

Elizete Beatriz Azambuja

UNICAMP
BIBLIOTECA CENT
SEÇÃO CIRCULA

O ÍNDIO KARAJÁ
NO IMAGINÁRIO DO POVO DE LUCIARA - MT

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Elizete Beatriz Azambuja

O ÍNDIO KARAJÁ NO IMAGINÁRIO DO POVO DE LUCIARA - MT

Exemplar definitivo da Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Lingüística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Lingüística.

Orientadora: Eni Puccinelli Orlandi

Campinas
Instituto de Estudos da Linguagem
2000

200101923



B.e
 UNICAMP
 3-431
 Ex.
 0/43656
 392/01
 0 1
 2512,00
 8102/01

UNICAMP
 BIBLIOTECA CENTRAL
 SEÇÃO CIRCULANTE

1-00153342-6

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA IEL - UNICAMP

Az13i Azambuja, Elizete Beatriz
 O índio Karajá no imaginário do povo de Luciara-MT / Elizete
 Beatriz Azambuja. - - Campinas, SP: [s.n.], 2000.

Orientador: Eni Puccinelli Orlandi
 Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
 Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Análise do discurso. 2. Índio Karajá. 3. Imaginário. I. Orlandi,
 Eni Puccinelli. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de
 Estudos da Linguagem. III. Título.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Banca Examinadora:

Profª Drª Eni Puccinelli Orlandi - Orientadora

Profª Drª Maria Onice Payer

Profª Drª Mônica Graciela Zoppi-Fontana

Campinas, 27 de junho de 2000.

Este exemplar é a redação final da tese
defendida por ELIZETE BEATRIZ

AZAMBUJA.

e aprovada pela Comissão Julgadora em
30/08/2000.

TIR

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

*Ao povo Karajá,
dedico este trabalho
que fiz buscando contribuir
na mudança de sentidos...*

Agradecimentos

À Eni Orlandi, por sua orientação. Espaço em que pude aprender, junto às questões teóricas, questões de vida mesmo. Pelo carinho e respeito com que tratou a mim e ao meu trabalho.

À Judite Albuquerque, minha orientadora na graduação e amiga de todas as horas, por toda força que me deu e continua a dar, mesmo à distância.

À Mônica Zoppi-Fontana, pela paixão contagiante com que me apresentou a teoria da Análise do Discurso.

À Edna André e Luiz Francisco Dias, amigos que descobri nesse tempo e que me ajudaram muito, cada qual com seu jeito.

Ao Eric Fernandes Hernandez, que mais que co-orientador deste Mestrado é um grande amigo.

Aos alunos e professores da Escola Humberto Castelo Branco e aos universitários do Campus do Médio-Araguaia, Luciara-MT, pelos textos cedidos para análise.

Ao Bispo Pedro Casaldáliga, Rita e José Raimundo, por serem para mim referência de solidariedade.

À tia Léo e a sua família, pelo modo com que me acolheram, em Campinas, amenizando a minha saudade de casa.

À Águeda, Cidinha e Lucimar, pela amizade/irmandade que nos une.

Ao Fausto, Thamy, Faustinho, meus pais, irmãos, por saberem o quanto significava para mim realizar este trabalho e contribuírem para que eu o efetivasse.

À Luyse, por existir e ser o meu mais sublime amor.

A Capes, por conceder a bolsa de estudos.

Resumo

Filiados à Análise do Discurso de linha francesa, teoria que propõe a análise dos processos de constituição dos sentidos e dos sujeitos, buscamos através deste trabalho atingir os sentidos presentes no discurso sobre o índio Karajá, considerando que há uma relação constitutiva entre o dizer e sua exterioridade.

Para isso, tomamos para análise alguns enunciados produzidos por três gerações de moradores do município de Luciara-MT, já que eles viveram momentos e modos diferentes de contato. Acreditamos que este método de ler os seus dizeres sobre o índio nos possibilita perceber como estão produzindo sentidos historicamente.

Detivemos nosso olhar na negação, nos enunciados divididos e na comparação, já que são vestígios presentes em muitas seqüências discursivas do *corpus* que analisamos e um estudo sobre estes funcionamentos contribui para a nossa compreensão sobre o modo como estas gerações tecem o seu discurso sobre o índio Karajá. Além disso, levantamos os estereótipos presentes nesse discurso.

Se, por um lado, pudemos observar o quanto se repetem e se impõem os sentidos carregados de negatividade, que excluem o índio, por outro, percebemos sutis fissuras nesse discurso em que sentidos diferentes disputam este espaço de significações. O que, ao nosso ver, aponta para o fato de que temos um deslocamento discursivo, sintoma de que não estamos fadados à reprodução e à fixidez dos sentidos.

Palavras-chave: Análise do Discurso, índio Karajá, deslocamento de sentidos, estereótipos, historicidade.

Sumário

Apresentação		8
I	NOÇÕES E DEFINIÇÕES QUE SUSTENTAM A NOSSA ANÁLISE	10
II	A CONSTITUIÇÃO DO CORPUS	18
III	CONTANDO UM POUCO SOBRE A COMUNIDADE	23
	III.1. As vozes de Domilto l'naruri e Pedro Ijatuhurah	30
IV	“UM LUGAR SIMBÓLICO NEGADO FAZ EMERGIR A NEGAÇÃO NO DISCURSO”	34
	IV.1. Pelo viés da negação... Algumas considerações	54
V.	OUTROS VESTÍGIOS PRESENTES NA SUPERFÍCIE LINGÜÍSTICA:	60
	V.1. Enunciados divididos	62
	V.1.1. Alguns pontos sobre o funcionamento do “mas” e do “só que=mas”	63
	V.1.2. A Análise	64
	V.2. Comparação	82
	V.3. Algumas considerações sobre os Enunciados Divididos e a Comparação	88
VI.	OLHARES E VOZES QUE EXCLUEM: ESTEREÓTIPOS DE ÍNDIO KARAJÁ	90
	VI.1. Alguns pontos...	108
Considerações finais		112
Résumé		115
Anexo: Corpus		116
Bibliografia		141

Apresentação

Este trabalho é uma continuidade da minha monografia de final de curso (1997). Nele busquei aprofundar as análises que me foram possíveis fazer na época, com o conhecimento teórico ainda bastante incipiente de Análise do Discurso. Nesse estudo, além de minhas pesquisas e cursos, contei algumas vezes com o fator intuição, sobretudo na organização de um *corpus* heterogêneo, recolhendo vozes de três gerações, para compreender melhor o processo de constituição dos sentidos para índio Karajá, no município de Luciara-MT.

Assim, pretendo com este trabalho contribuir na reflexão sobre a relação entre os não-índios e os índios Karajá. Penso que ele poderá dar condições de interferir no imaginário de índio que se tem, ao se trabalhar com seus efeitos em sala de aula, partindo da análise das práticas discursivas presentes nesse espaço.

Quero lembrar o que a Professora Eni Orlandi coloca sobre a responsabilidade do analista: “dizer o que na atual conjuntura já é possível dizer, mas que ainda não está sendo dito”. Daí a importância de desenvolvermos uma reflexão que nos leve a reconhecer os processos que dizem respeito à linguagem, de compreendermos o funcionamento de dispositivos que sedimentam determinados sentidos em detrimento de outros.

Diante de outros modos possíveis para organizar nosso trabalho, optamos por dividi-lo em seis capítulos, sendo que o primeiro contempla as noções e definições que sustentam a análise; no segundo, contamos como foi o processo de constituição do corpus. No terceiro capítulo, abordamos alguns pontos relacionados ao contexto sócio-histórico da comunidade de Luciara e da comunidade indígena Kre Ha Wã. Apresentamos uma análise dos enunciados constituídos pela negação, no quarto capítulo. O quinto capítulo está subdividido em duas partes: na primeira, fizemos uma análise de alguns enunciados divididos presentes em nosso material; na segunda, examinamos a comparação que é outro traço marcante na prática de linguagem dos sujeitos envolvidos na pesquisa. O sexto capítulo trata exatamente dos estereótipos de índio Karajá que podem ser percebidos nos textos analisados.

Capítulo I

Noções e definições que sustentam a nossa análise

Poderíamos iniciar este quadro discutindo noções da Análise de discurso (daqui para frente: AD) que fundamentarão o nosso trabalho. Porém, antes disso, queremos destacar alguns pontos teóricos que fizeram com que nos filiássemos a essa e não a outra teoria.

Consideramos que, na trajetória percorrida pelas idéias lingüísticas, a AD avança em relação às demais teorias, no sentido em que se define como “um dispositivo teórico que visa apreender (analisar) gestos de leitura”¹ e porque considera, além dos conhecimentos lingüísticos, os conhecimentos sócio-históricos e ideológicos. A ideologia e a situação sócio-histórica são introduzidas através da noção de sujeito,

¹ Cf. Orlandi, 1994:14.

trazendo para a reflexão as questões de poder e das relações sociais, passando-se da análise da frase para a análise do texto oral ou escrito.

Como a AD não se prende a regras e à gramática: “não se privilegia, assim, nem o ‘formal’ nem o ‘conteúdo’, mas a forma material (que é lingüística e histórica) do sujeito e do sentido.”² Desse modo, ela critica o a-historicismo e o caráter subjetivista de algumas teorias e, conseqüentemente, as interpretações mecanicistas, que tomam as regras como produtoras de todas as formas da língua, e as que afirmam que o sujeito é o dono absoluto do dizer.

Para nós, outro aspecto desta teoria também atraente é o de não existir um modelo de análise discursiva mecanicamente aplicável, porque, como salienta Zoppi-Fontana³, “cada análise é produzida de uma forma, de uma maneira ímpar, não existindo, assim, uma fórmula metodológica a ser copiada.”

Na perspectiva da AD, há uma reflexão bastante produtiva quanto à relação entre texto e discurso, que vale ser explicitada aqui, visto se considerar o texto *não* como unidade estática, mas como processo de significação, em que vários elementos são levados em conta: os interlocutores, a circunstância da enunciação, as condições sócio-históricas.

Como diz Orlandi, o texto não é definido como um conjunto de frases, então uma palavra simplesmente pode ser um texto. Por não ser uma soma de frases, não é a sua extensão que o define. Ele é um espaço simbólico que se relaciona com o contexto e com outros textos. Nasce de determinados textos e está sempre indicando para

² Cf.: Orlandi, 1990: 245.

³ A Profª Drª Mónica Zoppi-Fontana, como professora da graduação no Projeto de Licenciaturas Plenas Parceladas da UNEMAT, teve papel importante no meu processo de identificação com essa teoria.

outros. Podemos relacioná-lo ao conjunto de outros textos possíveis nas mesmas condições de produção.⁴

É possível dizer, ainda, que o texto é considerado a unidade da análise de discurso; é a totalidade que serve como ponto de partida na análise da estruturação do discurso. Não é visto como um produto, mas como um processo e as suas condições de produção, a sua relação com a exterioridade mais do que fundamentais são constitutivas.

Não é o que o texto diz que interessa para o analista de discurso, mas como ele diz, pois, conforme Orlandi, *o como se diz já é o que se diz*. Buscamos encontrar vestígios na sua unidade. Observamos como ele funciona, enquanto objeto simbólico, olhando-o como fato e não como um dado. Ou melhor, pela observação dos dados empíricos não atingimos de modo direto a interpretação de seus sentidos. Desse modo, não consideramos a noção de dado de forma positivista, como evidência, pois o trabalho da análise do discurso é justamente procurar desconstruir a evidência, buscando explicitar o processo que a produziu.

Em relação ao que é *discurso*, Pêcheux o define como efeito de sentido entre locutores, enquanto parte do funcionamento social geral, não como transmissão de informações. Sendo materialidade específica da ideologia e a língua sendo a sua (do discurso) materialidade, podemos dizer que é o ponto de articulação dos processos ideológicos e dos fenômenos lingüísticos. E essa relação se faz pela noção de prática.

É importante lembrar que a discursividade não tem o limite do texto e que a Análise de Discurso inscreve-se em um quadro que articula o lingüístico ao sócio-

⁴ As condições de produção são constituídas pelo contexto histórico-social e ideológico; pela situação imediata de

histórico e ideológico, porque a linguagem enquanto discurso é compreendida como um modo de produção social. Sendo um estado discursivo de um processo mais amplo, o discurso não tem início nem fim, pois é “uma palavra em movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando.”⁵ E por essa mesma razão “não é fechado em si mesmo e nem é do domínio exclusivo do locutor: aquilo que se diz significa em relação ao que não se diz, ao lugar social do qual se diz, para quem se diz, em relação a outros discursos.”⁶

Ainda a respeito da relação entre *texto* e *discurso*, e para que não a pensemos unilateralmente, citamos Orlandi quando diz que eles - texto e discurso - se *determinam mutuamente, são interdependentes*⁷; lembrando que é através da idéia de funcionamento, atividade estruturante do discurso, que esses conceitos são pensados por esta autora.

Considerando que esta teoria visa construir um dispositivo de compreensão, trabalhando com a linguagem enquanto fato e não enquanto dado e lembrando, ainda, que ela (a AD) se define com “um dispositivo teórico que visa apreender (analisar) gestos de leitura”⁸, propomo-nos proceder a análise, relacionando as condições de produção com o material empírico que coletamos. Dito de outra forma, o estudo das condições de produção destes textos que fará deles discursos. Somente compreenderemos os sentidos aí produzidos se conseguirmos vencer o desafio de

comunicação e pelos interlocutores.

⁵ Cf. Orlandi, 1999:15.

⁶ Cf. Orlandi, 1996: 83

⁷ Ibidem, 230.

⁸ Cf. Orlandi, 1994:14.

superarmos o limite das condições de produção enunciativas imediatas, passando a uma visão mais ampla do contexto sócio-histórico.

Voltando às razões que nos fizeram optar pela AD, além dessas que elencamos, mais uma e especial foi a questão da própria *reflexão sobre a linguagem*, que, como muito bem diz E. Orlandi, *não é nunca fria: lugar de emoção, de debate, de opressão, mas também de resistência*.

Sabendo que, no campo da Análise de Discurso, muitas noções trabalham e têm sido trabalhadas, recortamos aquelas que se encontram mais diretamente relacionadas com a reflexão sobre a linguagem que pretendemos fazer, dentre elas: *condições de produção, memória discursiva, ideologia, antecipação, formação discursiva, efeito de pré-construído, incorporação e apropriação do discurso, estereótipo*.

Embora todas estas noções constituam a análise do discurso, optamos por explicitar algumas delas nesse momento e outras, no decorrer da análise, quando se fizer necessário. Acreditamos que esta maneira contribuirá para uma melhor compreensão do leitor, pois vê-las (as noções) funcionando em relação à análise as tornarão mais “visíveis”, mais “palpáveis”, enfim, mais “materiais”.

Para nós a noção de memória é fundamental para que possamos entender os gestos de interpretação inscritos em nosso material de análise. Nesse sentido, Orlandi (1996) coloca que o que garante a interpretação é a memória sob dois aspectos:

“a) a *memória institucionalizada*, ou seja, o arquivo, o trabalho social da interpretação em que se distingue quem tem e quem não tem direito a ela; e b) a *memória constitutiva*, ou seja, o interdiscurso, o trabalho histórico da constituição da interpretação (o dizível, o repetível, o saber discursivo)”⁹.

É entre a memória institucional e os efeitos da memória que a interpretação se faz. Desse modo, se por um lado há o congelamento de sentidos na repetição, por outro há a possibilidade do sentido vir a ser outro.

Nesse ponto, queremos lembrar que o discurso sobre o índio Karajá passa pelo discurso do colonizador europeu, que é a interpretação oficial que constitui a memória social brasileira. Houve o apagamento de outras interpretações possíveis, no momento em que outros lugares discursivos foram apagados, pois:

“A voz do indígena não foi registrada, nem o sofrimento dele nem muito menos seu ponto de vista. (...) mesmo as interpretações mais benevolentes ainda ficam muito aquém do que sentem os próprios indígenas na carne e no coração.”¹⁰

Também refletindo sobre o modo de exclusão que sofreu (e sofre) o índio, tanto da língua quanto da identidade nacional brasileira Orlandi (1995) escreve:

“O índio não fala na história (nos textos que são tomados como documentos) do Brasil. Ele não fala mas é falado pelos missionários,

⁹ Cf. Orlandi, 1996: 67-68.

¹⁰ Hoornaert, 1982:7.

pelos cientistas, pelos políticos. [ela diz] (...) reduzem os índios a 'argumentos' da retórica colonial. (...) o índio não conta."

Além da noção de memória, a de ideologia é básica para o entendimento do processo de constituição do discurso. Parafraseando Orlandi (1990), a ideologia, na perspectiva em que estamos inscritos, é interpretação do sentido em uma direção. Há uma injunção a determinada interpretação que sempre se apresenta como sendo a interpretação. Para Pêcheux (1995: 162), é o funcionamento da Ideologia em geral que interpela os indivíduos em sujeitos de seu discurso e "fornece a 'cada sujeito' sua 'realidade', enquanto sistemas de evidências e de significações percebidas-aceitas-experimentadas."

A formação discursiva (daqui para frente: FD) também é fundamental para que compreendamos o processo discursivo que pretendemos analisar. Assim, observamos como M. Pêcheux trata desta noção: "aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado da luta de classes, determina o que pode e deve ser dito."¹¹

Desse modo, pretendemos tomar o material que constitui o *corpus* para perceber de que modo o sujeito falante está, conforme coloca Courtine, sendo interpelado-assujeitado em sujeito de seu discurso, sabendo-se que é no interior de uma formação discursiva que se constitui um sujeito universal que garante/sustenta "aquilo que alguém conhece, pode ver ou compreender"¹² e, além disso, que todo gesto de interpretação se caracteriza "pela inscrição do sujeito (e de seu dizer) em uma

¹¹ Pêcheux, 1995:160.

¹² Cf. Courtine: 1982: 36/ trad. nossa.

posição ideológica, configurando uma região particular no interdiscurso, na memória do dizer”¹³.

¹³ Cf. Orlandi, 1996:100.

Capítulo II

A constituição do *corpus*

Nesse espaço, queremos explicitar o *corpus* construído para nossa análise. Ele é heterogêneo quanto aos grupos de enunciadores envolvidos, visto ser constituído por textos produzidos por três gerações de moradores de Luciara , e quanto a materialidade dos textos: orais e escritos,

Mas, antes de informar sobre ele, queremos ressaltar que para a AD o *corpus* vai se constituindo à medida que vamos procedendo a análise. Isso significa dizer que não o temos pronto, completo. Nem a análise acontece em etapas estanques. Entre a superfície lingüística e os processos discursivos tem o objeto discursivo, que Pêcheux (1997:180) entende como *o resultado da superfície lingüística de um discurso concreto, em um objeto teórico, isto é, em um objeto linguisticamente des-superficializado, produzido por uma análise lingüística que visa a anular a ilusão nº 2*. Ilusão esta causada pelo esquecimento de que, quando falamos, selecionamos uma palavra dentre outras possíveis de serem utilizadas.

Diante da incompletude do *corpus*, é necessário que façamos recortes nos quais buscaremos encontrar os pontos que nos possibilitem compreender os processos discursivos que estão em jogo. Vejamos: temos um *corpus* que vai sendo construído ao longo da análise; desse *corpus* fazemos “recortes”¹⁴ e neles observamos aquelas seqüências que apontem para os processos discursivos que são nosso objeto de estudo.

Como o *corpus* é representativo do conjunto dos discursos, no caso o discurso sobre o índio Karajá, este que organizamos contém três entrevistas que fiz com pessoas que vieram morar nesse município antes da década de 50, i.e., moradores que trazem ainda consigo a história de ocupação do lugar. Estas entrevistas vieram compor o *corpus*, após uma reflexão sobre a importância de buscar a fala de pessoas que representassem a geração dos avós dos nossos alunos. Será sempre a partir delas que, ao fazer um paralelo com os demais textos, veremos o movimento dos sentidos que nos levará a caracterizar funcionamentos discursivos distintos.

Como possibilidade de análise da produção de sentidos da geração intermediária, tomamos alguns recortes de entrevistas realizadas por alunos do Campus Universitário do Médio Araguaia¹⁵, Luciara-MT, em julho de 1992 e em fevereiro de 1998.

Os textos da geração mais jovem estão divididos em duas partes. A primeira formada por dez textos de alunos, com a idade entre 16 e 34 anos da 5ª série noturna, de 1997; e a segunda parte, por dez textos de alunos, com a idade entre 11 e

¹⁴ Recorte, segundo E. Orlandi (1996:139), é uma unidade discursiva: fragmento correlacionado de linguagem e situação.

15 anos, da 5ª série matutina do ano letivo de 1996. Todos alunos da Escola Estadual de 1º e 2º Graus Humberto Castelo Branco, Luciara-MT.

Os textos dos alunos do período noturno foram produzidos em abril/97. Foi uma proposta que surgiu após o levantamento de questões que seriam eixos para o currículo que, na época, estava sendo reformulado. Os professores queriam saber o que os alunos pensavam sobre o povo Karajá e solicitaram que escrevessem a respeito deles. O que soubessem e quisessem escrever. A partir das colocações dos alunos, abririam um grande debate.

Os textos dos alunos do período matutino foram produzidos em agosto de 1996, logo no início do segundo semestre. Para uma reflexão sobre as circunstâncias da enunciação, anoto aqui os passos que antecederam esta produção de texto.

Assistimos o filme "Pocahontas - o encontro de dois mundos" -, uma produção da Walt Disney em que, apesar de na palavra "encontro" estar inscrito o apagamento do conflito, do confronto entre esses dois mundos, havia pontos interessantes a serem discutidos: a luta entre Espanha e Inglaterra pelo poderio econômico na exploração do ouro na América, a "descoberta do Novo Mundo", o desrespeito à cultura indígena, a invasão às terras alheias, a exploração da mão-de-obra de muitos trabalhadores para o enriquecimento do governador, que é a própria figura do tirano; o etnocentrismo, entre outros. Os alunos gostaram muito do filme, pelo colorido das imagens, pela música, por ter passagens engraçadas, outras tristes, e pelo romance entre o herói inglês e a heroína indígena, Pocahontas.

¹⁵ Nesse Campus funciona o Projeto de Licenciaturas Plenas Parceladas da Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT.

No dia seguinte, propus que levantassem os pontos que mais lhe chamaram a atenção e os anotassem para expor para a turma. Esta atividade foi feita em duplas. As observações que fizeram refletiam as relações com as aulas de História, em que tinham visto o outro lado da "descoberta" do Brasil, e diziam, com todas as letras, que os portugueses nada fizeram, além de um grande massacre de índios. Mostravam-se revoltados ao se referirem às cenas em que os ingleses destruíam a natureza, em busca de ouro. Percebiam o quanto esse metal era valorizado pelos brancos, a ponto de se sobrepor à vida; enquanto os índios preservavam a natureza, faziam reuniões para discutir os problemas que a presença de forasteiros trouxera; preocupavam-se com a alimentação diária para todos na tribo...

Depois de toda a discussão, chegamos à produção individual. Estariam escrevendo os seus pontos de vista sobre as diferenças que constituem os dois grupos étnicos: índios e não índios. Sem esquecer de relacionar com a própria convivência com os Karajá.

Primeiro pensei em analisar apenas estes textos, pois havia participado de sua produção e percebia muitas marcas do etnocentrismo que "paira no ar luciarense". Somente depois de uma conversa com os professores do período noturno, quando comentavam sobre a série de "absurdos" que constavam nos textos de seus alunos e que tive a oportunidade de ler, não tive dúvida: estes textos também precisavam fazer parte deste trabalho.

Embora não seja importante para a análise que nos propusemos a fazer, as falhas que estavam presentes nos textos foram respeitadas considerando que esse

material possa vir a servir a outros grupos de pesquisa com objetivos distintos dos nossos, em que essas falhas sejam significativas.

Capítulo III

Contando um pouco sobre a comunidade

Na proposta da Análise de Discurso, consideramos o texto como processo de significação, em que os elementos do contexto situacional são levados em conta: os interlocutores, a situação em que se dá a comunicação e as condições sócio-históricas em que foi produzido. Considerando essa proposta, levantei algumas questões relacionadas à comunidade que julguei serem relevantes ao funcionamento dos discursos dos sujeitos envolvidos nessa análise: alunos e entrevistados.

Luciara é um município do Estado de Mato Grosso que conta, segundo o Censo de 1996, com 2743 habitantes¹⁶. Se comparado com o Censo de 91, houve uma redução de 343 pessoas. Provavelmente pela falta de alternativas em que se encontra o município e pelo conseqüente índice de desemprego bastante elevado.

¹⁶ Dados do IBGE publicados no Jornal Alvorada nº 167 – edição mar/ abr 97.

⁸ O relatório é de junho/1976 e nele consta um levantamento da situação dos Karajá em Luciara.

Localiza-se na mesorregião do nordeste mato-grossense e na micro-região do norte-araguaia. Situa-se à margem esquerda do rio Araguaia, limitando-se, a leste, com o rio Araguaia e com a Ilha do Bananal; ao sul, com o município de São Félix do Araguaia; ao norte, Santa Terezinha e, a oeste, com Porto Alegre do Norte e Canabrava do Norte. Luciara fica a uma distância de 1.200 km de Cuiabá. Existe uma grande dificuldade em relação ao transporte, pois as estradas são precárias, deixando a cidade, na época de chuva intensiva, num estado quase que de isolamento.

Em 1934, um grupo de exploradores procedente do Pará, liderado por Lúcio Pereira Luz, chegou a essas terras através do rio Araguaia e passou a utilizá-las para pastagem. Em 1948, quando aumentara o número de famílias e se formara um povoado, esse lugar passou a ser chamado de Mato Verde. Mais tarde, em homenagem a este bandeirante e ao rio Araguaia, passou a ser “Luciara”, distrito de Barra do Garças. Em novembro de 1963, foi criado o município de Luciara.

Segundo relatório que consta nos arquivos da Prelazia de São Félix do Araguaia¹⁷, quando os fundadores aqui chegaram, havia em torno de 300 famílias Karajá. A “negociação” da terra aconteceu por luta armada: a caravana que chegara munida de revólveres e os índios com flechas. Resultado: morte de muitos Karajá. Depois desse período, foi feito um acordo em que o chefe desse grupo propôs a compra de Luciara, deixando para os Karajá o Sítio das Mangueiras e o Capão de São Domingos. E o pagamento? Teria sido duas arrobas de carne seca, dois fardos de rapadura e três quartas de farinha. Nada mais “justo”!

Ainda segundo a mesma fonte, provavelmente em 1963, aconteceu a transferência dos Karajá para Fontoura, um lugar na Ilha do Bananal. Os índios que deram informações sobre o acontecido com seu povo não souberam explicar por que o SPI (Serviço de Proteção ao Índio) resolveu transferi-los. Aqui ficaram apenas dois índios que se negaram a sair. Mais tarde, outros voltaram por não terem se acostumado naquela aldeia. Assim ficaram divididos em duas aldeias, São Domingos e Fontoura.

A reserva de São Domingos tem uma extensão de 5 704 hectares; foi demarcada em 25 de novembro de 1982¹⁸. A aldeia é constituída por 22 moradias em que vivem 112 pessoas¹⁹.

Desrespeitando essa demarcação, José Liton Luz²⁰, prefeito em 1987, decretou a ampliação do perímetro urbano, com a alegação de que a cidade precisaria da área para se expandir, já que a leste se delimita com o rio Araguaia, e ao norte e oeste ficam terras alagadiças. Só restaria, segundo ele, as terras ao sul onde se localiza a área indígena.

Os efeitos de tal decreto ficaram suspensos após a concessão de uma liminar a uma ação civil pública movida pelo Ministério Público Federal contra a Prefeitura de Luciara, com base no artigo 231 e seus parágrafos 4º e 6º da Constituição Federal o qual prevê que áreas tradicionalmente de ocupação indígenas são inalienáveis e indisponíveis.

¹⁸ Através da portaria nº 1464/E do Ministério do Interior ficou demarcada a área.

¹⁹ Cf. o Censo de 1996. Em fev/98, dois anos após o Censo, foi feita uma pesquisa por acadêmicos da Universidade do Estado de Mato Grosso em que verificaram um aumento da população: 122 habitantes.

²⁰ Ele é filho do Coronel Lúcio Pereira Luz, fundador da cidade de Luciara.

Até a década de 60, praticamente toda a região do baixo-Araguaia era habitada por grupos indígenas, mas a partir daí, em consequência de projetos colonizadores do Estado de Mato Grosso e, com os incentivos fiscais do governo federal, vieram pessoas de origem bastante variada: Pará, Tocantins, Goiás, Maranhão, Minas Gerais, Paraná, Rio Grande do Sul... Isso fez com que os índios fossem cada vez mais acudados, para não atrapalharem o “progresso” da região.

A situação econômica da maioria dos luciarenses é bastante precária. Isso se reflete, sobretudo, na alimentação. Com frequência, cruzamos com crianças desnutridas, semelhantes à descrição de João Cabral de Melo Neto: *Somos muitos Severinos/ iguais em tudo na vida/ na mesma cabeça grande/ que a custo se equilibra/ no mesmo ventre crescido/ sobre as mesmas pernas finas (...)*

Imagem não muito diferente da dos Karajá. Antes de se estabelecerem na reserva demarcada, viviam estritamente da caça, pesca e coleta de mel e frutas silvestres. Eram saudáveis, com os dentes fortes. Hoje, apresentam muitos problemas, incluindo as condições dentárias²¹. Conforme afirma A. Toral (1995), “o incremento da população e sua maior permanência em habitações permanentes, impossibilitando a plena exploração do ambiente, trouxe uma situação de fome crônica nas grande aldeias.”

Não podemos esquecer que, em que novembro de 1992, houve um conflito entre a comunidade indígena e posseiros em área demarcada pela FUNAI. Nos

²¹ Segundo relatório feito pela equipe indigenista do Hospital São Pio X da cidade de Ceres – GO, abordando as condições dentárias do povo Karajá, das 83 pessoas examinadas, 72% possuem más condições, ou seja, apresentaram mais de 10 dentes cariados e muitos dentes extraídos. Resultado de uma alimentação inadequada. O mel, praticamente, foi substituído pelo açúcar cristal; os enlatados, as bolachas, as balinhas fazem parte da alimentação atual.

desdobramentos da situação, podíamos visualizar toda a luta e resistência dos povos indígenas nesses 500 anos de invasão do continente americano em contraposição a todo o preconceito, desrespeito e descaso com a cultura indígena. Também pudemos observar que, quando o latifúndio é ameaçado, as providências do governo são muito mais rápidas e eficazes. Naquele momento, poderia ter sido desencadeada uma chacina na aldeia, se não fosse o bom senso da Equipe de Pastoral e Equipe Indigenista de Luciara que levaram os fatos ao conhecimento da Polícia Federal, do Governador do Estado do Mato Grosso, do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), além de terem chamado a atenção da imprensa nacional.

O estado de pobreza em que vive a maioria do povo luciarense pode ser relacionado com a situação fundiária do município. Esta não difere do resto do país, uma vez que nosso município comporta seis latifúndios e há muitos posseiros sem terem sequer um documento que garanta seu direito à terra. Há um clima de hostilidade dos posseiros em relação aos Karajá. É interessante como Gomes (1988: 173) vê essa questão:

“(...) os posseiros, os despossuídos de terras, surgem no panorama como algozes equivalentes aos fazendeiros, como se quisessem expulsar os índios de suas terras e fizessem parte, no mesmo grau dos fazendeiros, do processo de esbulho histórico.”

O curioso é que, enquanto o direito do índio à terra é questionado, não se questiona as grandes extensões, o latifúndio foi naturalizado e não se percebe que a falta de terra para uns é consequência da concentração dela na mão de poucos.

De acordo com os dados do *Diagnóstico Sócio-Econômico-Ecológico do Estado de Mato Grosso/1996*, das 223 propriedades cadastradas no município de Luciara, 37 são pequenas propriedades e correspondem à 0,56% do total das terras; 40 propriedades são de médio porte e correspondem à 2,28%; e, 146 são consideradas grandes propriedades, perfazendo um montante de 97,15% do total da área do município.²² Vale ressaltar que a reserva indígena foi classificada pelo diagnóstico como “grande propriedade”, no entanto representa, com seus 5.704 ha, apenas 0,51% da área do município.

Temos que considerar que a tradição latifundiária do país de 500 anos não foi rompida com a atual constituição, pois não propiciou nenhuma mudança considerável relativa à questão agrária e fundiária e *ao que tudo indica, o Brasil entrará no século XXI sem conhecer uma verdadeira reforma agrária e com um contingente assustador de camponeses sem terras*²³. O Poder Público não está interessado em contribuir para que isso se concretize, ao contrário está sempre disposto a reprimir qualquer reivindicação do direito a ocupar um pedaço de terra.

Penso que, nesse ponto, seja necessária e justa uma referência ao poeta e Bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia, Dom Pedro Casaldáliga. A postura que assume diante dos conflitos de terra entre posseiros X índios, fazendeiros X índios, posseiros X fazendeiros foi causa de ter a cabeça a prêmio por fazendeiros e pistoleiros, por diversas vezes. Em seu depoimento na CPI (Comissão Parlamentar de Inquérito) da Terra, coloca, com firmeza:

²² Agradeço aos acadêmicos do Campus Universitário do Médio Araguaia, Luciara-MT, por nos cederem esses dados coletados em fev/98.

²³ COELHO, M. A. *Geografia do Brasil*, 1990, p. 183.

“ ...devemos urgir - com tantos outros homens sensibilizados – uma reforma agrária justa, radical, sociologicamente inspirada e realizada tecnicamente, sem demoras exasperantes, sem intoleráveis camuflagens!”²⁴

Enquanto para a nossa sociedade o sentido de terra é de capital de determinado indivíduo, é de aquilo que gera lucro, as sociedades indígenas não têm a noção de propriedade privada da terra. Daí a inter-incompreensão²⁵: não se fala da mesma coisa ao se falar de terra, ela significa diferentemente.

A *terra* continua sendo a questão primordial para o povo Karajá. É constitucional a garantia do direito sobre o território que ocupam, bem como o direito de serem eles próprios, mantendo sua culturas e suas tradições, mas há uma distância muito grande entre o formal e o real no nosso país.

O rio Araguaia está intimamente ligado à vida dos Karajá. Inclusive os seus mitos contam que foi do rio que eles surgiram. *Foram e são, basicamente, pescadores*²⁶.

Eles sofreram terríveis pressões sociais desde que os colonizadores chegaram as suas terras e ainda sofrem. Atualmente estão resistindo à possibilidade de construção da Hidrovia Araguaia-Tocantins que efetivamente causará sérios impactos sociambientais. No sentido de estarem se manifestando contra a posição de que a hidrovia trará desenvolvimento para a região, reuniram-se, em São Félix do

²⁴ O depoimento de Dom Pedro Casaldáliga é do dia 14/06/1977.

²⁵ E. Orlandi (1990) desloca o conceito de inter-incompreensão inaugurado por Maingueneau (1984), definindo-a como *necessária para a constituição dos discursos em suas distâncias relativas às diferentes formações discursivas*.

²⁶ Cf. Toral (1995: 451-2).

Araguaia-MT, de 08 a 10 de março de 1999, 35 líderes indígenas dos povos que estão ameaçados pela Hidrovia: Karajá, Tapirapé, Xavante, Xerente, Apinajé, Krahô e Javaé. Eles estudaram e discutiram outras experiências de implantação de hidrovias no mundo, em que as conseqüências foram catastróficas para os rios e para as populações ribeirinhas.

Podemos perceber que a comunidade luciarense não compreende que sem a garantia do território fica impossibilitada a sobrevivência do povo Karajá e resiste em reconhecer o direito desse povo, não só à terra, mas à vida em si.

III.1 As vozes de Domilto I'naruri e de Pedro Ijatuhurah

Domilto I'naruri, jovem Karajá que mora na Aldeia *Kre Ha Wã*, contou-nos que esse nome surgiu no início do século, quando perceberam o grande número de pássaros que havia no lugar (*Kré*= pássaro que denominamos de martim-pescador e *Ha Wã*= no ninho).

Quando solicitamos dados mais atualizados sobre a população Karajá que constitui a aldeia, Domilto nos informou que ali moram 197 pessoas²⁷. Número bastante superior ao do Censo de 1996 (111) e ao que consta na pesquisa realizada em 1998 por acadêmicos do Campus Universitário do Médio Araguaia (122).

²⁷ Domilto I'naruri baseou-se em uma pesquisa realizada pela União dos Estudantes de São Domingos, no dia 04/06/2000.

Também relatou que devido à intensificação do contato, à introdução de novos hábitos alimentares e ao conseqüente aumento de consumo de bens manufaturados, os Karajá passaram a necessitar cada vez mais de dinheiro. Foram abandonando a economia puramente de subsistência por uma troca mercantil em que são espoliados pela sociedade envolvente.

Confirmando o que colocamos anteriormente, l'naruri define o seu povo como sendo pescadores por excelência. Da pesca é que retiram a base de sua alimentação. Pescam durante o ano inteiro, sobretudo no verão, quando o nível das águas desce bastante, facilitando a captura dos peixes que ficam concentrados perto das praias, nos lagos do interior da Ilha do Bananal e da margem mato-grossense do Rio Araguaia. Utilizam arpões para a mariscagem do pirarucu e a flecha para as demais espécies.

Sobre a caça, atividade também tradicional entre o seu povo, conta-nos que atualmente é secundária, devido à escassez provocada pela derrubada das matas pelo *tori*²⁸. Eles caçam com mais intensidade no período das chuvas, quando há uma diminuição dos peixes, e para alguns rituais.

Em relação ao artesanato, coloca como a maior fonte de recursos da comunidade. As mulheres produzem uma grande quantidade desde as primeiras horas da manhã até o entardecer. Eles vendem aos turistas durante o verão e, ocasionalmente, à FUNAI. Confeccionam colares, brincos, esteiras, remos, arcos e flechas.

²⁸ *Tori* significa não índio na língua Karajá.

Domilto também nos contou que possuem uma roça comunitária em que produzem mandioca, feijão de corda, arroz, batata doce, inhame, amendoim e melancia.

Além do que relata l'naruri, trazemos aquilo que nos conta Pedro Ijatuhurah, índio Karajá que mora na Aldeia Fontoura, localizada na Ilha do Bananal. Nasceu em novembro de 1936, nessas terras.

Perguntamos a ele sobre a mudança de lugar da aldeia Kre Ha Wã que, até 1983, era à sombra de uns mangueirais, na beira do rio Araguaia, dentro da cidade de Luciara.

Contou-nos que todos os prefeitos sempre quiseram que eles se retirassem dali. Finalmente conseguiram. Primeiro, persuadiram Carlos Waximauiry e este convenceu o seu povo a aceitar a mudança para o lugar atual. Segundo Pedro, Carlos tinha bastante influência na aldeia, tanto que depois de cinco anos foi eleito vereador.

Recorda muito bem a quantidade de vezes em que a roça deles foi invadida pelo gado de *tori*. Quando “ousaram” reclamar, viram suas canoas serem roubadas, em represália.

Ijatuhurah confirmou que essa terra em que fica a sede do município eles ocupavam, na época das chuvas. No verão, ficavam nas praias em frente. Até que Lúcio Pereira Luz trouxe um gado do Pará para cá, pois as pastagens eram consideradas muito boas; deixou alguns vaqueiros e um senhor encarregado do serviço, bem como de entregar aos Karajá o pagamento pela terra: *três sacos de farinha de puba*²⁹ e *três sacos de rapadura (açúcar mascavo)*³⁰.

²⁹ Puba: mandioca posta na água até amolecer e fermentar, segundo o *Novo Dicionário Aurélio*.

Depois do gado e dos vaqueiros, foram chegando mais e mais brancos. Assim conseguiram empurrar os Karajá para o morro.

Pedro disse que foi chamado por um prefeito para afirmar que essa terra nunca havia sido do povo Karajá e que era nas praias que eles ficavam. Nesse momento, enfatizou a forma com que foi negociada a ocupação dessas terras e isso irritou muito esse prefeito.

Aliás, ele falou diversas vezes que prefeito algum gosta deles. Somente na época de campanha eleitoral. Depois de eleitos vem o “esquecimento”... Em outras palavras, depois da presença dos exploradores, passaram a figurar como objetos, não como sujeitos. Eles não são considerados agentes da história, ao contrário, são apagados.

³⁰ Colocamos sobre o valor da negociação que consta em relatório da Prelazia de São Félix do Araguaia que pouco

Capítulo IV

“Um lugar simbólico negado faz emergir a negação na discursividade”³¹

*O processo de apagamento do índio da identidade cultural
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:1990,56

Nossa epígrafe fundamenta o que afirmamos no título deste capítulo. Assim, a negação da existência do índio em nossa sociedade pode ser apreendida no discurso sobre ele.

Sabendo que há uma relação constitutiva entre o dizer e a sua exterioridade, buscamos neste capítulo atingir a constituição dos sentidos, desconstruindo evidências

difere do depoimento de Pedro Ijatuhurah.

³¹ Essa idéia foi discutida pela Profª Eni num de nossos encontros, durante o processo de orientação.

presentes nos enunciados retirados do *corpus* que estabelecemos e que já descrevemos no capítulo II.

É fundamental para a discussão que pretendemos o que afirma Authier (1982:140) a respeito de *heterogeneidade*: “o discurso é constitutivamente atravessado pelo discurso do outro”^{32*}. Para a autora, isso significa dizer que um discurso sempre traz outro(s) sujeito(s) em sua constituição. Na perspectiva em que estamos trabalhando, consideramos haver uma *interpenetração*³³ de discursos, pensando a interdiscursividade.

Nesse espaço, nos deteremos na observação do funcionamento da *negação*, pois, mesmo com uma leitura superficial desses textos, podemos perceber que ela aparece com muita frequência na argumentação construída por diferentes enunciadoreis do município de Luciara.

Alguns teóricos (Ducrot, 1984; Guimarães, 1987) sustentam que a *negação* sempre envolve dois enunciadoreis, sendo “um que afirma algo e outro que nega tal afirmação”. Guimarães (1987,31) coloca que “não existe uma dicotomia afirmação/negação, pois a negação contém uma afirmação”.

Por outro lado, Freda Indursky, em seu texto “Polêmica e denegação: dois funcionamentos discursivos da negação”³⁴, produz uma distinção entre negação polêmica e denegação. Mas, antes de alcançar o seu objetivo, descreve rapidamente o trabalho de Ducrot sobre as funções da negação, de 1972 a 1984, momento em que ele reflete que haveria três tipos de negação, conjugando-os com a sua reflexão teórica

³² Na noção de discurso, são articuladas outras noções: sujeito-língua-história (Orlandi:1999:20).

³³ Ao afirmar que os discursos “interpenetram-se constantemente, instaurando espaços privilegiadamente heterogêneos”, Indursky (1997:258) estabelece e desenvolve esta noção.

sobre a polifonia. A negação descritiva seria aquela que realiza a representação de um estado de coisas; a metalingüística, a que refuta um locutor, opondo-se a seu enunciado e/ou seus pressupostos e, finalmente, a negação polêmica, aquela em que, no mesmo enunciado, se fazem presentes pontos de vista antagônicos de dois enunciadores.

A autora apresenta, ainda, o deslocamento feito no âmbito da Análise de Discurso, em que a polêmica que ocorre não é individual: trata-se de posições de sujeito que representam formações discursivas³⁵ antagônicas. Desse modo, ela afirma, é decorrente “do confronto entre práticas discursivas sociais”.

Indursky propõe que se considere a denegação discursiva como a negação que se relaciona com “a interioridade da formação discursiva”, ou seja, é a negação que aponta para o modo como o sujeito se relaciona com a FD que o afeta. Além disso, afirma que a negação polêmica “remete para as relações que a FD estabelece com sua exterioridade”.

A discussão feita por Indursky, em seu livro *A fala dos quartéis e outras vozes* (1997), foi básica para o nosso trabalho. Após a leitura de vários textos sobre o funcionamento da negação, percebemos que a sua reflexão teórica era necessária para fundamentarmos a discussão que pretendíamos fazer. Lembrando, contudo, que o seu material de análise é constituído de seqüências discursivas produzidas pelo discurso presidencial militar, enquanto o nosso é constituído por seqüências produzidas por um discurso sobre o índio Karajá. Isso faz muita diferença. E, no decorrer deste texto,

³⁴ Cf. Cad. Est. Ling. n° 19: 117-122, Jul/Dez. 1990.

iremos perceber que aqui a negação está funcionando diferentemente daquela que está presente na análise de Indursky.

Neste livro a autora adota uma forma outra de distinguir as modalidades da negação, diferentemente da que utilizou em “Polêmica e denegação”.

Ela coloca que, se um sujeito predica negativamente, poderiam ocorrer três operações de negação distintas. A saber:

a) negação externa: incide sobre o que **não** pode ser dito no interior da FD;

b) negação interna: incide sobre o que **pode** ser dito, mas que **não** convém neste domínio de saber;

c) negação mista: mobiliza as **duas** modalidades acima numa **única** operação de negação.

Tentando conjugar a reflexão feita por Indursky em 90, em “Polêmica e Denegação...”, e a realizada em 97, em *A fala dos quartéis e as outras vozes*, proporemos classificações de acordo com a análise que estará se desenvolvendo, visto que uma terminologia não exclui a outra. Por um lado, a *negação polêmica* é do tipo externa e é nele que se dá o “confronto entre duas redes antagônicas”, ou melhor, é um funcionamento discursivo que “remete para as relações que a FD estabelece com a sua exterioridade” (1990: 121). Por outro lado, a *denegação* é do tipo interna, pois se dá no “interior da rede discursiva em que está inserido o enunciado negativo”, ou seja, este funcionamento “aponta para as relações que a FD estabelece com a sua interioridade” (*ibidem*: 121). A exemplo do que a autora fez em seu texto, também

³⁵ Orlandi (1999: 43) afirma que as formações discursivas “podem ser vistas como regionalizações do interdiscurso”. São elas que determinam o que pode ou não ser dito, o que deve ser ou não dito, bem como aquilo a ser refutado pelos sujeitos os quais elas afetam.

deixaremos de lado as negações do tipo descritiva e metalingüística, classificadas por Ducrot.

Sendo assim, buscaremos analisar como a *heterogeneidade* está afetando os domínios discursivos do *corpus* que constituímos, a partir da observação do funcionamento da modalidade negativa.

F. Indursky coloca que o seu ponto de partida para tratar da noção de *heterogeneidade* foi a reflexão feita por J. Authier. Porém, enquanto esta última trabalha no nível da enunciação, ou seja, conduz os estudos sobre a heterogeneidade do fio do discurso, a primeira busca deslocá-la para a ordem do discurso e nele examina relações diversas: aquelas que são internas ao processo discursivo; as que acontecem entre intradiscurso e interdiscurso, assim como as relações que se dão entre formações discursivas.

Após essa breve retomada sobre a reflexão de alguns teóricos em relação ao funcionamento da negação, dando ênfase a que foi feita por F. Indursky, analisaremos as modalidades que se apresentam no discurso sobre o índio Karajá produzido por diferentes gerações de moradores de Luciara e que se constituem no objeto deste estudo.

Adotaremos os seguintes códigos para mais facilmente nos referir aos diferentes enunciados: **GV**, aos enunciados produzidos pela geração mais velha; **GI**, àqueles produzidos pela geração intermediária. Aos produzidos pela geração mais jovem: **GJ**. Como esta geração foi subdividida em dois grupos, indicaremos **GJM**, para os enunciados produzidos pelo grupo de alunos do período matutino, e **GJN**, para os do grupo de alunos do noturno.

Tivemos dificuldade para encontrar uma designação para as duas formações discursivas que consideramos estar determinando os enunciados que indicamos anteriormente . Poderíamos chamá-las de *tolerante* e *não tolerante*? Significaria dizer que o máximo que podemos esperar em uma sociedade é que se tolere o outro, o diferente. Quem sabe *colonialista* e *não colonialista*? Não, porque isso permite-nos supor que com a República ficou resolvida a questão da diferença étnica. O que não é verdade. Finalmente, optamos por tratar como FD1 a formação discursiva que percebemos como a que *inclui o índio* e, por FD2, àquela que o *exclui*.

Assim, tomaremos alguns enunciados de três diferentes gerações, já que elas viveram momentos e modos diferentes de contato. Partiremos daqueles que foram produzidos pela geração mais velha, passando em seguida pelos da intermediária, chegando, finalmente, aos da geração mais jovem.

Vejamos alguns enunciados retirados do início de uma das entrevistas:

GV1a: “Não gosto de índio de jeito nenhum. Não gosto de índio, **nem** de cunhã, **nem** de Karajá. Eu **não** gosto de índio de jeito **nenhum**. “

Quase no final da entrevista, aparece, praticamente, a mesma formulação:

GV1a: “Eu **não** gosto de índio, **não** piso lá na aldeia. (...) Eu **não** gosto de índio de jeito nenhum. **Não** dou confiança a esses índio daí de jeito **nenhum**. Eles **não** presta também.”

Para ser possível compreender o funcionamento da negação presente nas seqüências discursivas, consideramos a possibilidade calculada de uma afirmação, assim como Indursky procedeu em *A Fala dos Quartéis e as outras vozes*. Desse modo, trabalhamos com a afirmativa não como um enunciado real, mas como um cálculo. Se praticarmos o procedimento parafrástico, próprio ao método da análise do discurso, veremos que essa diferença entre o enunciado real e a sua paráfrase indica para o jogo das FDs, onde entra em questão a relação de sentidos extremamente diferenciados.

GV1b: “Gosto de índio de todo e qualquer jeito. Gosto de índio, de cunhã, de Karajá. Gosto de índio de todo jeito. (...) gosto de índio vou (piso) lá na aldeia (...) Gosto de índio de todo e qualquer jeito. Dou confiança a esses índio. Eles presta também”.

Depois de colocar a seqüência discursiva com a negação (GV1a) em correlação com a afirmativa (GV1b), podemos perceber que esse sujeito estabelece uma relação de confronto e de refutação com a FD1. O sujeito de D2 (discurso excludente) nega aquilo que é afirmado em D1 (discurso inclusivo). E, como diz Indursky (1997:222), ao proceder assim, “interioriza, pelo viés do discurso transverso³⁶, o discurso do outro, para refutá-lo.”

Como tudo o que está no texto é importante para se pensar a discursividade, com certeza o fato de esse enunciado apresentar em sua superfície lingüística tantos

³⁶ Pêcheux coloca que o discurso transverso “remete àquilo que, classicamente, é designado por metonímia, enquanto relação da parte com o todo, da causa com o efeito, do sintoma com o que ele designa, etc.” (1995: 166)

marcadores (“não” e “nem”) é significativo. Essa repetição é uma materialidade que está produzindo efeito.

Se observarmos atentamente, veremos que esses marcadores incidem sobre enunciados pré-construídos afetados por FD1. Porém, não há divisão do enunciado, visto ter somente a posição de sujeito de D1 inscrita pelo viés do discurso transversal, e que é refutada pelo sujeito de D2 (discurso excludente).

Quando falamos “eu não gosto de índio” nos remetemos a uma memória em que há tanto a possibilidade de gostar de índio como a de não gostar. Porém, quando acrescentamos “de jeito nenhum” , apontamos para um futuro que não contempla a possibilidade de vir a gostar de índio. Não há esta hipótese, mesmo que ele, o índio, fique mais parecido com o não índio.

Vejamos este outro enunciado produzido por um ex-professor (GV.2), que também representa a geração mais velha de Luciara.

Quando, durante a entrevista, ia responder a uma pergunta, ele iniciava constantemente com o “não...”, embora logo depois fizesse uma afirmação.

O senhor tinha algum aluno Karajá?

(GV.2) “**Não...** lecionava sim. Tinha uma turma de caboclo, de Karajá.”

Como o senhor vê o relacionamento entre os Karajá e os não Karajá? Como vê esse convívio, esse contato?

(GV.2) “**Não...**Eu lecionava do jeitinho que eu lecionava para os cristão.”

Perguntamos novamente sobre o relacionamento entre os Karajá e os não Karajá.

(GV.2) “Não... tudo uma coisa só... (ele vai abaixando a voz, ficando impossível a compreensão do que está dizendo)

Esse “não” antecedendo todo enunciado afirmativo também está funcionando como um “vestígio”³⁷ da relação do discurso com a memória”. Esse “não” introduz um discurso liberal em que se afirma tratar o índio como igual, apagando a diferença que é constitutiva. E isso “já é um mecanismo de apagamento”.³⁸

Provavelmente seja o lugar social que esse professor ocupa que faz com que apresente uma modalidade negativa em suas seqüências discursivas distinta daquelas que são produzidas por outras pessoas da mesma geração.

Percebemos que há no dizer desse sujeito alguma coisa “emprestada” de outro lugar que não conseguíamos compreender. Mas, o fato de esse sujeito mobilizar um marcador de negação para anteceder as suas seqüências discursivas possivelmente seja efeito de sua ilusão de estar “negando” uma determinada regionalização de sentidos, ou seja, negando o discurso que exclui o índio. Digamos que esse “não” é alusivo, pois, como dissemos, ele remete ao interdiscurso, à memória discursiva.

³⁷ E. Orlandi opta por denominar assim essa noção. A partir dos vestígios, “pelo jogo de interpretação, nós observamos como o sujeito está ancorado, está embreado em um discurso e não outro, em uma formação discursiva e não em outra, produzindo este texto e não aquele.” (In Mimeo: “Ponto final: pontuação, interdiscurso, incompletude”, p. 5)

³⁸ Cf. Orlandi, 1990: 58.

J. Authier considera que a alusão entra no âmbito da heterogeneidade enunciativa, fazendo parte da *não-coincidência do dizer*.³⁹ Segundo esta autora, é uma forma de heterogeneidade não marcada e se encontra entre o que é constituição e o que é representação da fala do outro. É complicado esse processo, pois ao mesmo tempo em que esta construção se distingue do mesmo na cadeia discursiva, ela coincide com outro discurso, produzido num outro lugar e/ou momento – o alhures. Desse modo, podemos dizer que a alusão não se reduz a um fenômeno da língua, pois é um fenômeno inteiramente discursivo.

Observemos a continuidade que esse sujeito dá ao seu próprio texto:

GV.2: “Eu não digo nada disso não, que o caboclo a vida deles é aquela mesmo. O ritmo deles é aquele. Nós achamos que hoje já tá melhor, porque eles já veste roupa, já andam direitinho, até vereador já são...”

Ele posiciona-se assim para que fique preservada a fachada de que pensa e age diferentemente dos demais luciarenses. Nesse movimento enunciativo, negando a própria afirmação, nega o *lugar* em que está afirmando.

Durante a entrevista, além da negação, observamos outras maneiras de resistir à discussão sobre o índio Karajá como, por exemplo, a “forma fugidia” de se falar através dos desvios. Parece-nos que, nesse texto, os desvios funcionam como um modo de silenciar o sujeito Karajá na história de Luciara. Podemos perceber que isso se dá através de um jogo de linguagem em que o Karajá desaparece e, ao mesmo tempo,

³⁹ J. Authier-Revuz abordou esse ponto em sua apresentação sobre o tema “Heterogeneidade da Linguagem”, no I Encontro Nacional *Linguagem, História, Cultura*, em Cáceres-MT, fev/2000.

há uma dominância do eu-locutor que, não conseguindo falar de X, desvia e acaba voltando para si mesmo: *eu, eu, eu...*

Mas, quanto menos ele fala sobre o índio Karajá, mais está falando, porque esse silêncio significa. Há um sentido no silêncio (Orlandi, 1995:12). Muitas vezes, sentido que se quer evitar, que se quer apagar: sentido indesejável.

Podemos também mobilizar aqui a noção de antecipação, constitutiva do discurso. O sujeito experimenta o lugar do outro pelo seu imaginário, ou seja, a antecipação do que eu, entrevistadora, penso (sabia que, como ele, era professora) fez com que formulasse dessa e não de outra maneira, pois o locutor é constituído pelo ouvinte, e vice-versa. Como se sabe, na teoria da Análise de Discurso, a relação locutor-ouvinte é sempre pensada, dentro das condições de produção do discurso. Em outras palavras, a relação de interlocução é *constitutiva* do discurso. Temos um complexo processo de constituição desses sujeitos e de produção de sentidos, no funcionamento da linguagem.

Por outro lado, há sentidos que censuramos em nós mesmos, e isso torna ainda mais compreensível a sua postura. Seria anti-ético demonstrar aversão a índio, porque, como professor, ele ocupa um determinado lugar social. Este, também, é um mecanismo de efeito de sentido, pois, quando ocupamos o lugar de professor, falamos com o “tom”⁴⁰ de um professor. É a voz do professor sendo falada por nós.

Também é possível percebermos que há diferença entre a negação presente nos enunciados produzidos por este ex-professor e a modalidade produzida

⁴⁰ D. Maingueneau discute sobre o “tom” em *Novas Tendências em Análise de Discurso*, 1989: 45-50.

por outras pessoas dessa mesma geração. Isso faz com que pensemos no jogo de imagens que estão envolvidas nesses dizeres.

Em seu livro *sobre silêncio*, Orlandi (1993) distingue formas de silêncio. O *silêncio fundador* que existe nas palavras, que significa o não-dito necessariamente excluído; e a *política do silêncio*, que se subdivide em silêncio *constitutivo* e *local*. O *constitutivo* é o que nos indica que, para dizer, é preciso não dizer, ou seja, para dizer uma palavra é preciso “silenciar” outras; e silêncio *local* se refere à censura, àquilo que é proibido dizer em uma certa conjuntura.

Desse modo, observando os enunciados produzidos por ele, percebemos uma restrição ao seu dizer, que se manifesta no *não* que antecede o que irá afirmar. Enquanto que, para os outros entrevistados, é “natural” não gostar de índio e, afirmar isso, não implica em “constrangimento” algum, para esse sujeito, há uma dificuldade enorme em falar de índio Karajá, porque

“há uma relação entre o já-dito e o que se está dizendo, que é a que existe entre o interdiscurso e o intradiscurso ou, em outras palavras, entre a constituição do sentido e sua formulação” (Orlandi, 1999: 32).

A posição dele está “em jogo” e, na questão da argumentação, isso aparece, pois o “não” é como se ele fosse obrigado a “cortar” uma discursividade e tivesse que ir para outra.

Nesse ponto, também buscamos compreender a forma lingüística que parece situar o desejo de não se falar mais no assunto. Apresenta-se logo no início da entrevista e se repete em seu fecho, no seguinte enunciado:

"É só o que eu posso contar pra senhora.

(...)É só isso que tenho pra dizer pra você"

Podemos notar uma maneira de falar sobre a restrição ao seu dizer, o funcionamento da censura: "não posso falar além disso", "existem outros sentidos que não podem aparecer", ou ainda, "esses são os sentidos permitidos nessa sociedade". Assim, o que observamos nesse enunciado é a maneira como o enunciador faz referência a sua possibilidade de dizer.

Com o emprego do auxiliar modal *poder* no indicativo, ele apresenta uma espécie de avaliação sobre as palavras utilizadas em relação ao referente – índio Karajá. Inscreve-se no espaço do que lhe é permitido dizer e fala sobre essa inscrição. Esse comentário que o enunciador faz a respeito do seu próprio dizer é o que J. Authier (1998: 54) trata por *comentário metaenunciativo*.

Dessa forma, silencia-se o conflito entre índio e não índio. Silencia-se sobre a luta armada, a morte, a disputa pela terra.

Nos enunciados produzidos por pessoas que representam a *geração intermediária*, percebemos que a negação funciona de maneira semelhante à da geração mais velha:

GLa: "**Não** são trem da gente confiar"

"Eles **não** trazem nada de bom **não**".

Procedendo do mesmo modo, formularemos uma seqüência afirmativa correlata a essa que contém a negação.

GI.b: São pessoas confiáveis que trazem coisas positivas
para nós não-índios .

A exemplo do que ocorre no enunciado **GV.1a**, o funcionamento da negação também está incidindo sobre aquilo que não pode ser dito no interior da FD2, ou seja, essa modalidade de negação está incidindo sobre um discurso determinado por uma FD antagônica. Segundo Indursky, esse funcionamento transforma o discurso do outro em seu contrário e como tal o incorpora (1997:217). Em nosso caso, é um tipo de negação que estabelece uma fronteira entre o discurso que exclui o índio (D2) e o discurso que o inclui. Pois, aquilo que é possível ser dito pelo sujeito da FD2 (excludente) é impossível para o de FD1 (inclusiva), constituindo, desse modo, aquilo que ficará recalcado.

Há uma observação relevante a se fazer em outro enunciado produzido por essa mesma geração.

GI.a: “**Não** devemos discriminá-los mas **não** tenho crédito
neles, são agressivos.”

Para nos ajudar a compreender essa construção, recorreremos a Maingueneau (1989:120):

“Um enunciado de uma formação discursiva pode, pois, ser lido em seu ‘direito’ e em seu ‘avesso’: em uma face, significa que pertence a seu próprio discurso, na outra, marca a distância constitutiva que o separa de um ou vários discursos.(...) Dizer que a interdiscursividade é constitutiva é também dizer que um discurso não nasce, como geralmente é pretendido, de algum retorno às próprias coisas, ao bom senso, etc., mas de um trabalho sobre outros discursos.”

Tomando o procedimento anterior como base, ou seja, passando à correlata afirmativa, temos:

GL.b: “Devemos discriminá-los, mas tenho crédito neles, (porque) são dóceis, mansos”.

Nesse enunciado temos o exemplar de uma modalidade mista de negação. Um enunciado que, podemos dizer, é dividido. Uma coordenação adversativa seguida de um enunciado explicativo, também coordenado. A primeira negação é do tipo interna, pois incide sobre o que não pode ser dito no interior da FD2. Na seqüência, mobiliza a negação externa, remetendo a uma FD distinta da sua para, depois, redirecioná-la no sentido da sua própria FD. Primeiro coloca “não devemos discriminá-los”, mas a continuidade tem o sentido de “mas devemos discriminá-los”. Primeiro nega a possibilidade de discriminação, depois a confirma, praticando-a.

Na Análise de Discurso, considera-se que o discurso materializa a ideologia. O discurso é assim o lugar teórico em que se pode observar a relação da língua com a ideologia. Perfeito! O que percebemos nos enunciados analisados é que ocorre justamente isso: a materialização da ideologia. Quando se fala em índios “agressivos”,

como no enunciado real, e/ou índios “mansos, dóceis” como na paráfrase, “racionaliza-se o apagamento”. Como diz Orlandi (1990:61), “a sociedade sempre encontrou formas de categorizações ‘legítimas’ para poder exercer seu poder de exclusão”.

Em alguns enunciados de alunos do período noturno, observamos semelhanças àqueles produzidos pelas gerações intermediária e mais velha. O que faz a diferença é a modalização de intensidade, além da negativa:

GJ.N: “Não gosto muito de índios. Eles não são muito confiáveis.”

Observemos a sua correlata afirmativa:

“Gosto muito de índios. Eles são muito confiáveis.”

Com o procedimento que estamos utilizando, de pressupormos uma afirmativa, é impossível ficarmos indiferentes à modalização que é mobilizada na enunciação. Não que seja impossível de ocorrer esta formulação, mas temos que convir que ela soa, no mínimo, de modo estranho. Na nossa sociedade ocidental cristã, é mais provável que seja tomada como uma ironia. E isso é ainda mais evidente quando o trocamos por “gosto muito de brancos, eles são muito confiáveis”. Podemos perceber o seu efeito ideológico.

Assim, a modalização (muito) assinala que temos uma construção diferente das demais. Por um lado, se faz presente a modalidade externa de negação, em que

nega aquilo que é afirmado em D1: “gosto de índios”, o que o torna semelhante aos enunciados produzidos pelas gerações mais velha e intermediária.

Por outro lado, percebemos a litotes, figura que, segundo Guimarães, “é um recurso de linguagem que consiste em dizer menos do que realmente se quer dizer”⁴¹. Melhor dizendo, na posição em que se encontra esse aluno não seria interessante sustentar explicitamente o seu “não gostar de índio”. Há uma interdição ao seu dizer que provoca a utilização deste recurso.

Daí ser possível dizer que temos uma construção mista porque, ao mesmo tempo em que apresenta semelhança às seqüências das gerações mais velhas e intermediárias, quando diz que “não gosta de índio”, também apresenta semelhança ao dizer da geração mais jovem do período matutino, quando busca amenizar o seu “não gostar de índio”.

Mesmo assim, podemos perceber que esse grupo de alunos não foi tocado o suficiente por um outro discurso para que esteja à vontade para dizer que “gosta de índio”.

Em outros termos, essa seqüência discursiva diferenciada é efeito da posição em que esse sujeito se encontra, que também é diferenciada, pois não está na posição de seus pais e avós, que não tiveram acesso à escolarização, nem está na posição dos alunos que já tiveram acesso a discussões em relação à questão indígena do município e num contexto mais amplo. Entretanto, é inútil essa luta do sujeito para apagar as marcas que são deixadas por estar inscrito na formação discursiva em que está.

⁴¹ GUIMARÃES, E. “A litotes: uma abordagem conversacional”, Anais III, GEL, 1980.

Como veremos a seguir, há um outro tipo de funcionamento da negação, nos enunciados produzidos pelos alunos do período matutino que também representam a geração mais jovem.

Vejamos:

GJ.M: “Os índios **não** são sebosos”

“Os índios **não** são nojentos”

Por que aparece a negação? Porque para um sujeito afetado pela FD2 (excludente) não é possível a afirmação “os índios são limpos”.

Formulando a sequência afirmativa correlata, temos:

GJ.Mb: “Os índios são sebosos.

Os índios são nojentos.”

Observando os enunciados acima, resultado de nosso procedimento de pressupor uma afirmativa, percebemos, no interior dessas sequências, *pré-construídos*⁴² que produzem um efeito de sentido que nos possibilita identificá-los como afetados pela FD2. Porque para uma FD diferente não haveria a necessidade dessa referência, quando se fala em índio Karajá. Essa referência indica que o sujeito mobiliza o discurso da higiene, em que os padrões europeus são os considerados adequados. Então, o fato de, na memória, estar inscrito que “índio é sebo”, “índio é nojento” faz com que os alunos não consigam argumentar diferente, apesar de terem a intenção, porque “as intenções são produtos de processos de significação aos quais o

⁴² Para Pêcheux (1995: 164), o “ ‘ pré-construído’ corresponde ao ‘sempre-já-aí’ da interpelação ideológica que fornece-impõe a ‘realidade’ e seu ‘sentido’ sob a forma da universalidade (o ‘mundo das coisas’) ”.

sujeito não tem acesso direto”⁴³ e a formação discursiva em que eles se encontram determina que digam dessa maneira.

Outra vez trazemos à tona a questão do jogo de imagens. Como são alunos que sabem a imagem de índio que o professor tem, sentem-se incomodados de repetirem o que ouvem. Há uma tentativa de negar o discurso predominante, mas só que, ao negar, eles terminam reafirmando, pois os “próprios argumentos são produtos dos discursos vigentes, historicamente determinados”⁴⁴.

Voltando à questão da negação, é preciso dizer que é através da denegação que o sujeito “diz, sem de fato dizer, apresentando-se dividido entre seu desejo de dizer e sua necessidade de recalcar”.⁴⁵

Tratando-se do discurso pedagógico isto fica bastante visível, se pensarmos que este, como diz Orlandi, é um discurso autoritário por excelência: “a estratégia, a posição final aparece como o *esmagamento* do outro. Nesse sentido, poderíamos dizer que **A** ensina **B** = **A** influencia **B**”. Há uma imposição ao aluno para que repita a imagem que o professor tem do referente. Daí a “necessidade” de ele recalcar a imagem que tem de índio Karajá e a denegação (ou negação interna) aparecer como uma possibilidade de expressar aquilo que o professor poderia censurar, sem ter de entrar em confronto.

Esse sujeito é afetado por uma formação discursiva que, mais do que lhe permitir, determina que ele deve dizer “índio é seboso”, mas não o diz. Por causa da relação pedagógica não pode formular esse enunciado e “isso permanece recalcado

⁴³ ORLANDI, “Discurso e Argumentação: um observatório do político”, p. 78, 1998.

⁴⁴ Ibidem, p.78.

⁴⁵ Cf. Indursky, p.118, 1990.

na FD, manifestando-se em seu discurso apenas através da modalidade negativa”⁴⁶. Assim percebemos que faz parte do discurso pedagógico, além da normatividade da língua, uma normatividade ideológica. Ou seja, além da correção em relação à língua – o *como* se deve dizer, se determina uma correção em relação ao discursivo – o *que* se deve (ou não) dizer.

Os entrevistados e os alunos, enfim os sujeitos, não têm domínio do seu dizer, embora tenham essa ilusão. Nesse ponto, segundo o que consideramos no discurso, há uma parte do dizer inacessível ao sujeito, e que fala em sua fala. Mais ainda, o sujeito toma como suas as palavras da voz anônima produzida pelo interdiscurso (memória discursiva), como diria Courtine (*La Toque de Clémentis*⁴⁷).

E, assim, um sentido para Karajá: índio sujo, índio preguiçoso, índio de quem não gostamos porque é diferente de nós...

Essa discussão leva-nos a pensar na maneira como os dizeres das diferentes gerações de moradores de Luciara-MT estão produzindo determinados “efeitos de memória” que remetem ao *interdiscurso*. Desse modo, percebemos que o texto analisado é um exemplar de discurso, e é um estado discursivo de um processo bem mais amplo, iniciado há mais de 500 anos. Pois, como diz Orlandi:

“o discurso das descobertas é um discurso que domina a nossa existência como brasileiros, quer dizer, ele se estende ao longo de toda a nossa história, produzindo e absorvendo sentidos.”⁴⁸

⁴⁶ Ibidem. 120.

⁴⁷ COURTINE, J. P. “O chapéu de Clémentis. Observações sobre a memória e o esquecimento na enunciação do discurso político”, 1999:19.

Depois de buscar explicitar o funcionamento das diferentes modalidades da negação enquanto discurso, e antes das considerações finais, vejamos, no quadro a seguir, as seqüências discursivas que foram analisadas neste capítulo, a fim de ter uma melhor visibilidade e, logo, uma compreensão melhor do processo de (re)produção de sentidos. Este jeito de ler os dizeres, sobre o índio Karajá, produzidos pelas diferentes gerações de Luciara nos possibilita perceber como este povo está produzindo sentidos historicamente.

IV.1. Pelo viés da negação...

Algumas considerações

Quando observamos a negação nos enunciados das diferentes gerações, percebemos que, atrás dela, está a história de contato e de processos de significação que são postos em funcionamento.

Como dissemos anteriormente, o que produz modalidades diferentes de negação é o jogo de imagens que aí está envolvido. Nos enunciados das pessoas da geração mais velha e intermediária, a negação externa é mobilizada, porque elas não estão sendo tocadas pela imagem que o seu interlocutor faz do referente, enquanto que os enunciadores da geração mais jovem são tocados por essa imagem..

⁴⁸ ORLANDI, E. *Terra à vista*, p. 14, 1990.

Assim, nos enunciados produzidos pelas pessoas da geração mais velha, o tipo de negação é efeito de o jogo de imagens ser constitutivo do discurso. Talvez seja um vestígio de que elas esperam expressar a aversão a índio Karajá, porque delas já se espera isso.

Os sujeitos dessa geração praticamente não tiveram acesso à escolarização e isso consideramos como uma das condições de produção desse discurso que contribui para que haja um “não gostar de índio” escancarado, daí não haver a necessidade da denegação.

Também o fato de o ex-professor utilizar outro tipo de negação está relacionado à questão de imagem que faz de si mesmo, a imagem que faz da imagem que seu interlocutor (também professor) tem do referente, índio Karajá, pois, de acordo com E. Orlandi, “argumentar é prever, tomado pelo jogo de imagens”⁴⁹. Por outro lado, este fato também está ligado à censura que “pode ser compreendida como a interdição da inscrição do sujeito em formações discursivas determinadas”⁵⁰.

A denegação que se manifesta nos enunciados dos alunos da geração mais jovem pode ser relacionada ao espaço pedagógico que não lhes possibilita expressar determinados elementos. Como eles não podem formulá-los aparecem em seu discurso através da denegação. Por essa razão, tanta ocorrência de denegação discursiva, tipo de formulação em que o “sujeito nega o que pode dizer”⁵¹. Aquilo que ele recalca é autorizado à sua FD, mas ele não deseja que se produza o efeito de sentido que se

⁴⁹ Op. cit., 78, 1998.

⁵⁰ ORLANDI, Eni. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*, p.78, 1993.

⁵¹ Cf. Indursky, p. 187, 1997.

produziria caso dissesse “o índio é seboso”. Esta construção prejudicaria a imagem de aluno que se “espera”. Um aluno numa posição distinta daquela dos colonizadores.

Pode parecer “natural” que a negação constitua o discurso sobre o índio Karajá, mas, historicamente, podemos dizer que encontramos todo um processo discursivo marcado pela produção de sentidos que apagam o índio, que os colocou no silêncio.

O processo de materialização da ideologia fica visível nos enunciados produzidos pelas diferentes gerações de Luciara, visível o suficiente para que nos possibilite dizer que pertencem a uma mesma formação discursiva: a FD2. As pequenas diferenças não são suficientes para que se estabeleça uma outra formação.

Nesse ponto, é necessário lembrar que, por um lado, os sentidos não são fixados para sempre e eternamente e, por outro, têm algo que os liga, não estão soltos nem podem ser quaisquer uns, pois, conforme Orlandi, os sujeitos e os sentidos mudam e/ou se mantêm pela mesma razão: são históricos.

Tal como dissemos, na introdução deste capítulo, o funcionamento da negação em nosso *corpus* se dá diferentemente do trabalho de Indursky. Isso acontece porque temos condições de produção distintas. Enquanto no dela há um corte político, no nosso há implicações étnicas e culturais. Temos diferentes modalidades de exclusão que acontecem diferentemente na história.

Embora nossos trabalhos tenham sido igualmente fundamentados na Teoria da Análise de Discurso, embora tenhamos trabalhado a denegação, fica evidente que os nossos dispositivos analíticos foram diferentes daqueles que essa autora utilizou,

pois enquanto analisamos os discursos produzidos por três gerações sobre o índio Karajá, ela analisou o funcionamento do discurso dos presidentes no regime militar.

Isso serve para ilustrar o fato de que o dispositivo analítico é definido pela questão formulada por cada analista, pela natureza do material analisado e pela finalidade da análise. Assim, segundo Orlandi (1999:27), “o dispositivo teórico é o mesmo, mas os dispositivos analíticos não”. E, o fato de termos materiais de análise diferentes, também diferente a questão que formulamos fez com que em nosso trabalho mobilizássemos conceitos distintos daqueles que foram mobilizados por Indursky ou que poderiam ser por quaisquer outros analistas.

Para a Análise de Discurso, interessam as marcas lingüísticas investidas na história e, sendo assim, os recortes analisados permitem-nos compreender os sentidos de índio Karajá que ali estão sendo produzidos.

Desse modo, podemos dizer que as diferentes modalidades de negação são efeitos das formas de relação que os sujeitos têm com a própria FD (FD2). Mesmo percebendo que há diferentes tipos de negação nos enunciados produzidos, a formação ideológica é a mesma. O fato de haver uma identificação ideológica não garante que tenham os mesmos posicionamentos. Em outras palavras, “a materialidade das formações discursivas não se reduz à materialidade das seqüências discursivas” (Henry, 1990:61).

Numa leitura descuidada, superficial, os enunciados produzidos pela geração mais jovem parecem remeter à FD1 e não à FD2, como de fato são. E isso se dá porque produzem uma negação que não incide tão somente sobre o discurso do outro,

mas que incide sobre o pré-construído do próprio discurso: "o índio é seboso; o índio é nojento".

Outro ponto de nossa reflexão a ser levado em conta é que, quando acontecerem mudanças nas condições de produção, estas se manifestarão na prática discursiva. Por quê? Porque transformações na FD são determinadas por mudanças nas condições de produção. Havendo mudanças nas condições de produção e, conseqüentemente, no interior das FDs, aparecerão alguns "vestígios" desse processo.

Courtine afirma que "as fronteiras de uma FD são fundamentalmente instáveis"⁵². E a instabilidade se dá em "função da luta ideológica, das transformações da conjuntura histórica de uma formação social dada". Queremos dizer com isso que a conjuntura vivida em Luciara atualmente é distinta da conjuntura anterior; os interlocutores também são outros e aquilo que era permitido ser dito, hoje não é mais, sofre censura; e o que antigamente estava interdito, hoje não está mais. Afinal, são momentos históricos diferentes. Temos diferentes gerações convivendo num mesmo lugar, num mesmo momento, mas vivendo distintas temporalidades de experiência. Com certeza, é muito diferente conviver apenas com os colonizadores de Luciara do que conviver também com pessoas que discutem o próprio processo de colonização, pessoas com um olhar de estranhamento sobre os sentidos predominantes.

As diferentes maneiras de negar o discurso do outro indicam que houve mudanças na conjuntura social e estas alteraram o dizível de FD2, porque existem outros discursos em circulação que, praticamente, não existiam, como, por exemplo, o discurso pedagógico que veio constituir também o discurso sobre o índio Karajá.

⁵² Courtine, 1981:49.

Dito de outro modo, embora no nível da formulação irrompam algumas diferenças, ainda não há deslocamentos no nível da constituição que façam emergir um novo sentido para índio Karajá, mas isso não significa dizer que o nosso papel de educadores mereça ser esquecido, que desistamos de interferir na imagem que os alunos têm de índio, que não busquemos compreender o processo de constituição dos sentidos de índio Karajá. Acreditamos sim que podemos criar um espaço de elaboração de outros sentidos, porque a escola é um lugar de linguagem, um lugar de interpretação.

SEQÜÊNCIAS DISCURSIVAS CONSTITUÍDAS PELA NEGAÇÃO

GERAÇÃO MAIS VELHA (GV)	GERAÇÃO INTERMEDIÁRIA (GI)	GERAÇÃO MAIS JOVEM Alunos do período noturno (GJN)	GERAÇÃO MAIS JOVEM Alunos do período matutino (GJM)
“Não gosto de índio de jeito nenhum. Não gosto de índio, nem de cunhã, nem de Karajá. Eu não gosto de índio de jeito nenhum.”	“Não devemos discriminá-los mas não tenho crédito neles, são agressivos.”	“Não gosto <u> muito </u> de índios. Eles não são <u> muito </u> confiáveis.”	“Os índios não são sebosos” “Os índios não são nojentos”
“Não... Lecionava sim...” “Não... Eu lecionava do jeitinho que eu lecionava para os cristão.”			

Capítulo V

Outros vestígios na superfície lingüística

O modo de dizer não é indiferente aos sentidos.

Orlandi:1999,35

Ao iniciarmos este capítulo, queremos retomar o fato de que, na perspectiva em que nos encontramos, consideramos os dizeres como efeitos de sentidos produzidos em determinadas condições. Efeitos que, de alguma forma, se apresentam no *modo como* se diz. Daí a possibilidade de apreendê-los, ao buscarmos a compreensão dos sentidos que estão sendo produzidos naquele espaço. Eles deixam vestígios.

Nesta perspectiva, praticaremos a análise para explicitar o funcionamento do discurso sobre o índio Karajá, considerando a relação da língua com a historicidade. Queremos compreender os gestos que estão se dando, perguntando-

nos se aquilo que percebemos nas formulações são ou não sintomas de movimento, de deslocamento, de deslize...

Buscaremos, nessa etapa, analisar os *enunciados divididos* e a *comparação*, vestígios presentes na superfície lingüística. Apesar de estarmos metodologicamente subdividindo em partes este capítulo, na verdade, não há uma separação estanque desses vestígios, porque pode ocorrer a comparação num enunciado dividido.

Nesse ponto, relembremos que o dizer não é propriedade de alguém em especial, porque as palavras significam pela história e pela língua. E, esses enunciados produzidos em determinadas condições de produção têm sentido porque eles já faziam sentido antes disso. Isso significa que a formulação - presente - é determinada pela relação estabelecida com o interdiscurso - memória do dizer.

Com isso, caem por terra a ilusão de haver um sujeito todo poderoso que é capaz de criar sentidos e a ilusão de dizer coisas que signifiquem tão somente o que se desejar. Dissemos “caem por terra ilusões” ao falarmos como estudiosos da linguagem, porque, para o sujeito falante, elas são necessárias para que a linguagem nele funcione e para que ele produza sentido. São ilusões causadas por dois *esquecimentos*⁵³. O chamado esquecimento nº 1, esquecimento ideológico, resultante do modo pelo qual a ideologia nos afeta e que produz a ilusão de sermos fonte do que dizemos. E o esquecimento nº 2, que é da ordem da enunciação. Ele é quem produz a ilusão referencial que nos faz acreditar que há uma relação natural e direta entre pensamento, linguagem e o mundo.

⁵³ Cf. 1999: 35.

Desse modo, recorremos a Orlandi quando fala sobre a análise de discurso *que inclui o sujeito, ao mesmo tempo em que o des-centra, isto é, não o considera fonte e responsável do sentido que produz, embora o considere como parte desse processo de produção*⁵⁴.

V.1. Enunciados Divididos

Os enunciados divididos são muito freqüentes no nosso material de análise. Percebemos que, no funcionamento das seqüências, há alguns recursos que assinalam a ruptura no discurso: o “mas”; o “só que”, o “e”, diferentes designações... O nosso propósito é analisar os *gestos de interpretação* inscritos nesta materialidade, considerando que são eles que realizam a relação do sujeito com a língua, com a história, com os sentidos⁵⁵.

Assim, olharemos para as marcas de enunciado dividido como pistas que poderão nos apontar os sentidos produzidos. Sentidos que têm relação não só com o que é dito naquele lugar, mas em outros. Sentidos que têm relação com o que não é dito, com o que poderia ter sido dito, com o que hoje não está sendo dito e que, talvez, durante algum tempo ainda não esteja.

⁵⁴ Cf. 1990:29.

V.1.1. Alguns pontos sobre o funcionamento do “mas” e do “só que=mas”

Em *Texto e Argumentação* (1987), E. Guimarães discute a possibilidade de tomarmos separadamente as orações em que ocorre o operador argumentativo *mas*. Haveria uma divisão para dois locutores, um para cada oração. Por outro lado, em seu livro *Os Limites do Sentido* (1995), retoma os estudos feitos por Ducrot sobre a escala argumentativa, em que esta é definida como o conjunto de argumentos (P, P') para uma conclusão r , em que P' é sempre mais forte que P .

Em sua teoria da polifonia, O. Ducrot (1984) descreve o funcionamento da enunciação em que o locutor se apresenta como o responsável pela enunciação e os enunciadores representam perspectivas com as quais nem sempre o locutor se identifica.

Sob o ponto de vista da semântica da enunciação que considera as escalas argumentativas, Guimarães coloca a hipótese de que haja uma polifonia da enunciação nos recortes em que aparece o “mas”. Haveria dois enunciadores ($e1$ e $e0$). O $e1$ seria o responsável pela perspectiva que prevalece, aquela que dá direção à progressão textual: o $e0$, responsável pela outra perspectiva, aquela que não prevalece. Isso serviria para caracterizar o sentido do jogo de direções argumentativas.

⁵⁵ Lemos em Orlandi (1999:47) que o gesto de interpretação é a marca de subjetivação e, ao mesmo tempo, o traço da língua com a exterioridade: não há discurso sem sujeito. E não há sujeito sem ideologia.

Na Análise de Discurso há um deslocamento no modo de compreender o funcionamento do *mas*, pois, segundo *Guimarães, para Ducrot a relação de argumentação estaria na própria língua*. Enquanto que, numa perspectiva discursiva, compreendemos a argumentação como determinada pelo interdiscurso e nele sustentada.

O texto “Ponto final: pontuação, interdiscurso, incompletude”, de E. Orlandi (1999), possibilitou-nos avançar na reflexão sobre o funcionamento dos operadores argumentativos que marcam divisão nos enunciados que compõem nosso material de análise, à medida em que percebemos que há algumas semelhanças em seus funcionamentos. Por exemplo, ambos, a pontuação e os operadores considerados, apontam no texto uma divisão de sentidos e dos sujeitos, separando formações discursivas na superfície textual e distribuindo diferentes posições de sujeito. Ao ser um lugar em que a relação com o outro se mostra com evidência, também é um vestígio da alteridade; além disso, sinaliza a relação da memória com o discurso.

V.1.2. A Análise

Iniciemos nossa análise trazendo uma breve, mas necessária discussão sobre o *mecanismo de antecipação*, para que contribua na reflexão que nos propusemos a fazer.

Orlandi (1998), coloca a *antecipação*, junto à noção de esquecimento ligada ao interdiscurso, como uma das noções básicas do mecanismo da argumentação.

Sendo assim, a antecipação do que o outro vai pensar constitui o discurso, ou seja, o sujeito dirá de determinada maneira e não de outra, caso queira produzir determinado efeito e não outro em seu interlocutor. Isso não significa dizer que a posição do locutor seja menos importante, pois o papel de ambos, locutor e interlocutor, são constitutivos das condições de produção do discurso.

Vale dizer que a antecipação se sustenta no funcionamento das formações imaginárias que, por sua vez, estão ligadas às posições-sujeito. Retomamos Orlandi (*idem*) que coloca:

“A antecipação pode dizer respeito à variável locutor, interlocutor ou objeto (referente) do discurso. (...) A dominância de um tipo de variável em termos de imagem é que vai determinar os usos argumentativos do locutor.”⁵⁶

Relacionando essa afirmação com as seqüências discursivas que nos propusemos a analisar, podemos dizer que, dependendo da posição-sujeito de que enuncia, há dominância de uma determinada imagem. Em alguns casos, a imagem que o locutor faz de si mesmo, ou a que ele faz de seu ouvinte, ou a imagem que o locutor faz da imagem que o ouvinte faz do próprio locutor, ou, ainda, a imagem que o locutor faz da imagem que o ouvinte faz do referente. E, assim por diante... Por exemplo, a imagem que se faz dos alunos ou do ex-professor interfere de modo direto na própria configuração dos discursos produzidos.

Então, passemos a observar alguns enunciados divididos que as diferentes gerações estão produzindo. É necessário dizer que estaremos apresentando as

seqüências discursivas nesta ordem: GV, GI, GJN e GJM, a exemplo do que fizemos no capítulo anterior.

GV.: “Esses Karajá aí não fazem mal a ninguém. Não são trem da gente confiar esses bichos aí.”

Nesse enunciado, podemos perceber a divisão, embora não tenha um elemento coesivo, articulando as duas posições antagônicas. O sujeito desliza “naturalmente” de uma posição à outra. Através das designações, percebemos as diferentes posições discursivas: de “Karajá” o sujeito desliza para “trem” e, por último, para “bicho”. Ao primeiro argumento, pensamos que a conclusão será “eu gosto de índio”. No entanto, o segundo aponta para uma conclusão totalmente oposta, frustrando a expectativa criada pelo início do enunciado.

Em relação à direção da argumentação, poderíamos dizer que está partindo de um argumento favorável ao índio para um totalmente desfavorável. Há diferentes posições de sujeito, mas a que predomina é aquela que exclui o índio Karajá.

Quando estudamos o discurso, não é o autor que está criando. Ele fala de alguma coisa que já estava se falando na sociedade anteriormente. Sem esquecer que essas evidências são *cristalizações, produto naturalizado e só podem sê-lo pela relação da história com o poder*⁵⁷.

Desse modo, é interessante que busquemos na história o fato que aconteceu por volta do séc. XVI, em que o terceiro governador geral do Brasil, Mem

⁵⁶ Cf. p.127, 1996.

⁵⁷ Cf. Orlandi, 1990: 20.

de Sá, o mesmo que pediu que o rei português enviasse roupas para cobrir os índios, mandou que suas tropas colocassem fogo em *mais de 100 aldeias*, como forma de vingança porque alguns portugueses haviam sido atacados por índios do rio Paraguaçu. Eram consideradas normais essas atitudes, pois diziam que os índios não tinham alma. Foi indispensável que um papa proclamasse que índio também tinha alma para que fosse negado o “direito” de morte sobre ele. Raquel Teixeira ilustra essa passagem com um trecho de uma carta⁵⁸ enviada ao rei de Portugal, que dizia que *missões com estes bárbaros são escusadas, porque de humano só tem a forma, e quem disser outra coisa é engano conhecido.*⁵⁹

Nesse ponto, queremos dizer que colocar fogo em índio é fato do processo discursivo. Esse gesto está na memória. E isso faz com que ainda hoje, em nossa sociedade, seja possível tocar fogo em índio, como aconteceu com o índio Pataxó Galdino assassinado em Brasília, em 20/04/97.

A seguir, temos algumas seqüências produzidas pela geração intermediária:

GI.1: “São amigos, nunca fizeram nada, só que não são donos de tudo, só porque enterram os defuntos na terra são donos da terra?

O Karajá tem muito apoio do governo.”

GI.2: “São seres humanos, cultura diferente, só que não vendo fiado pra eles.”

GI.3: “Não devemos discriminá-los, mas não tenho crédito neles, são agressivos.”

⁵⁸ Carta expedida pela Câmara de Aguiras, no Ceará, em 1704.

⁵⁹ Raquel Teixeira. “A Temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus”, p.295, 1995.

Nesses enunciados, a divisão se processa *quase* que da mesma forma que na geração mais velha. *Quase*, porque se, por um lado, percebemos que o sujeito também parte do argumento favorável ao índio Karajá para depois passar ao desfavorável, por outro, esta passagem é marcada por operadores argumentativos e isso não observamos nos enunciados da outra geração.

Nesse espaço, em que discutimos enunciados produzidos por essa geração (intermediária), pensamos ser produtivo trazer seqüências que compõem uma entrevista⁶⁰ com pessoas da comunidade de Luciara, quando respondem a seguinte questão: Como você vê a demarcação da reserva indígena?

- É certo que os índios têm direito, mas atrapalhou muito o desenvolvimento do município. Deveriam viver na Ilha.
- Foi boa, mas ficou muito dentro do município. Poderia ter ficado mais longe.
- Trouxe prejuízo para o município, apesar de ser um direito deles.
- Pro índio foi bom, mas pra Luciara foi muito ruim, pois, onde a demarcação atingiu, tinha muitas pessoas que produziam.
- A demarcação indígena tem que existir só que tinha que haver outra área e não áreas em que há alguém produzindo e serem desapropriadas para se tornar área improdutiva, porque eles não produzem.
- Certa, pois é um direito deles, apesar de que prejudicou alguns produtores.

⁶⁰ Essa entrevista foi realizada por um acadêmicos do Curso de História, do Projeto de Licenciaturas Plenas Parceladas, da Universidade do Estado de Mato Grosso, em fevereiro de 1998.

Conforme o que colocamos no histórico, Luciara é rodeada por latifúndios e, conseqüentemente, falta *terra* para muitas famílias. Não se cogita uma reforma agrária e a revolta é contra a posse de terra pelos índios. Não se questiona que “essa terra tinha dono”, quando Lúcio Pereira Luz chegou com seus companheiros. Esses enunciados permitem que observemos a tendência que existe em repetir o discurso do colonizador.

É a ideologia que faz com que haja imposição a uma interpretação, é ela que faz com que a esses sujeitos pareça evidente que “índio não precisa de *terra*, pois é preguiçoso e nada produz”. É a ideologia que interpela o indivíduo em sujeito. Como coloca Pêcheux (1995:261):

“(...) a interpelação do indivíduo em sujeito de seu discurso se realiza pela identificação do sujeito com a formação discursiva que o domina, identificação na qual o sentido é produzido como evidência pelo sujeito e, simultaneamente, o sujeito é ‘produzido como causa de si’.”

Não pretendemos aqui discutir sobre o valor social do trabalho, mesmo assim chamamos a atenção para o que percebemos nesses enunciados. A posição-sujeito capitalista está aí bastante marcada: “aquilo que não gera lucro não tem valor algum.” E o sentido que atribuem para “produzir” é definido por esta perspectiva.

Duas formações discursivas se fazem presentes: uma que reconhece o direito do índio à terra e outra que não o faz. A disputa histórica pela terra está bastante forte nesses enunciados, fundamentada no modelo ocidental de propriedade individual.

Por um lado, em relação à orientação argumentativa, percebemos algo em comum nos enunciados produzidos pelas gerações mais velha e intermediária, em

que depois de haver a passagem para um argumento desfavorável ao índio não mais se retorna. Não há oscilação entre uma FD e outra. Mas, como diz Pêcheux (1991), “não há ritual sem falhas”. É possível irromper em novos sentidos.

Por outro lado, não podemos deixar de comentar sobre a particularidade do último enunciado que consta acima: “certa, pois é um direito, apesar de que prejudicou alguns produtores”. Enquanto a direção argumentativa nos demais enunciados é produzida de uma forma em que se parte do direito à terra (argumento mais frágil), para a negação deste direito (argumento predominante), neste enunciado percebemos que acontece o oposto. Isso ilustra o fato de que uma discursividade não se dá em blocos e de que o funcionamento da interpelação não é idêntico para os sujeitos de uma mesma geração nem sequer para o mesmo sujeito. E, assim, pode haver num mesmo texto uma dispersão de posições de sujeito. Não esquecendo, porém, que haverá um fecho, haverá uma posição dominante.

Para tentar compreender melhor o processo discursivo que ocorre nos recortes que constituem nosso objeto de estudo neste capítulo, trazemos em pauta a discussão sobre *interferências* no discurso⁶¹. Estas ocorrem nas situações em que a relação com as referências do outro não se mostram com indiferença no discurso, pelo contrário, começam a fazer sentido de uma maneira mais intensa para o sujeito. E, assim, *tocado pela presença do outro, ele se desconserta em seus parâmetros de representação, até então protegidos de maiores abalos.*⁶²

⁶¹ Maria Onice Payer desenvolve uma discussão bastante produtiva a esse respeito, em *Educação Popular e Linguagem* (1993). A leitura de seu livro contribuiu muito para a nossa compreensão desse processo.

⁶² Idem, p. 67.

O deslocamento de sentidos que ocorre permite-nos perceber diferenças na maneira como o sujeito *incorpora* ou se *apropria* de tais elementos.

Nas seguintes formas de interferência, encontram-se, de algum modo, marcas de ruptura no discurso em relação aos sentidos e ao sujeito. Mas, apesar dessa semelhança, existe diferença entre as duas formas:

- a) *na incorporação*: há uma maior divisão do sujeito em proveito da manutenção dos sentidos em seu status, suas formas e lugares de “origem”.
- b) *na apropriação*: encontra-se uma maior modificação dos sentidos, seu deslocamento em relação aos espaços e formas “anteriores” e “alheios”, em função de um alojamento do sujeito em sua tensão entre o conhecido (sua unidade) e o desconhecido (sua dispersão).

Com esses enunciados divididos é possível perceber claramente que temos uma memória já estabelecida dos sentidos, ou seja, temos o já-dito: “os índios não produzem”, “não são donos da terra”, “são agressivos”, “atrapalham o desenvolvimento”, “não são confiáveis”, “são bichos”... Mas, por outro lado, temos a produção de outros sentidos: “têm cultura diferente”, “são amigos”, “são humanos”...

Mudando o foco de nossa reflexão para os enunciados produzidos pela geração mais jovem, alunos do período noturno, também observamos uma predominância da trajetória em que o argumento positivo é anterior ao negativo.

Analisemos o enunciado a seguir:

GJN.2: “Eles são amigo (P)
mais são muito traiçoeiro (Q).”

Para compreendermos o que aí acontece, recorremos a Maingueneau⁶³ quando discute o funcionamento do *mas* argumentativo e explicita o movimento “P mas Q”. O autor coloca que em alguns estudos Ducrot considerava a “força argumentativa” deste conectivo e afirmava que o seu uso fazia o Q ser o argumento mais forte. No entanto, em seus estudos mais recentes, considera-se que o *mas* “não estabelece diretamente relação entre P e Q, apenas coloca P como ‘negligenciável’, derivando a força maior de Q”.⁶⁴

Se parafrasearmos esta formulação utilizando “embora”, que tem uma diretividade argumentativa oposta à do *mas*, teremos:

“Eles são *muito* traiçoeiro, embora sejam amigos.”

O sentido continua sendo o mesmo. Estando nessa posição ideológica pressupõe-se ser impossível a fidelidade sendo índio Karajá. O “negligenciável” é a amizade dos índios.

Podemos dizer que, neste mesmo enunciado, há o cruzamento de duas posições de sujeito. Numa, existe a possibilidade de se ter uma relação de amizade com o índio Karajá; outra, descarta-se esta possibilidade. O que sustenta a coesão desse enunciado, muito mais do que o conectivo, é o interdiscurso.

A maneira como o texto se desenvolve confirma isso. A conclusão de que “não se pode confiar em índio” fica ainda mais reforçada por ter havido a passagem pelo argumento primeiro, “eles são amigos”. A oposição colocada entre “amizade” e

⁶³ Cf. 1997, pp. 165-6.

“fidelidade”, em que esta última é um pressuposto da primeira, desconstrói totalmente a possibilidade de se confiar em índio.

Percebemos o funcionamento do “mas” articulando posições distintas, afirmando o caráter heterogêneo do discurso e criando um efeito de evidência ainda maior.

Dito de outro modo, na linearidade do discurso sobre o índio Karajá, podemos perceber a intervenção do interdiscurso se revelando como pré-construído: “os índios são traiçoeiros”.

A direção argumentativa da seguinte sequência é inversa a das anteriores, pois parte de um argumento desfavorável. Observemos:

GJN: “Os índios para mim teria que viver so na aldeia não conviver com nois...O que temo a fazer? Coviver com eles e temtar sermos amigos.”

Como vimos, a sequência traz uma outra posição de sujeito em que há uma busca de amenizar o conflito que é latente entre os Karajá e os não-Karajá. A frase interrogativa para ligar as duas posições: “o que temos a fazer?” sinaliza o jogo de imagens que está envolvido nesta produção. Já que o professor assim deseja, produz-se uma espécie de discurso “militante” em que convoca forças para a “boa convivência”, para o apagamento do conflito.

Consideramos essa sequência como um exemplo de *incorporação* do discurso do outro, porque, depois de expressar seu desejo de que o espaço indígena

⁶⁴ Cf. Maingueneau: 1997, 167.

se restrinja à aldeia; depois de colocar que “não é bom conviver com os índios” e, ainda, depois de associar o índio àquele que viola a lei e permanece impune, protegido pelo governo, como num passe de mágica, totalmente descolado, abre um questionamento: *O que temo a fazer? Coviver com eles e tentar sermos amigos.*

Quando observamos o que o sujeito havia exposto antes essas seqüências nos parecem desconexas. Mas, para ele, é uma possibilidade de agradar ao professor, quando recorre a esse “final feliz”. Assim, podemos considerar que as imagens que tem de si, do outro e dos objetos se põem em movimento, “quebrando” o discurso. O sujeito fica dividido entre dois universos.

Nos enunciados produzidos pelos alunos do período matutino, também percebemos que a direção da argumentatividade não se dá sempre da mesma maneira que as da gerações mais velha e intermediária. Observemos:

GJM: “O índio so quer o bem pra ele e pra nós também, por isso vamos acabar com esses preconceito e vivermos junto para sempre.”

É possível percebermos que o “só” está nos encaminhando para uma direção em que se pode concluir que “o índio é ruim”. No entanto, coloca uma conjunção aditiva “e”, para retificar que não é apenas para si próprio que o índio quer o bem, mas para nós, não-índios, também. O que está colocado em P: “o índio só quer o bem pra ele e pra nós também” impõe a conclusão que segue: “P por isso Q”. Nesse enunciado, a relação se apresenta como sendo necessária, como se não fosse estabelecida pelo seu autor: “(...) por isso vamos acabar com o preconceito e vivermos

juntos para sempre”. A respeito desse operador argumentativo, Maingueneau coloca que se trata de uma norma implícita do tipo “se temos P, devemos ter Q”, ou melhor, “se temos P, é evidente ter Q”.

Nos outros enunciados que tomamos para a análise, percebemos que há uma certa confusão, ou seja, a argumentação parece que nos levará para uma determinada conclusão e, no entanto, aponta para outra. Provavelmente, porque a “contradição é mais forte do que a capacidade que o texto tem de absorver a tensão com o contexto no qual se constitui”⁶⁵ e, desse modo, o sujeito apresenta “dois desenvolvimentos discursivos que são incompatíveis”: (“somente paz”/ “muitas vezes brigas”). Vejamos:

GJM.2: “Os índios querem somente viver em paz, mas muitas vezes os índios caçam brigas por que eles tomam terras que não são deles.”

Esse enunciado além de dividido traz algumas modalizações. Quando utiliza o advérbio “somente”, não deixa espaço para se pensar na possibilidade de que os índios não queiram paz, no entanto, depois do operador argumentativo “mas”, aparece a locução adverbial “muitas vezes” acompanhada do motivo de eles muitas vezes quererem brigas: a terra.

D. Maingueneau⁶⁶ afirma que quando o locutor se utiliza do funcionamento “P porque Q”, ele “coloca P como algo conhecido pelo interlocutor”. Continuando a sua explicitação, complementa com o posicionamento de Ducrot: “em lugar de afirmar

⁶⁵ Cf. Orlandi, 1990: 225.

brutalmente um fato – o que poderia suscitar a idéia que ele é contestável – propõe-se uma explicação, o que faz aparecer o próprio fato, desprovido de qualquer dúvida”. Assim, podemos entender melhor o efeito de incontestabilidade produzido neste enunciado.

Está refletida a indecisão do sujeito. Desliza de uma posição à outra e isso pode ser notado, também, no recurso das relações contrastivas marcadas por *mas*, que mostram que no discurso uma direção apenas é insuficiente para ele. Este fato faz com que nos pareça que uma outra pessoa está falando em seu lugar ou, ainda, que ele esteja falando em lugar de outro – no caso, o professor.

Não podemos tomar essa voz como de alguém favorável aos índios, sendo que ela tece esta posição. Podemos perceber a posição de sujeito mesmo à revelia do indivíduo, mesmo que não tenha a intenção de dizer. Os sentidos pulam, fazem malabarismos e ... *se impõem como blocos no meio do caminho, assinalando a perfídia dos gestos de interpretação.*⁶⁷

A princípio é difícil compreendermos como uma mesma pessoa pode afirmar, com tanta convicção, que não pensa de uma determinada forma e, logo a seguir, falar totalmente o contrário. Mas, isso acontece porque o sujeito não domina o discurso, já que a sua posição ideológica é inconsciente, ou seja, não é controlável por ele. Com isso, transparece a contradição que o constitui. Esse recorte possibilita-nos ver de perto o quanto é heterogêneo ideologicamente o sujeito, chegando a se contradizer. Também podemos perceber que, mesmo o texto sendo atravessado por

⁶⁶ Cf. *op.cit.*, p.172.

⁶⁷ Cf. Payer, 1993: 61.

várias formações discursivas, existe uma que predomina, aquela que chamamos de não-favorável ao índio.

Para ficar mais clara essa questão, retomamos, por um lado, Guimarães quando afirma que é o interdiscurso que constitui o sentido da argumentação,⁶⁸ por outro, Orlandi quando fala que *os sentidos que produzimos não nascem em nós. Nós os retomamos.*⁶⁹

Levando em conta que o sujeito não se apropria da linguagem num movimento individual, pois existe uma forma social de apropriação da linguagem, é possível compreender o embate que acontece nesses textos, entre eles e o contexto histórico-social, entre o “mesmo” e o “diferente”, entre a paráfrase e a polissemia. Enfim, o embate que existe entre o que esses alunos ouviram sempre em sua volta e o que estão ouvindo na escola, em alguns momentos. E os sentidos que vêm praticando em seu cotidiano. Eles vivem com os Karajá!

Existe uma relação entre linguagem e processo histórico-social. Por essa razão os efeitos de sentido se originam na constituição dos interlocutores, bem como do contexto. Sendo a nossa sociedade dividida, o sentido que circula também é dividido. O que sustenta uma aparência de unidade é o sentido sedimentado, institucionalizado.

Desse modo, podemos dizer que as condições materiais de base são resultados de processos discursivos sedimentados. E a sedimentação de processos de

⁶⁸ Cf. Guimarães, 1995: 79.

⁶⁹ Cf. Orlandi, 1996, p. 83.

significação em termos de sua dominância se dá historicamente: *o sentido que se sedimenta é aquele que dadas certas condições ganha estatuto dominante.*⁷⁰

Temos essa outra seqüência discursiva:

GJN.1: “O índio foi muito importante para nos, eles foram muito inportante para nos, eles foram os primeiros a bitantes do Brasil... mas como eles são os poderoso eles fazem o que bem quer. Vivim tomando terras que não são deles. “

Esse enunciado traz a particularidade de também ser dividido pela temporalidade: foram/são, e pelas determinações: importantes/poderosos.

Acontece algo curioso, quando o autor fala sobre os índios utilizando o verbo *ser* por duas vezes seguidas no pretérito perfeito do indicativo. Vejamos o funcionamento dessas formas lingüísticas como marcas dos processos discursivos: “O índio foi muito inportante para nos, eles foram os primeiros a bitantes do Brasil...”.

Percebemos aí a repetição do discurso do professor ou do livro didático. O que resulta no mesmo sentido pois o primeiro se apropria do conhecimento do cientista, como diz Orlandi: “pela posição do professor na instituição (como autoridade convenientemente titulada) e pela apropriação do cientista feita por ele, dizer e saber se equivalem, isto é, diz que Z= sabe Z”⁷¹. E o aluno, ao repetir, mostra que aprendeu a lição...

Esse enunciado traz consigo uma qualificação que até poderia contribuir para uma imagem favorável aos índios: *importante*, caso não estivesse no pretérito

⁷⁰ Idem, p. 32.

⁷¹ Cf. Orlandi, 1987: 21.

nem viesse seguido do *operador argumentativo mas*, para, imediatamente, passar para o presente do indicativo. Observemos:

“...mas como eles são os poderosos eles fazem o que bem quer.
Vivim tomando terras que não são deles. Eu não concordo com
isto. Os índios só querem as coisas para eles ViVim matando, os
outros índios. eles só querem ser os bons.”

Sabemos que o texto é constituído *heterogeneamente* pelo sujeito, já que ocupa várias posições no texto e isso podemos comprovar nesse trecho. O enunciador parte do “índio importante” porque está morto, é histórico, é o discurso do livro didático. Depois, passa ao “índio mau”, o índio do presente, aquele com quem cruza todo o dia, aquele que por ser diferente de si é inferior...

Por outro lado, existem enunciados que são produzidos para serem repetidos, pois enquanto os repetimos os naturalizamos, apagando outros sentidos que estão diante de nós. Enquanto falamos que os “índios foram os primeiros habitantes”, apagamos que eles estão vivos ao nosso lado. É uma maneira de os excluir da vida. Serve para solidificar ainda mais a imagem de índio bom = índio morto .

Orlandi coloca que formas diferentes significam diferentemente.⁷² Mas qual seria a diferença de efeitos de sentido dessas construções, visto que nos enunciados de todas as gerações percebemos enunciados divididos?

Podemos dizer que, do ponto de vista pragmático, há diferença. Nas seqüências produzidas pela geração mais velha não se faz presente um inversor

⁷² Cf. Orlandi: 1996, 119.

argumentativo. A mudança de posição-sujeito é marcada pelas designações utilizadas: “Karajá” → “trem” → “bicho” = “índio não é gente”.

Nos enunciados da geração mais jovem, percebemos uma outra posição-sujeito que “mexe” nas fronteiras da FD. Já é um outro lugar que se instaura para se falar sobre o índio Karajá, diferente do lugar em que se encontram os seus avós. Nesse ponto, retomamos a definição de FDs: “regiões que recortam o interdiscurso e que refletem as diferenças ideológicas, o modo como as posições-sujeito, seus lugares sociais aí representados, constituem sentidos diferentes.”⁷³

Podemos dizer que a presença de enunciados divididos, nas seqüências discursivas produzidas pelas três gerações, é sintoma de que há duas formações discursivas concorrendo no mesmo espaço.

Por outro lado, em *Terra à vista* (1990), vemos que:

“se os sentidos dessa fala sobre o índio são muitos, um traço seu característico é, como dissemos, a heterogeneidade. Nem podia deixar de ser, pois são muitos os atores desse “drama”⁷⁴ .

Como Orlandi, percebemos a presença de vários atores no “drama” que ocorre em Luciara: alunos Karajá e não-Karajá, moradores antigos e recentes: sulistas, nortistas..., comerciantes, agentes de pastoral, evangélicos posseiros, latifundiários, entre outros. E, assim, o discurso pedagógico, o religioso, o literário, o político, o econômico, o da moral, da ética, da higiene o do colonizador europeu, o do desenvolvimento.... Enfim, temos regiões distintas de significação.

⁷³ Cf. Orlandi: 1992, 20.

A afirmação de que “os próprios argumentos são produtos dos discursos vigentes, historicamente determinados”⁷⁵, contribui para a nossa compreensão sobre o porquê de encontrarmos essas regularidades nas seqüências discursivas produzidas pelas gerações consideradas em nosso trabalho.

Além disso, parece-nos mais claro o fato de que a argumentação não é produzida por um sujeito, organismo humano, mas por um sujeito como lugar de significação sócio-historicamente construído. Se alguém, na posição-sujeito em que se encontra, produz determinado argumento é porque está sendo afetado de um modo específico pelas evidências do sentido.

Com tudo isso que discutimos, não sei se é possível continuar dizendo que o sentido de índio Karajá carregado de uma forte negatividade ainda está instalado como lugar de estabilidade, pois, o que está sendo produzido pela geração mais jovem não nos parece assim tão estável.

Pensamos poder dizer sim que a presença de enunciados divididos nessas produções é sintoma de que há duas formações discursivas concorrendo no mesmo espaço ainda que haja uma dominância. É sintoma de que temos um deslocamento discursivo, de que não estamos fadados apenas à reprodução e à fixidez dos sentidos.

⁷⁴ Cf. Orlandi: 1990, 137.

V.1. ENUNCIADOS DIVIDIDOS

GERAÇÃO MAIS VELHA (GV)	GERAÇÃO INTERMEDIÁRIA (GI)	GERAÇÃO MAIS JOVEM Alunos do período noturno (GJN)	GERAÇÃO MAIS JOVEM Alunos do período matutino (GJM)
"Esses <u>Karajá</u> aí não fazem mal a ninguém. Não são <u>trem</u> da gente confiar esses <u>bichos</u> aí."	"São amigos, nunca fizeram nada, <u>só que</u> não são donos de tudo, só porque enterram os defuntos na terra são donos da terra? O Karajá tem muito apoio do governo."	"Os índios para mim teria que viver so na aldeia não conviver com nois... <u>O que temo a fazer?</u> Coviver com eles e temtar sermos amigos. "	"O índio <u>so</u> quer o bem pra ele e pra nós também,(p) <u>por isso</u> vamos acabar com esses preconceito e vivermos junto para sempre." (q)
	"São seres humanos, cultura diferente, <u>só que</u> não vendo fiado pra eles."	"Eles são amigo <u>mais</u> são muito traiçoeiro."	"Os índios <u>querem somente</u> viver em paz, <u>mas muitas vezes</u> (p) os índios caçam brigas <u>por que</u> eles tomam terras que não são deles." (q)
	GI.3: "Não devemos discriminá-los, <u>mas</u> não tenho crédito neles, são agressivos."	"O índio foi muito importante para nos, eles foram muito inportante para nos, eles foram os primeiros a bitantes do Brasil... ... <u>mas</u> como eles são os poderosos eles fazem o que bem quer. Vivim tomando terras que não são deles. Eu não concordo com isto. Os índios só querem as coisas para eles ViVim matando, os outros índios. eles só querem ser os bons."	

V.2. A Comparação

(...) seria fundamental assumir as diferenças como diferenças e não como desigualdades, isto é, não hierarquizar as diferenças porque a referência para a hierarquização é cultural e nela exercemos nosso etnocentrismo.

Orlandi, 1996:87

Pretendemos compreender os processos de significação, o modo de funcionamento de alguns exemplares de linguagem presentes no nosso material de análise, detendo-nos na comparação já que é um dos mecanismos enunciativos bastante freqüentes. Lembramos que buscar compreender, filiados à Escola Francesa da Análise de Discurso, não significa querer explicar, muito menos interpretar os sentidos presentes no *corpus* que organizamos.

Ao elencarmos os enunciados que apresentam a comparação, percebemos que há algumas características comuns e outras distintas em relação a forma com que as diferentes gerações a constróem.

A que os índios estão sendo comparados? Sabemos que, quando comparamos, há sempre alguém que é pior ou melhor. E quando pretendemos ser

⁷⁵ Cf. Orlandi: 1998, 78.

liberais, afirmando que alguém é “igual” ao outro, apagamos as diferenças que o constituem. Conforme Orlandi (1990:58), *tratar o índio como igual já é em si apagar a diferença que ele tem e que é o cerne de suas relações*.

A necessidade de comparação tem a ver com as relações de força verticais, hierarquizadas que constituem o imaginário de uma sociedade como a nossa. Quando se fala sobre os índios, ela é uma prática de linguagem não só dos sujeitos envolvidos na nossa pesquisa, como podemos observar isso no trecho do *Diálogo da conversão do gentio* (1558), do padre Manoel da Nóbrega:

“mas mesmo os corvos são melhores pois se tomados nos ninhos, se criam e ensinão, e estes (os índios) mais esquecidos da criação que os brutos animais e mais ingratos que os filhos de biboras que comem suas mães, nenhum respeito tem ao amor e criação que neles se faz”⁷⁶.

A comparação, nos enunciados que analisamos, se estabelece marcada sobretudo pelas seguintes expressões: *como, igual a, tanto quanto, mais*.

Partindo para análise, iniciamos por uma seqüência produzida pelo ex-professor, considerando que é um dos que representam a geração mais velha:

“Desfilavam junto conosco... Tudo eram alunos igual aos cristão... Hoje não, tá tudo civilizado.”

⁷⁶ Apud E. Orlandi, 1993: 21.

Como nos outros capítulos, novamente surge a discussão sobre o jogo de imagens que está envolvido nos enunciados produzidos por esse sujeito. Entre outras, a imagem que tem de índio Karajá, a imagem que tem de si mesmo (ex-professor), a imagem que “imagina” que deveria ter, a imagem que tem da entrevistadora (também professora), a imagem que tem da imagem de índio que a entrevistadora tem.

Ao mesmo tempo em que afirma que os alunos eram “iguais aos cristãos”, ele os compara ao presente e aponta a diferença em relação ao passado: “hoje não, tá tudo civilizado.”

Nesse ponto, queremos trazer a seqüência em que, respondendo a seguinte questão da entrevista: “Como o senhor vê o relacionamento entre os Karajá e os que não são Karajá? Como vê esse convívio?” Parecendo não ter entendido a pergunta, ele respondeu:

“Eu botava os nome de Alexandre Karajá, Maria Karajá,
Rosa Karajá... Assim que eu fazia...”

Assim, o ex-professor relata como agia com os alunos: dava-lhes um outro nome. Isso contradiz a sua afirmação de que dava o mesmo tratamento para os dois grupos étnicos. Os não índios continuavam com o próprio nome. Os índios sofriam a violência de serem “batizados” com o nome de *tori*, já que é pelo nome que nos identificamos. O ato realizado evoca a relação que tem com seu grupo de alunos. Era preciso apagar a diferença e uma possibilidade era lhes atribuir outro nome.

Vejamos as seguintes seqüências produzidas pela geração intermediária:

“É gente igual a nós, deveriam ser respeitados como humanos.
Não têm responsabilidade, evoluíram como os brancos.”

“São gente como nós.”

Nesse ponto, queremos trazer as seqüências produzidas pelos alunos do período noturno, pois as percebemos como semelhantes às produzidas pela geração intermediária.

“Por mais que nois não queira aceitar ele sam tam humano
uquanto nois branco.”

“Os índios são ser humano como os branco
mais eles tem raciosino completamente diferente de nós”.

Podemos observar que em, praticamente, todas as construções compara-se os índios aos não índios e afirma-se que “são gente como nós”. Afirmar que “são humanos” remete ao interdiscurso em que há o sentido de que “não são humanos”. Ainda em relação a isso, Orlandi (1990) coloca que a necessidade de dizer ‘índio é gente’ pressupõe a possibilidade de se dizer que ‘índio não é gente’ “. E isso continua sendo dito:

“Mesmo eles sendo gente consederamos como animais.”

Nos enunciados produzidos pelos alunos do período matutino que também representa a geração mais jovem, observamos essa forma de comparação:

“Existem muitos tipos de índios, bons e maus, então os *índios bons vivem igualmente a nós* não são sebosos, mas os índios maus só querem saber de brigas.”

Nessa seqüência, a posição etnocêntrica de onde enuncia esse aluno faz com que (re)produza a dicotomia “índio bom/ índio mau”. É “evidente” que os índios bons são aqueles que vivem como nós, dentro dos nossos padrões de higiene. Desde o período da colonização, este discurso já estava em funcionamento, quando levantavam-se aspectos de semelhança entre europeus e índios, estes eram julgados como bons e se levantavam as diferenças eram tidos como maus, errados. A medida-padrão é o branco.

Mas, ainda nos enunciados dessa mesma geração (GJM), notamos uma outra forma de comparação em funcionamento:

“Os índios são mais calmo e mais tranquilo e mais sabido”.

“O indígena e um povo pobre, que cuida da natureza como ninguém jamais cuidou, mas, em compensação são mas discriminado que os negros, não pela cor ou a lingua mas por seus costumes”

Da comparação de igualdade do índio em relação ao não índio passou-se a uma comparação de superioridade do índio. É difícil compreendermos estas construções. Talvez se nos remetermos a outras formas de comparação dentro de um processo histórico de constituição dos sentidos veremos essa possibilidade.

Observando o funcionamento da comparação ao longo da história notamos um deslocamento em relação ao discurso sobre o índio. Por que dissemos isso? Porque há uma relação de oposição muito forte que se apresenta de maneira evolutiva. Já houve momentos em que comparar índios com animais e ainda afirmar que eram piores era possível; depois passaram a ser vistos como iguais a animais; mais tarde passaram a ser considerados a uma “espécie” de seres humanos, para depois passarem a categoria de humanos. Agora são considerados como humanos, mas... ainda inferiores.

Por isso o nosso estranhamento ao ver uma comparação em que o índios são colocados como superiores e nos remetemos às condições de produção desses textos. Como dissemos no capítulo que explicitamos sobre a constituição do *corpus*, esses textos foram produzidos pelos alunos depois de terem assistido um filme que mostrava a diferença entre a cultura indígena e a não indígena e termos discutido sobre a vida dos índios em suas comunidades e a relação deles com a natureza. Provavelmente o discurso pedagógico esteja marcando a diferença desses enunciados em relação aos que foram analisados anteriormente, pois foram tocados pelo filme e pela discussão. Assim, consideramos que é a interdiscursividade que faz com que produzam outro modo de comparação, outros sentidos para índio Karajá.

V.2. A COMPARAÇÃO NAS SEQÜÊNCIAS DISCURSIVAS

GERAÇÃO MAIS VELHA (GV)	GERAÇÃO INTERMEDIÁRIA (GI)	GERAÇÃO MAIS JOVEM Alunos do período noturno (GJN)	GERAÇÃO MAIS JOVEM Alunos do período matutino (GJ.M)
"Desfilavam junto conosco. Tudo... Eram alunos <i>igual aos cristão</i> ... Hoje não tá tudo civilizado."	"É gente <i>igual a nós</i> , deveriam ser respeitados como humanos. não têm responsabilidade, evoluíram como os brancos."	"Por mais que nós não queira aceitar eles <i>são tam humano uquanto nós branco</i> ." "	"Os índios são <i>mais</i> calmo e <i>mais</i> tranqüilo e <i>mais</i> sabido."
	"São gente <i>como nós</i> ."	"Os índios são ser humano <i>como os branco</i> mais eles tem raciosino completamente diferente de nós."	"O indígena é um povo pobre, que cuida da natureza <i>como</i> ninguém jamais cuidou, mas em compensação são mas discriminado que os negros, não pela cor ou a lingua mas por seus costumes "
			"Existem muitos tipos de índios, bons e maus, então os índios bons vivem igualmente a nós não são sebosos, mas os índios maus só querem saber de brigas."

V.3. Algumas considerações sobre os enunciados divididos e a comparação

*A não homogeneidade das cristalizações é o espaço da história,
e o espaço para rompimentos da cristalização.
É, portanto, o lugar da mudança.
Guimarães, 1987: 191*

Talvez o que nos mova a refletir sobre a linguagem filiados a uma teoria como a AD seja, por um lado o fato de não nos acomodarmos diante do “é porque é”, por outro, a sensação de incômodo em pensar que os sentidos que estão postos hoje serão os mesmos e que não há nada a ser feito.

Nesse espaço, detivemos nosso olhar nos enunciados divididos e na comparação, procurando compreender o modo como as diferentes gerações de moradores de Luciara-MT tecem o seu discurso sobre o índio Karajá E, como vimos, essas produções não se dão em blocos fechados, sendo possível encontrar enunciados muito semelhantes em diferentes gerações. Pois, as seqüências analisadas não significam em si, mas em relação à FD em que se inscrevem. Assim, as mesmas palavras podem ou não significar a mesma coisa ou, por outro lado,

palavras diferentes podem ou não significar diferentemente dependendo da FD em que se filiam.

Mesmo assim, percebemos que há uma certa regularidade nas seqüências que analisamos permitindo-nos dizer que naquelas que foram produzidas pela geração mais velha o sentido da argumentatividade vai do argumento favorável ao índio para o desfavorável, com exceção da produção do ex-professor, conforme já explicitamos. A geração intermediária também está produzindo sua argumentação nessa direção: argumento favorável $\rightarrow$ argumento desfavorável.

Podemos dizer que nas seqüências produzidas pela geração mais jovem a orientação argumentativa se dá de diferentes maneiras, tanto no sentido negativo para positivo ($-\rightarrow+$) quanto no sentido inverso ($+\rightarrow-$). Outro ponto que caracteriza a diferença nesses enunciados em relação aos das gerações mais velhas é que há uma oscilação entre argumentos favoráveis e desfavoráveis.

Em relação as análises feitas das seqüências discursivas em que se faz presente a *comparação*, podemos observar que o gesto de comparar está na memória discursiva e se dá com freqüência nas produções das diferentes gerações. Percebemos que, ao compararem o índio, ou este é colocado como inferior ou igual. Mas quando é colocada a igualdade ao não-índio sempre tem uma ressalva que remete à inferioridade.

Em alguns enunciados da geração mais jovem do período matutino, percebemos um funcionamento distinto: o índio como superior. Relacionamos esse fato à interdiscursividade, ou melhor, ao discurso pedagógico que veio também constituir o discurso sobre o Karajá.

Capítulo VI

Olhares e vozes que excluem: estereótipos de índio Karajá

*O dispositivo do estereótipo enquanto discurso
é tanto memória quanto esquecimento,
no processo de cristalização de dados efeitos de sentido
e recalcamiento de outros.*

Souza, 1999:255

Neste capítulo, pontuamos os estereótipos de índio Karajá que permeiam nosso material de análise, enfatizando que os gestos de interpretação que nele estão inscritos são determinados por processos que fogem ao controle dos sujeitos. Buscaremos, nesse espaço, compreender como se produzem esses sentidos que aparecem como evidentes.

Para contribuir na nossa reflexão, é interessante ressaltar aqui o estudo sobre o estereótipo que R. Amossy e A. H. Pierrot apresentam em sua obra intitulada

Stéréotypes et Clichés (1997). No espaço em que relacionam o estereótipo à análise de discurso da linha francesa, fazem referência aos pressupostos teóricos que concernem a essa noção. Entre eles a idéia de que o sujeito não é a fonte do sentido que produz e que o sentido das palavras não é separável dos contextos em que se inserem nem do lugar dos locutores no campo sócio-histórico e institucional. Além disso, discutem a noção de pré-construído, introduzida por M. Pêcheux nos anos 70: “aquilo que remete a uma construção anterior, exterior e independente por oposição àquilo que é ‘construído’ pelo enunciado.”⁷⁷ Corresponde lingüisticamente às formas que apresentam um elemento “como se esse elemento se encontrasse já-lá, como o efeito de uma predicação anterior”.

Compreendendo a noção de estereótipo como uma “imagem coletiva congelada considerada sob o ângulo da pejoração”⁷⁸, selecionamos algumas construções estereotipadas que constituem as práticas de linguagem dos enunciadores envolvidos na pesquisa. Elas são efeitos do já-dito sobre o índio Karajá: preguiçosos, animais, inferiores aos não-índios, traiçoeiros, sebosos, criminosos impunes, usurpadores da terra, protegidos pelo governo, merecedores de exclusão.

1) Os índios Karajá são preguiçosos

Para começar a discussão sobre esse estereótipo, trazemos uma seqüência produzida, em 1823, por José Bonifácio, a fim de nos remetermos à história e perceber

⁷⁷ Cf. AMOSSY & PIERROT: 1997, 106. (Trad. nossa)

⁷⁸ Ibidem, 69.

que há muito tempo já circulava o sentido de índio preguiçoso em nossa sociedade.

Observemos:

“Com efeito o homem no estado selvático, e mormente o *índio bravo* do Brasil deve ser *preguiçoso*; porque tem poucas, ou nenhuma necessidade; porque sendo *vagabundo*, na sua mão está arrancar-se sucessivamente em terrenos abundantes de caça ou de pesca, ou ainda mesmo de frutos silvestres, e espontâneos; porque vivendo todo o dia exposto ao tempo não precisa de casas, e vestidos cômodos, nem dos melindres do nosso luxo; *porque finalmente não tem idéia de propriedade, nem desejos de distinções e vaidades sociais*, que são as molas poderosas que põem em atividade o homem civilizado”.⁷⁹ (grifos nossos)

Daí partimos para os enunciados produzidos pelas três gerações, objeto do nosso trabalho, e percebemos esse mesmo sentido:

GV: “Os daqui primeiro trabalhava...Hoje eles não fazem nada...nada.”

GI: “Estão civilizados, mas não têm responsabilidade, têm que trabalhar.”

GJN: “É muito preguiçoso apossa de muitas terras e não pranta nada.”

Em uma sociedade capitalista como a nossa, aqueles que não trabalham baseando-se no lucro são colocados simplesmente no lugar de “aqueles que não

⁷⁹ Apud *Histórias dos Índios no Brasil*, 1998:148-9.

trabalham”, mesmo o trabalho sendo universal, mesmo que nenhum povo possa sobreviver sem ele.

A partir da representação de trabalho que possui, o não-índio constrói a imagem de índio preguiçoso pelo fato de os índios Karajá produzirem para viver, sem explorar o trabalho para lucrar.

Não se reconhece que os índios trabalham porque “trabalho” significa diferentemente para esses dois grupos étnicos. Quando um índio e um não-índio falam em “trabalho” não estão falando da mesma coisa. Existe aí a *inter-incompreensão*. Essa noção que E. Orlandi (1990:237) coloca como sendo *necessária para a constituição dos discursos em suas distâncias relativas às diferentes formações discursivas*.

É importante dizer que o estereótipo de índio preguiçoso não constitui o discurso dos alunos do período matutino.

2) Os índios Karajá são animais

A posição etnocêntrica européia ainda hoje ressoa quando se coloca sobre a animalidade dos índios. A superioridade dos não-índios é ainda mais marcada quando relaciona-se os índios a animais. Podemos perceber que esse sentido também é sustentado no discurso científico:

“O cientificismo do século XIX está preocupado em demarcar claramente os antropóides dos humanos, e a linha de demarcação é sujeita a muitas controvérsias. Blumenbach, um dos fundadores da antropologia física, por

exemplo, analisa um crânio de Botocudo e o classifica a meio caminho entre o orangotango e o homem.”⁸⁰

Esse enunciado produzido pelo ex-professor (GV) remete ao sentido de índios como não humanos. No momento que ele coloca “tinham medo de gente”, exclui os Karajá da categoria de gente:

GV: “Os Karajá nesse tempo tinham medo de gente.”

Diferentemente do enunciado anterior, nesse produzido pela geração intermediária, podemos perceber a referência a índio Karajá como *bicho* mesmo. São dois estereótipos simultaneamente: índio = animal e índio= traíçoeiro:

GI: “Não são trem da gente confiar, esses bichos aí.”

Nessa sequência observamos, o sentido de que *índio não é gente* está inscrito no modo como esse enunciador distingue os índios do não-índio:

GJN: “Quando o *Homem* foi mostrado fuas armas eles ficaram com mendo”

São formas diferentes de dizer o mesmo. É o mesmo sentido ressoando nos dizeres das diferentes gerações, pois:

⁸⁰ Idem, 134.

“Alguns séculos na história, tal como a entendemos na linguagem, podem distanciar pouco os sentidos. Não são nada, a não ser cronologicamente. A história, nesse caso, não é uma questão de evolução no tempo, é uma questão de sentidos e da sua duração. E estes podem circular indefinidamente.”⁸¹

Na nossa história, a política de extermínio de povos indígenas sustentou-se fortemente no argumento de que não eram gente por serem culturalmente diferentes dos não-indígenas.

Nesse ponto, trazemos um recorte de um texto que trata da fundação do município de Luciara, da ação “corajosa” de aqueles que foram “desbravar” aquela terra:

“Julgaram que a *infestação* da área de muitas *onças e cobras* venenosas, além da agressividade, pela presença nos arredores dos *indígenas* Caiapó e Xavante, fossem motivos de desistência. Entretanto houve a disposição do chefe de ali permanecer, orientando que com boas armas, muitas munições e cachorros, *tudo* seria evitado...”⁸² (grifos nossos)

Como vimos, quando se coloca o índio no mesmo plano que os animais (onças e cobras), simultaneamente, está sendo reservado o direito de se tratar o índio como tal: à bala ou de outro modo como achar conveniente.

Esse estereótipo está estreitamente relacionado a outros dois: índio como inferior e merecedor de exclusão.

⁸¹ Cf. E. Orlandi, 1990:235.

⁸² Cf. V. Varjão, 1985: 195.

Queremos novamente chamar a atenção para o fato de, nos textos dos alunos do período matutino, não encontrarmos paráfrases das formulações em que esse sentido para índio Karajá esteja presente.

3) Índios Karajá são inferiores aos tori

Para iniciarmos este ponto sobre o *estereótipo de índio inferior ao não-índio*, gostaríamos de nos remeter às idéias desenvolvidas por pensadores de renome na nossa sociedade como Freud e Piaget que também contribuíram para a sedimentação desse sentido. Gomes (1988) coloca sobre o que Freud concluiu, quando estava desenvolvendo suas idéias sobre o complexo de Édipo. Baseando-se em fundamentos empíricos e análises parciais de alguns antropólogos, sobre as sociedades indígenas, o pai da psicanálise afirmou:

“...os povos primitivos, os selvagens, têm uma mentalidade equivalente à de uma criança civilizada, e suas religiões, de natureza animista, são baseadas em sentimentos psicológicos correspondentes aos de um neurótico.”

(*Apud* Gomes: 1988,129)

Jean Piaget, nos seus vários livros sobre o desenvolvimento da inteligência sugere com frequência que o pensamento dos povos “primitivos” estaria no mesmo nível daquele de uma criança de 7-8 anos, ou melhor, esse pensamento

corresponderia ao de "uma criança "civilizada" que ainda vive o estágio egocêntrico, "incapaz de distinguir o mundo exterior da sua subjetividade"⁸³.

Dentre inúmeros pensadores, citamos o caso desses dois Freud e Piaget porque são extremamente conhecidos e por suas idéias terem uma grande circulação e dificilmente serem questionadas. Não pretendemos aqui, nessa altura da discussão, esquecermos de que o sujeito, na dimensão discursiva, é um sujeito afetado pelo pré-construído, tampouco desconsiderarmos a determinação histórica do dizer. Queremos tão-somente afirmar o caráter científico que termina por sustentar uma formação ideológica racista.

Vejamos um exemplar de linguagem da geração mais velha:

GV: "Não eu não digo nada disso não, que o caboclo a vida dele é *aquela* mesmo. O ritmo deles é *aquele*. Nós achamos que hoje já tá melhor, porque hoje eles já veste roupa, já andam direitinho, até vereador já são. Mas o altruísmo do caboclo é *aquele* mesmo. Eles não têm jeito de *consertar* mais do que aquilo. É do Karajá mesmo."

O ex-professor, o mesmo sujeito que afirmava serem os índios "iguais aos cristãos", utiliza uma série de dêiticos: *aquele*, *aquela*, *aquilo...*, que sustentam um caráter de distanciamento nas predicções à cultura indígena. Recurso a que recorre para não comprometer a posição de sujeito que estava tentando preencher. Esses pronomes demonstrativos estão funcionando sustentados no interdiscurso. O sentido de cultura indígena inferior a não indígena *já está lá*. Ou melhor, a referência à cultura Karajá se realiza a partir de uma série de indeterminações que funciona como efeito de

⁸³ *Apud* Gomes, 1980: 129-130.

pré-construído. Por que haveria de se determinar se todo mundo sabe qual é o ritmo dos Karajá? Não é preciso especificar como é a vida dos Karajá, porque é evidente, todos sabem. Se todos já sabem, temos um consenso em relação a isso e, se temos o consenso, temos efeito ideológico, pois aquilo que se apresenta como uma evidência é ideológico. Sendo assim, esse é um lugar de estabilização, é um lugar de naturalização dos sentidos e foi (é) a ideologia que fez (faz) com que o produto da história fosse (seja) naturalizado.

Ainda em relação ao sentido de inferioridade que denota esta seqüência, podemos observá-la no léxico: melhor, consertar, direitinho. Se permanecesse na posição ideológica inclusiva (FD1) na qual parecia se filiar no início do seu texto, jamais utilizaria essas palavras. Pois, o que significa “estar melhor? Andar direitinho”? Que sentido tem “não consertar mais do que aquilo”?

Realmente o sujeito não domina o seu discurso! Por isso tanta contradição. Se afirma que os índios estão “melhor”, é porque ainda não estão “bem”, e, também, porque em outro momento já considerou “pior”, tendo como parâmetro determinado jeito de ser como o ideal. Quanto mais os índios utilizarem técnicas e conhecimentos da nossa sociedade, mais irá achá-los “melhores”. É “evidente” que ficarão “melhores”!

4) Os índios Karajá são traiçoeiros

Outro ponto que salta aos olhos em nosso material é o estereótipo de traiçoeiros a que os índios são relacionados:

GV: “Toda vida, desde pequena que eu vejo dizer que o índio é traíçoeiro. Pode ser amigo, mas não se fie nele.”

É inconcebível que possa existir lealdade por parte dos índios, porque essa é uma virtude considerada do não-índio. Nesse enunciado também podemos perceber claramente a memória discursiva que constitui o sujeito: “toda vida, desde pequena que eu vejo dizer que o índio é traíçoeiro...” Mesmo que para a AD *o que interessa não são as datas, mas os modos como os sentidos são produzidos e circulam*⁸⁴, vale ressaltar que esse enunciador tem mais de 85 anos e o que diz ressoa também nos enunciados das outras gerações, como podemos ver a seguir:

GI: “Não são trem da gente confiar...”

GJN: “Eles são amigo mais são muito traíçoeiro.”

Podemos perceber nas seqüências analisadas o efeito homogeneizador produzido pela ideologia, funcionando como se todos os Karajá fossem assim.

É interessante ressaltar o fato de, nos textos dos alunos do período matutino, não termos encontrado paráfrases dessas construções em que emerge esse sentido para índio Karajá.

⁸⁴ E. Orlandi, 1996: 33.

5) Os índios são sebosos

Mais um vez percebemos a diferença cultural ser tratada de forma pejorativa e quando falamos sobre o tratamento dado a determinada cultura estamos nos referindo ao tratamento dado aos sujeitos que nela se constituem.

GV: “Quando eles mora na praia o vento vem e limpa o sujo.”

Não podemos esquecer de que é o ex-professor que produz esse enunciado. O funcionamento das formações imaginárias: a imagem que tem do lugar social que ocupa, o que da sua interlocutora ocupa, a imagem do referente, etc. faz com que ele ajuste o seu dizer para não colocar abertamente que considera os índios sebosos, mas fala que eles não limpam o lugar que ocupam. O efeito de evidência produzido pela ideologia determina que esse sujeito interprete dessa forma a prática de higiene dos Karajá.

GI: “Quando vi pela primeira vez, senti medo, um trem fedorento.”

O fato de os índios serem considerados sebosos deriva do padrão ocidental de higiene que nossa sociedade tem, mesmo que eles tenham o cuidado de se manter limpos com o hábito de se banhar no rio Araguaia com muita frequência, desde que acordam até o momento de dormir. O óleo de tucum que os Karajá passam no cabelo

difere de outros produtos industrializados que os não-índios costumam usar e que classificam como tendo um cheiro agradável.

GVM: “*Muitos* brasileiros acham que o índio é seboso. Dizem que ele come piolho mas *eu* não acredito. Muitos brasileiros não gostam de índios, porque eles passam óleo de tucum e ficam com *aquele* mau cheiro no cabelo.”

Notamos nesse enunciado uma tentativa do sujeito de se excluir do grupo de brasileiros que considera o índio seboso. Na posição de aluno que ocupa, gostaria de não fazer parte desse grupo que não gosta de índio. No entanto, quando determina o cheiro pelo dêitico “aquele” e o predica como sendo um “mau” cheiro, percebemos que foi em vão a sua tentativa, pois ele se inclui no mesmo grupo. Compreendemos que a relação pedagógica, que constitui as condições de produção desse enunciado, faz com que o discurso da higiene se textualize desse modo, pois, como coloca Orlandi (1999:83):

“As relações de poder em uma sociedade como a nossa produzem sempre a censura, de tal modo que há sempre silêncio acompanhando as palavras. Daí que, na análise, devemos observar o que não está sendo dito, o que não pode ser dito, etc.”

Nesse ponto, o que não pode ser dito é justamente aquilo que o professor não gostaria de ouvir: o índio é seboso. Mas que acaba dizendo, porque não temos domínio do nosso dizer.

6) Os Índios Karajá são usurpadores da terra

Na materialidade lingüística que analisamos, podemos perceber a trajetória dos processos históricos e sociais que engendram o sentido de *índio Karajá como usurpadores da terra*.

Como já afirmamos nos capítulos anteriores, a questão da terra é um ponto de conflito fortemente presente na relação entre as comunidades indígena e não-indígena. O direito dos Karajá a ocuparem a terra que ocupam é constantemente questionado, geralmente fundamentado no argumento de que nada produzem.

GV: “eu pelo menos não gosto dessa tiração de gente das terra que trabalha pra dar alimentação pra todo mundo, pra botar que não corta um pau.”

GI: “...não são donos de tudo, só por que enterram os defuntos na *terra* são donos da *terra*?”

GJN: “...estas terras que os índios tomaran esta terras para nada estas terras que os indios tomara esta abandonadas sem nen um pé de plantação.”

GJM: “... muitas vezes os índios caçam brigas por que eles toma *terras* que não são deles.”

Podemos perceber, no enunciado acima, que não é negado apenas o direito original dos índios Karajá à terra, mas também o seu direito a resistir para que o seu território não seja reduzido ainda mais. Quando reagem à invasão de sua terra, são tratados como se eles é que estivessem invadindo.

A disputa pela terra, iniciada no processo de invasão européia, constitui essa discursividade em que o discurso das descobertas continua a fazer sentido. É importante colocar o que lemos em Orlandi (1990):

“O discurso das descobertas, sempre desenvolvendo sentidos na direção do colonizador para o colonizado, produz um processo discursivo no qual não é o que vem de fora que é o inimigo. Ele não é um invasor, é um descobridor. (...) nesse discurso não há lugar para resistência, já que o colonizador não é o agressor, é o descobridor, o que está em posição legítima”.

Enquanto para os não-índios a terra é objeto de posse e de produção, para os índios é a base de sua sobrevivência. Novamente a noção de inter-incompreensão constituindo essa discursividade. Terra significa diferentemente para os sujeitos inscritos nessas duas formações discursivas.

Nesses enunciados, podemos observar que o estereótipo de usurpadores da terra se sustenta em um outro estereótipo, o de *preguiçoso: não cortam um pau, tomaram estas terras para nada, nem um pé de plantação...* “Todo mundo” sabe que os Karajá “se apossam” da terra e “nada produzem”. Vale dizer que os sujeitos que produzem tais enunciados estão em posições-sujeito relativas a FD2 (a FD que exclui o índio) e é em face dessa FD que o sentido de *usurpador da terra* faz sentido.

7) Os índios Karajá são criminosos impunes

Outro estereótipo de índio Karajá recorrente nos textos analisados é o de criminoso impune.

Observemos esse comentário em relação a um homicídio que tem como suspeito um índio Karajá:

GV: “Gente, isso é uma coisa horrível. E o que eles fazem com os índio?

Nada! Nada!”

Relacionamos o enunciado acima ao que lemos na matéria da *Revista Veja*⁸⁵ que trata de forma preconceituosa o estupro que aconteceu no Pará em 31/05/92, envolvendo o índio Caiapó Paulinho Paiakan. Como diz Jorge Terena, nessa mesma matéria, “quando o branco estupra uma índia não há escândalo”.

GI: “Os índios hoje têm mais valor do que os cristãos, porque fazem coisas erradas e nada acontece.”

GVN: “Quando eles matam ou outras coisas assim Eles não sam punidos au contrario de nois branco.”

⁸⁵ Esse número da *Revista Veja* traz na capa com letras garrafais o título “O SELVAGEM”, abaixo da foto de Paulinho Paiakan (10/06/92).

Podemos notar que a questão da impunidade inscrita nesses enunciados está dita em relação a um efeito de memória que é o de que o índio por ser índio e ser considerado menor, perante à lei, é inimputável, não podendo ser julgado pela justiça comum.

É na condição de aquele que não é responsável por si mesmo que o índio tem o direito à terra concedido pelo Estado, ou seja, o Estado concede o direito à terra ao índio por lhe tutelar.

Parece-nos que é o fato de ele ter o direito à terra é que incomoda o não-índio, fazendo com que deixe de considerar que, no funcionamento da justiça brasileira, a impunidade está diretamente ligada àqueles que não são índios e que detêm riquezas, logo, àqueles que têm meios para não cumprir a lei.

Assim, é apagada a razão de o índio ser impune por ser tutelado e a inimputabilidade aparece como sendo privilégio. Apaga-se o fato de que a tutela não é um instrumento para assegurar privilégios ao índio, mas para submetê-lo aos interesses do Estado.

Vale ressaltar que esse é outro estereótipo que não percebemos nos textos dos alunos do período matutino.

8) Os Índios Karajá são protegidos pelo governo

Este estereótipo está bastante ligado ao anterior. A condição do índio como tutelado aparece para os não-índios como protecionismo.

A ideologia, resultado da interpretação dos sentidos em uma dada direção, faz com que seja possível se falar em “proteção” dos índios pelo governo, mesmo que os índios não sejam livres para decidir por si, mesmo diante das condições precárias de

alimentação e saúde em vivem, mesmo que o território e a cultura Karajá não sejam respeitados.

GV: “O governo dá roupa, dá dinheiro, dá até motor,...é máquina de costura... Só pra eles viver à toa, sem fazer nada, deixa de dar pra uma pessoa que faz progresso pra dar pra uma que não me... não sei se merece não, Deus é que sabe. Mas a gente não vê futuro...”

GI: “O Karajá tem muito apoio do governo.”

GJN: “O governo exerceu uma lei, os índios oje vivem com muita mordomia.”

A discursividade sobre o assistencialismo do governo em relação ao índio -“o governo é bonzinho com os índios”- se sobrepõe, apagando os interesses que estão em jogo nessa prática, de que a política definida como de “proteção ao índio” nada mais faz que relegar as necessidades dos índios a um segundo plano e atender as pressões e interesses de latifundiários.⁸⁶ Assim, apaga-se o fato de as reivindicações indígenas em relação à saúde, à educação e à terra não serem atendidas.

Observamos que esse é outro estereótipo que não constitui a prática de linguagem dos alunos do período matutino (GJM).

9) Os índios merecedores de serem excluídos

Mesmo que o estereótipo de índios merecedores à exclusão não constitua os enunciados produzidos pela geração mais velha e pelo alunos do período matutino, apresentamos esse como mais um ponto de análise. Não poderíamos ignorar a presença desse sentido no processo de construção do discurso sobre o índio Karajá. Além de podermos perceber o discurso da exclusão em funcionamento nessa materialidade, contribui na nossa discussão anterior sobre a discursividade não se dar em blocos, visto que os sujeitos são interpelados diferentemente.

O genocídio a que os índios foram submetidos desde 1500 (95% dos 5 milhões de índios foram mortos), embora tenha sido reduzido produz um efeito ideológico que possibilita enunciados como os que leremos abaixo:

GI: “Agora são poucos, graças a Deus.”

“Eles não trazem nada de bom não.”

GJN: “Não de veria e sinti na faze da terra po que ele são muito ruim para nois, etc. (...) Conviver com eles não é bom”

A inscrição desses sujeitos na FD2 (que exclui o índio) faz com que falem sobre a exclusão dos Karajá como algo tão “natural”, mas não podemos esquecer de que o desejo de que os índios não existam é de natureza histórico-social. Não nasce nesses sujeitos, eles nem ao menos têm consciência de como esse desejo genocida

⁸⁶ Cf. P. Suess, *Em defesa dos povos indígenas: documentos e legislação*, 1980: 43-4.

vem constituí-los e, quando enunciam, lançam mão do mais cruel dos estereótipos, o de que índio é merecedor de exclusão.

VI.1. Alguns pontos...

A relação entre os dois grupos étnicos, Karajá e não-Karajá, está constituída no discurso sobre os índios. Na análise desses enunciados, podemos notar que tipo de relação é essa: vertical, hierarquizada, característica da sociedade ocidental cristã.

Podemos notar que na materialidade dos enunciados dessas três gerações se revela a memória sobre o índio. Aquilo que Pêcheux (1997) trata como *acontecimento discursivo*: ponto de encontro de uma atualidade e uma memória.

A alteridade, a relação com o Outro, é um movimento na história, por isso não é sempre igual, transforma-se. Acreditamos que aquilo que E. Orlandi (1998:204) afirma sobre a identidade é extremamente pertinente para o que queremos sustentar:

“Não há identidades fixas e categóricas. Esta é uma ilusão – a da identidade imóvel – que, se de um lado, é parte do imaginário que nos garante uma unidade necessária nos processos identitários, por outro lado, é ponto de ancoragem de preconceitos e de processos de exclusão.”

Nesse espaço, pensamos ser produtivo organizar um quadro em que se destaquem os estereótipos que constituem o discurso das diferentes gerações,

contribuindo para que percebamos melhor o movimento e/ou a estabilidade dos sentidos negativos para índio Karajá, nas produções analisadas:

Estereótipos	GV	GI	GJN	GJM
1.Preguiçosos	+	+	+	-
2.Animais	+	+	+	-
3.Inferiores	+	+	+	-
4.Traíçoeiros	+	+	+	-
5.Sebosos	+	+	-	+
6.Usurpadores da terra	+	+	+	+
7.Criminosos impunes	+	+	+	-
8.Protegidos pelo governo	+	+	+	-
9. Merecedores de exclusão	-	+	+	-

A leitura desse quadro nos remete às palavras do índio Daniel Cabixi⁸⁷ em que ele explicita a relação entre imagem e atitude, a nosso ver, uma relação de interdependência:

“No primeiro plano, cria-se a *imagem* do índio como ser inferior, sem cultura, de estranhos costumes. No segundo plano, criam-se *atitudes* de repulsa, desconfiança e desprezo pelo índio”. (grifos nossos)

Nesse ponto, trazemos novamente a noção de prática discursiva que Maingueneau (1997: 56) coloca como sendo aquela que integra:

“por um lado, a formação discursiva, por outro, o que chamaremos de **comunidade discursiva**, isto é, o grupo ou a organização de grupos no interior dos quais são produzidos, gerados os textos que dependem da formação discursiva.” (grifo do autor)

O discurso é lugar social, não pode ser apreendido sem considerarmos o grupo que o está produzindo, porque “sujeitos e sentidos se constituem mutuamente”. Assim, a prática de exclusão dos índios Karajá se dá no/pelo discurso sobre eles.

Nesse ponto, convém lembrarmos o que entende Mariani (1998:34) por memória social:

“um processo histórico resultante de uma disputa de interpretações para os acontecimentos presentes ou já ocorridos, sendo que, como resultado do processo, ocorre a predominância de uma de tais interpretações e um (às vezes aparente) esquecimento das demais. Naturaliza-se, assim, um sentido 'comum' à sociedade, ou, em outras palavras, mantém-se imaginariamente o fio de uma lógica narrativa.”

Podemos dizer que esses estereótipos que percebemos inscritos nas seqüências analisadas se constituem na/ pela memória social.

⁸⁷ Cf. Orlandi, 1990:213.

Por fim, repetimos o que colocamos anteriormente em relação aos sentidos não se darem em blocos monolíticos. Tanto notamos semelhanças entre os enunciados das diferentes gerações, quanto diferenças naqueles produzidos por uma mesma geração. O que pretendemos mostrar é que, em determinadas gerações, há sentidos que se mostram predominantes, mas isso não quer dizer, conforme coloca Mariani (*Op. Cit.* 34-5):

“(...) que o sentido dominante apague (anule) os demais ou que ele(s, todos) não possa(m) vir a se modificar. Muitas vezes os sentidos ‘esquecidos’ funcionam como resíduos dentro do próprio sentido hegemônico.”

Considerações Finais

*Na relação contínua entre,
de um lado, a estrutura, a regra,
a estabilização e o acontecimento,
e, de outro, o jogo e o movimento,
os sentidos e os sujeitos
experimentam mundo e linguagem,
repetem e se deslocam,
permanecem
e rompem limites.*

Orlandi, 1999:21.

No início desse trabalho, quando examinávamos os textos dos alunos, percebíamos que neles havia diferenças em relação aos demais textos e nos perguntávamos se nos levariam a lugares distantes dos sentidos sedimentados. Talvez o fato de serem diferentes seja consequência da interferência não só do discurso do professor, mas de outros discursos que se efetuam, pois não está funcionando aqui apenas o discurso do colonizador europeu, aquele que decididamente diz *não* ao índio. Ao contrário, há uma heterogeneidade discursiva: o que diz *talvez*, se eles se mantiverem distantes ou, talvez, se eles ficarem mais parecidos com os *toris*⁸⁸, enfim se eles deixarem de ser índios. E há também aquele que diz *sim* ao índio.

⁸⁸ Como dissemos anteriormente, *tori* é uma palavra da língua Karajá que significa aquele que não é Karajá, o não-índio.

Como já dissemos, na conjuntura sócio-histórica ocorreram algumas mudanças que fizeram com que o dizível fosse se modificando e, desse modo, sobretudo, os alunos se sentem incomodados em manter os sentidos em seus lugares de “origem”, apresentando em sua fala uma disjunção, uma mudança em relação a um referencial, no caso o já-dito.

Fomos observando, através das análises discursivas realizadas ao longo deste trabalho, que os enunciados produzidos pelos alunos do período matutino (GJM) apresentam, com frequência, distinções em relação aos das outras gerações. Tanto no capítulo em que analisamos a negação, quanto no capítulo que trata dos enunciados divididos e da comparação e, finalmente, no capítulo dos estereótipos, há pontos de deslocamentos.

Para nós, perceber isso significa perceber a possibilidade de os sentidos para índio Karajá serem outros se realizando na materialidade desses textos.

Em outro momento, afirmamos que a interpretação se faz entre a memória institucionalizada, o arquivo e a memória constitutiva, o interdiscurso. Por isso é que, por um lado, os sentidos ficam congelados e, por outro, eles podem ser outros.

Podemos dizer que os sentidos de índio Karajá, marcados por uma negatividade, pela pejoração, estão sofrendo um processo de desestabilização. A interdiscursividade presente nessas produções é que faz a diferença.

Nos textos da GJ.N houve um tipo de interferência mais branda, a *incorporação*, enquanto nos textos da GJ.M desencadeia-se a *apropriação*, uma

interferência mais intensa em que os alunos apresentam a referência que o professor tem de índio.

Podemos dizer que as interferências que percebemos nas formulações que analisamos, sejam de um tipo ou de outro, abrem espaços no imaginário de índio, ilustrando a afirmação de Orlandi (1990) sobre a tensão existente em todo o discurso: “é nesse jogo entre paráfrase e polissemia, entre o mesmo e o diferente, entre o já-dito e o a se dizer que os sujeitos e os sentidos se movimentam, fazem seus percursos, (se) significam”. Esta é a possibilidade de transformação dos sentidos porque, como sabemos, *não há sentidos eternos, mas eternalizados*.

Nesse passo, lembramos o que Orlandi (1998: 205) coloca:

“Os mecanismos de produção de sentidos são também os mecanismos de produção dos sujeitos. (...) Como tenho observado, na escola, quando o professor corrige o aluno, ele intervém nos sentidos que este aluno está produzindo e, no mesmo gesto, está interferindo na constituição de sua identidade. E isso não é pouca coisa.”⁸⁹

Para nós, o que a autora afirma faz muito sentido porque, como já dissemos, compreendemos a escola como lugar de linguagem, de interpretação, em que existe a possibilidade de se criar o espaço de elaboração de outros sentidos. É um espaço em que se pode “atrapalhar” uma interpretação homogênea, por exemplo, a respeito das diversas etnias. É um espaço em que se pode discutir e se constituir um outro modo de relações interétnicas. E isso é necessário que aconteça.

Résumé

Suivant la tradition française de l'Analyse du Discours, théorie qui propose l'analyse des processus de la constitution des sens et des sujets, on cherche, à travers de ce travail, à atteindre les sens présents dans le discours sur l'indien Karajá, considérant qu'il existe une relation constitutive entre le "dire" et son extériorité.

Dans notre analyse, on prend comme corpus, quelques énoncés produits par trois générations d'habitants du municípe de Luciara-MT, car ils ont vécu dans des moments historiquement différents. Cette méthode de "lire" les "dires" sur l'indien va nous permettre de percevoir comment ils produisent des sens historiquement.

On s'est arrêté sur la négation, dans les énoncés divisés et sur la comparaison, parce qu'ils sont présents dans la plupart de séquences discursives du corpus et l'étude sur ce fonctionnement contribue pour la compréhension sur la façon de tisser le discours sur l'indien Karajá de ces trois générations. Par ailleurs, on fait ressortir les stéréotypes qui se trouvent dans le discours.

Ceci fait, d'un côté on a pu observer la réitération et la domination des sens chargés de valeur négative qui ont la fonction de rejeter l'indien et d'un autre côté, on perçoit de fissures très subtiles dans ce discours où de sens différents disputent cet espace de significations, ce qui, selon nous, montre le fait que nous sommes en présence d'un déplacement discursif, signalisant qu'on n'est pas tout simplement lié à la reproduction et à la rigidité des sens.

Mots-clés: Analyse du discours; l'indien Karajá; déplacement de sens; stéréotype; historicité.

⁸⁹ E. Orlandi. "Identidade Lingüística Escolar". In: SIGNORINI, I. *Lingua (gem) e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado*, 1998.

Anexo:
Corpus

Geração mais velha (GV)

Entrevistas com moradores de Luciara desde a década de 50

1ª Entrevista

Antes de entrevistar essa senhora, pedi a ela que falasse sobre o que lembrava sobre os Karajá, na época em que veio morar em Luciara. Disse-me que não tinha o que falar, pois não tinha boas recordações. Argumentei que não era necessário serem boas recordações. Então concordou em contar o que lembrava...

“Naquelas era de 30 de 20...Espera aí...Deixa, eu me lembro, quando eles fizeram isso... Deixa eu ver....16, 18, em 18... Foi em 18. 16,17,18, 19...Foi ... em 19.Agora eu tô lembrada, foi em 19. Antes de nós, quando tava desse lado do Mato Grosso, do Pará, depois atravessemo pra lá, em 19. Vê... Foram uns rapaz na Araguacema comprar munição pra ir numa caçada, aí no Tapirapé e...três rapazes. Mataram todos três. Nunca descobriram. Eles mataram. Tinha um cachorro, eles deram sumiço no cachorro. A canoa que eles foram esconderam pra ninguém achar. Caçaram esses rapaz, o povo caçando eles toda vida. Aí um Kara... uma cunhã descobriu que diz que eles tava dormindo, assim embrulhado. Três índio. Diz que tudo deitado e eles com borduna; pã! A Karajá véia contando diz que eles fazia assim, tudo tremendo. Aí foi descoberto. Veio um índio que era capitão lá na Barreirinha com o nome Valabar, diz que pra matar esses índio que tinha matado esses cristão. Tinha um padre, lá em casa,

não deixou. Diz que não era pra ele matar não os índio. O caboclo ia zangado, porque ele conhecia muito esses rapaz. Era umas pessoa boa e aí ele diz que o Karajá vinha diz que pra ir na aldeia, diz que não ia ficar nem galinha naquela aldeia deles. Aí o padre não deixou eles ir. Diz que era pra pegar os que matou e prender. Um pegaram, amarraram, ele caiu n'água. Morreu. Os outro eu não sei pra onde foi. Os próprio índio amarraram. Os da outra aldeia deu ordem pra pegar eles, deu ordem pro capitão pegar eles. Esses que matou os homem. Aí pegaram um. Diz que amarraram todo e ele caiu n'água e morreu. Os outro eu não sei o que que fizeram deles. É... Foi em 19... Eu morava lá embaixo, na Barreira de Pedra. Nós morava lá na Barreira de Pedra. De primeiro moramo na Barreira de Pedra, depois viemo aí pro Furo de Pedra. Isso foi na Barreira de Pedra... Ô !! Mais essas mãe chorava, nossa mãe!...Eu era novinha nesse tempo. Elas chegava lá em casa, pedindo papai pra ir *percurá* esses homem: - Dona Geralda, nós já *percuremo*. Não acha não...Nóis já *percuremo*.

(...) Aqui em Luciara ... eu cheguei aqui em 67...Foi em 67,68,69... A ...A menina casou... A ... A Eunice. Eles morava... tinha deles na praia. Eles gostava muito era de praia. Morava tudo numa praia. Aí a gente se dando bem com eles...Comprando peixe, tartaruga, tudo bem... Comprava a troco de farinha, a troco de arroz.... Essas coisa. Eles não gostava de dinheiro de jeito nenhum. Nessa época que eu tô falando, eles não gostava de dinheiro. Eles vieram pegar dinheiro de poucos ano pra cá, foi que eles deram pra conhecer dinheiro. Eles chegava com a tartaruga e você *percurava* quanto era e eles diz que era tanto. Você 'panhava o dinheiro dava pra eles e eles não queria não. Queria era farinha. Enchia uma vasilha de farinha e dava. Eles aceitava.

(...) Eu tenho me dado mal não é com esses daqui. Esses daqui só são é *veaco* pra pagar mas hoje isso tá geral, até nos cristão, não tá? Já acabô. Mas...nunca me deram prejuízo esses daqui desse morro. Mas os de *Frontoura*...Já roubaram aqui... Uma vez um chegou aqui eu tinha umas roupa pra vender, roupa usada que esses menino trabalha numas firma... Então diz que o povo, esses patrão deles não quer que eles trabalhe... A roupa que eles trabalha esses ano não vai mais lá. Tem de destruir aquelas e comprar outras. Já naquele outro ano já tinha outras roupa boa. Então eles traziam pra mim, eu vendia pra um, pra outro, pra um Karajá, pra outro... Cinco real uma calça. Aí... um veio e queria uma calça, um tal de ...como é que ele chama...

Arnaldo, um karajazão, até com um relógio no braço. Até o Vivico disse: - Dona Modesta, aquilo foi roubado (RISADA) ...que aquilo rouba que não há... Aí... faltava um botão aqui...Ela era de reque, mas tinha um botão aqui. Ele disse: - Você prega o botão que eu compro a calça. Aí a velha Chica tava aqui, eu dei a ela pra pregar o botão, ela pregô. Aí eu *drobei* a calça, botei bem aqui dentro, até em cima dum *zopô* (ler isopor). Dentro do *zopô* tinha umas camisa. Bom... *drobei*, botei aí dentro. Ele disse que era pra eu arrumar a calça que ele vinha comprar. Quando eu cheguei aqui...que eu fui olhar, ele tinha entrado...'panhò a calça, 'panhò mais uma camisa dentro do *zopô*. Aí eu fui lá na casa do Vivico, *percurei* por ele, ele disse: - Dona Modesta, já pegaram a voadeira, o barco mas já foram embora lá pro *Frontoura*...Quando foi outro dia, chegou uma aqui me pedindo pra comer, que diz que queria comer, que tava com fome. Eu feito...é naquela antiguidade da gente, da doutrina, não é? Dá de comer a quem tem fome. Aí eu fui, entrei pra lá, fui 'panhar o de comer. Tinha uma bolsa, que o Matos 'tava aqui botou em cima da mesa. Ele 'panhou o boné, 'panhou uma carteira de cigarro de dentro, porque o Leonilso tava bem aí nesse quarto, disse que escutou o reque. Disse": - Tia, parece que mexeram aí na... aí na... bolsa do Matos. Escutei um reque mexer aí... Foi... gente ou Karajá. Que eu saí, o Matos tinha ido lá no Zeca Barro, tinha comprado muita tangerina. Botou o saco em cima da mesa. A senhora 'credita que ficou quatro tangerina? 'Panharam tudim, 'panharam o boné e essa carteira de cigarro. Aí eu fui lá chamei o Matos: - Matos. Ele tava na casa do Zé Pequeno, lá embaixo. Eu digo: - Matos, vai lá ver o que é que faltou lá na tua bolsa, que um karajá abriu ela e 'panhou as laranja tudim que tava lá dentro do saco. Só ficou quatro. Aí ele veio, abriu, faltou só isso, esses trem mesmo. Outras vez, chegou outro aqui, diz que queria comer. Aí sentou aí. Eu digo eu vou botar, aí tem comida. Aí eu fui, fiz o prato, dei ele, ele comeu. Aí na hora que ele saiu, eu 'panhei o cachimbo, cortei o fumo e o cachimbo tava em cima daquela mesinha, nesse tempo ela tava bem aqui. Aí eu fui 'panhá à vista d'eu ali. Tinha o meu espelho dependurado aí. À vista d'eu, cadê o espelho? Nada. Ele andava assim com uma sacola assim, o karajá. Aí ele tornou vim aqui, eu digo: - Você 'panhou meu espelho. Aí ele não negou não que tinha 'panhado. Eu digo: - Pois você vai pagar ele.- Eu não tenho dinheiro não. E quanto é o espelho? Eu digo dez reais e eu quero o dinheiro. Vcê p'panhou meu espelho. Ele disse não, mas eu não tenho dinheiro pra

pagar não. Quando eu tiver, eu dou. Nunca mais eu vi ele. 'Panhrou bem daqui, ó. Da onde tá esse aí. Que é tanto que eu *pissuí* esse aí e não botava aí não, ele tava lá dentro. Agora com as menina vim pr'aqui eles botaram ele aí. Mas também esses ladrão é difícil vim por aqui. Aqueles do *Frontoura* é ...rouba. Aqueles são ladrão. Mas esses daqui não. Esses daqui não mexe com nada não. Esses daí imagina que uma hora precisa da gente e fazendo essas papagaiada não pode... (RISADA) Mas os do *Frontoura* são à toa aqueles Karajá. E os caso que eu sei de índio tudo assim perigoso. E a vantagem deles é que eles mesmo pesca, eles mesmo come pra lá. Lá... Tempo de ovo de tartaruga que de primeiro tinha muito aqui e hoje não tem mais. Mas tinha muito, vinha e vendia pra gente, ia embora.

(...) Em 16 nós mudemos pra esse lado do Araguaia, em 16, em 16 nós mudemo pra cá por conta dos revoltoso. Não teve uma guerra aí no Brasil? Não foi guerra. Foi uma turma de revoltoso matando e roubando. Só. Então foi dois dormir lá na casa dum amigo do papai. Nesse tempo tinha amigo. Não era hoje não. Aí ele era só mais a mulher. Aí entraram, pra dentro. Chegaram, pediram arranco, ele deu. E aí entraram pra dentro. Deitaram os dois velho. Aí, quando foi de noite, escutei eles dizer assim: - Olha, inda tem um lugar que nós vai, porque lá no mansidão tem muito boi do pé grande. Lá nós vamos matar um bocado de boi pra nós comer. Aí o velho escutou, quando foi de manhã ele 'panhou uma burra que tinha no pasto, arriou e disse eu vou avisar seu Domingo pra ir embora daqui, que eles vão lá. Aí chegou lá, viajou esse resto da madrugada, viajou a noite todinha, chegou lá quase de manhã, quando o dia tava pra amanhecer. Quando nós levantemo da cama, nós fumo lá pra fora, mamãe tava chorando. Aí nós dizia assim: - O que é, mamãe, que a senhora tem? - Nada, menino, tem nada não. Aí mamãe chorando,, que esse velho tinha ido dar essa notícia. Avisar. Aí papai ajuntou os homem, pegar gado, animal, aquele horror de gente lá, ajudando ele. Tudo queria que ele saísse, porque a revolta ia lá. Aí nós saímo, viajemo aqui pro Araguaia. Fumo primeiro prum lugar com o nome Barreirinha, depois fumo pra Barreira de Pedra. Nós morava no Goiás.

(...) Hoje em dia eu vejo eles aí, vem os karajá aqui, eu fico prevenida, eu não deixo eles tá aí zanzando. Aqui só tem um Karajá, aí do morro que eu confio muito nele. Aquele nunca fez assim uma coisa. É o Tiau. A senhora conhece ele. Aquele é um

Karajá muito bom. É o Tiau e a Iracema. Eles vêm aqui e a gente conversa e faz algum negocinho também. São direito. E assim a gente vai vivendo.

(...) Toda vida, desde menina que eu vejo dizer que índio é traiçoeiro. Pode ser amigo, mas não se fie nele.

(...) Esses governo faz, essas Funai faz tanta coisa que a gente fica horrorizada. Tira os cristão que trabalha...Quando não querem sair, toca fogo na casa. É desse jeito. Lá no Bananal quando esse povo botaram tudo pra fora de lá, os que não saía eles tocava fogo na casa. Queimava tudo. O filho meu já tinha até saído de lá. Mas tinha deixado muito trem lá... Queimou tudo, 'cabou com tudo, que ele era vaqueiro...Cabou os arreio, 'cabou tudo. O governo faz muita coisa boa, mas também muita coisa que o povo não gosta não. Eu pelo menos não gosto dessa tiração de gente das terra que trabalha pra dar alimentação pra todo mundo, pra botar índio que não corta um pau.

(...) O governo dá roupa, dá dinheiro, dá até motor, é... máquina de costura. Isso aí eu já vi chegar lá na aldeia lá na Santa Izabel. Só pra eles viver à toa, sem fazer nada, deixa de dar pra uma pessoa que faz progresso pra dar pra uma que não me...(INTERROMPE) Não sei se merece não, Deus é que sabe (RISADA). Mas a gente não vê futuro...”

2ª Entrevista

“Esses daqui dessa aldeia foi que mataram o pai do Jesias. Depois já mataram outro aí. Diz que foi o dito que matou o João Vaqueiro. Foi ele que matou, né. Aquele ... é o marido da Maria Helena. O Cura, o Curi ... E eu não gosto de índio de jeito nenhum, quando vai passando lá na rua eu fico bem na porta pra eles não entrar. Não gosto de índio, nem de cunhã nem de Karajá. Eu não gosto de índio de jeito nenhum. Eu fiquei tão ... assim... quando eu vi o João Vaqueiro morto, dentro... De quando pegaram ele, que um homem veio avisar, dentro do chiqueiro de porco, todo comido, os porquinho pequeno dentro dele assim. Pois é. Entraram e comeram tudo assim e entraram lá dentro dele. Comento assim. Gente, isso é uma coisa horrível. E o

que eles fazem com os índio? Nada! Nada! Pois é. Agora.... Eles mexeram e viraram aí com isso, pra saber quem era, quem não era... Aí foi descoberto que foi eles, eles mesmo descobriu, bem aí na casa do Vivico, bebendo pinga e falou que quando eles jogou o João Vaqueiro dentro do chiqueiro de porco, que o porco arrancou assim, tudim, que queria pular a cerca, mas não pularam porque a cerca era alta. Ela tava lá cuidando desses porco e lá pegaram ele sozinho, que ele tava lá, sozinho. Mas eles mataram ele na casa e arrastaram e levaram e jogaram dentro do chiqueiro de porco, pra dizer assim que ele foi votar de comer pro porco e lá ele deu uma coisa e caiu dentro do chiqueiro e os porco comeram ele. Mas era alto ele não ia cair lá dentro. Eles mataram ele na hora que ele foi tomar banho. Diz que tava a roupa dele pendurada, diz que assim, que na roça tem esses cachorrim de casa né. Tava os trem dele tudo pendurado assim a roupa dele e um balde d'água que ele tinha puxado na cisterna, e um balde d'água né, como que ele ia tomar banho. Aí eles pegaram ele nessa hora. Quase que à noite. E fizeram isso e deixaram lá. Esperaram ele chegar, esperaram, esperaram... Nada. Aí quando o dono dos porco, lá do lugar, foi lá e foi lá e viu os trem dele lá. Ele só disse :- Não, ele tá lá no chiqueiro dos porco. Quando foi lá, chegou lá, encontrou ele nessa situação. Já tava com uns dois dias ou era três. Eu sei que ele veio aqui avisar e foram lá pegar ele, enrolaram ele num plástico, nem deu mais nem tempo pra fazer caixão, enrolaram ele num plástico e jogaram. De lá mesmo já foram enterrando ele. Aí veio o pessoal de Cuiabá, chegaram... inda arrancaram ele de novo pra fazer a tal de perícia lá, não sei nem o quê, tanta coisa, né. E aí rancaram ele. Antes de rancarem ele, diz que ele... tinha ido na casa da mulher, da vizinha, da Maria. Um sonho que o menino teve. E ele... pra fazer um caixão pra ele, que tinham enterrado ele sem caixão. Veio no sonho e o menino diz que dizia: - Eu não tenho tábua pra fazer o seu caixão! Aí diz que ele foi e ensinou pra ele tudo, onde tinha umas tábua, que era pra pegar aquelas tábua e fazer o caixão pra ele. O menino da Maria, o Plínio. E aí nessa época, ele diz que ficou encabulado com aquilo, como é que ele ia fazer e não tirava aquilo da cabeça. E aí foi quando o pessoal de lá de Cuiabá vieram, rancaram ele e aí o menino aproveitou e fez o caixão e pôs ele dentro do caixão. Desenrolaram ele do plástico, puseram ele no caixão. Diz que ele tava do mesmo jeito que tinham enterrado ele. Do mesmo jeitinho. Tava podre porque tava comido. Tava

com mais de um mês quando eles vieram e tava do mesmo jeitinho. Aí puseram ele dentro do caixão. O menino fez o caixão e puseram ele dentro do caixão.”

Como a entrevistada havia falado que não gostava de índio relacionando isso à morte desse homem, perguntei: Antes disso ter acontecido, como a senhora via a relação entre branco e índio?

“Antes disso acontecer? ...Não, naquela época, esses índio daqui... Porque esse índio que venho pra cá, que faz essas coisa aqui ele não é daqui, ele é de Araguacema. A mãe dele, o pai dele é cristão e a mãe dele é que é índia. Pode ver que ele é até barbudo. O pai dele chama Zevera, conheci demais na Araguacema. Aí ele casou com essa menina que Adauta criou, né? E aí ficou morando aqui. E é ele que faz toda a barbaridade aí nessa aldeia, é ele que faz. Assim eu vejo o povo contar, porque nem lá eu não vou. Eu não gosto de índio, não piso lá na aldeia.”

(...) Eu não gosto de índio de jeito nenhum. Não dou confiança a esses índio daí de jeito nenhum. Eles não presta também.

(...) Os índio daqui de primeiro eles trabalhava, eles tinha as roça dele, eles tinha as melancia deles, eles fazia as vazante na ilha. Hoje eles não fazem nada...Nada... Só confiado no dinheiro do governo pra eles comprar tudo, né. Eles não comia carne, eles não comia cebola, eles não tomavam café. Nada disso eles fazia, né. Hoje você vai lá na aldeia, diz que tem de fogão a gás a tudo. Só comem temperado, com óleo, com tudo. Tudo que o cristão come eles come também. Por quê ?Causa do governo, eles não foram mais trabalhar pra eles ter aqui nenhuma mandioca mais pra eles fazer uma farinha pra eles. Tem que comprar tudo aí na rua. Cabar ficam dizendo que essas terra tudo é dos índio. No dia que eles quiser invadir isso aqui, invadem e matam um bocado e botam os outro tudo pra correr.”

3ª Entrevista

Em que ano o senhor veio para Luciara?

“Eu cheguei aqui em 50. Aqui não era Luciara. Isto aqui era Mato Verde do Lúcio. Fazenda do Mato Verde do Lúcio. Aqui só tinha dez casinhas aqui. Já tinha tido um povoadinho, mas o povoadinho cabou. Aí tinha pouquinha gente aqui. Aqui tinha estradinha aqui. Não tinha aquela rua não. Aí foi que eu cheguei mais a tia Adauta Batista. Aí a gente pegava coisa, as mulher andava pela rua lá, ó. Até aquela rua lá foi feita quando eu cheguei aqui. Bom, aí tinha as escolinha assim de ensinar oito ou seis, sete ou oito menino. Ensinar o be-a-bá, a,b,c...Aí eu cheguei aqui, né. Já casado. Trabalhava com a dona Adauta aqui. E eu tinha um bom saber comigo. Aí procurava se eu queria ser professor. Quê? Deus me livre! Já tô abusado de escola. Aí... onde é aquele prédio ali era escola...Eu era tirano, era o bolo, a palmatória mesmo...Gostava de surrar mesmo. Judiava mesmo com as crianças (RISADA E TRECHO INCOMPREENSÍVEL) Quando eu pensei que não tinha setenta alunos. Pra eu sozinho lecionar essa turma de crianças. Oh!... Aluno de 1º na, de ABC, de ABC, de ABC. Tinha deles que nunca tinha entrado em escola e já tinha pegado uns que vinha de fora do 1º ano. Aí eu fiquei nessa leva, essa turma de menino, setenta. Botava uma parte de manhã e outra de tarde, pra ver se dava conta. Eu sozinho. Não chegava ninguém. O dia todinho trabalhando na escola.

(...) E eu fui trabalhando e fui trabalhando e fui trabalhando e fui trabalhando, mas aqui não era Luciara não, era Mato Verde. Fazenda do Mato Verde. Mas se a senhora visse aqui, era lugar animado, era animadíssimo isso aqui, quando eu comecei a lecionar, que vinha muita gente. Eu fui *ensinuando* pro povo, porque batia neles, ensinuava as crianças (...) Passei uns dez anos lecionando. Nós fazia Festas das Criança, dia 7 de setembro, Dia das Mãe, nós festejava todo ano (TRECHO INCOMPREENSÍVEL) Era pra ser professora. Ela tinha uma moça que estudava fora, colocamos ela pra ser professora. Aí foi o tempo que fizeram a classificação: 1º ano, 2º ano, 3º ano e tinha até 4º ano. E era tão real que os de assim de 4º ano iam pra Barra do Garças e passavam tranqüilo. Os meus aluno de 4º ano tudo formado. A Isaurina, a Isaurina estudou aqui mais a Adauta. Agora tá na faculdade, pra se formar. E já tá aposentada.”

O senhor tinha algum aluninho Karajá?

“Não...Lecionava sim. Tinha uma turma de caboclo, de Karajá. Ainda tem um que serve pra ser testemunha daqui pra senhora, tem uma caligrafia que é a mesma a minha letra: Alexandre Karajá. Daquela turma, daquela idade de Alexandre era uns oito Karajá que eu lecionava. Era difícil as índia vir, que elas não gostavam de vestir. Elas não tinham civilidade. Eram nuas. Só com aqueles...”

E onde que eles moravam?

“Na praia, aqui era tudo era na praia e naqueles pé de pequi, naqueles pé de manga que tinha ali. Ali tudo era uma beúna grande, junto da cidade um povoadinho velho. Depois dessa cidade, aí acabou tudo... Eles mudaram daí da cidade (TRECHO INCOMPREENSÍVEL) É só o que eu posso contar pra senhora.

Como que eles vinha pra escola?

“ Eles vinha assim, eles moravam nessa aldeia, eu criava uma cunhã comigo, que estudou até o terceiro ano, saiu daqui pra casar.” ELE DESVIA O ASSUNTO E COMEÇA A FALAR NAS DIFICULDADES...

“Hoje tá uma maravilha...”

Como o senhor vê o relacionamento entre os Karajá e os que não são Karajá?
Como o senhor vê esse convívio, esse contato?

(NÃO ENTENDEU) “ Eu botava os nome deles de Alexandre Karajá, Maria Karajá, Madalena Karajá, Rosa Karajá... Assim que eu fazia...”

Repeti a pergunta:

“Não eu lecionava do jeitinho que eu lecionava para os cristão, eu lecionava para eles: o ABC, a Cartilha, o 1º ano... O Alexandre foi até o 3º ano, foi...”

Fora da escola, como o senhor acha que os Karajá eram tratados?

(NÃO ENTENDEU) “Olha, eles era mesmo que os cristão, eles me respeitava, tinha medo de mim, que eu era mau, eu era bravo. É que se eu não fosse assim, eles monta na gente, senhora sabe como é...É preciso trazer as criança num regime, num regulamento assim pesado pra eles respeitar a gente. Que aqui você sabe: lugar sertanejo. E, nesse tempo... (TRECHO INCOMPREENSÍVEL) como eu vejo aluno aí xingar professor. No meu tempo não tinha isso. Eles me obedecia. Eu era como um pai, segundo pai deles. Se eles tava brigando na rua, que me enxergava: - Lá vem o nosso professor, *chipp* (fez um som indicando silêncio). Paralisava todo mundo, não tinha briga. Ali era educação. Até 7 de setembro, se a senhora visse aqui, era uma beleza, era muito bonito, a Festa das Mães, aí nós fazia um banquetão no coleginho, pros pais virem almoçar.”

E os Karajá desfilavam também?

“Desfilavam junto conosco, Tudo. Eram alunos igual aos cristão.”

Perguntei novamente sobre o relacionamento entre os Karajá e os não-Karajá...

“Não... tudo uma coisa só...” (Ele vai baixando a voz até que fique impossível a compreensão.)

O senhor vai de vez em quando na aldeia? Ou nunca foi?

“Não... de primeiro eu ia, mas agora não dei mais conta de ir na aldeia, doente...”

O senhor acha que eles roubam?

(NÃO ENTENDEU) “Os Karajá, nesse tempo, eles andava quase assim seminus, as Índia andavam assim com uns rabichos. Tinham medo de gente. (TRECHO INCOMPREENSÍVEL) Nesse tempo não é como hoje não, que eles andam tudo bonito assim não. Nesse tempo de... , rapaz, aqui tinha Karajá que quando a gente chegava perto ficava tudo... Hoje não, tá tudo civilizado.”

Cômo era para o senhor ensinar uma criança Karajá e outra que não era Karajá? Era a mesma coisa?

“A gente pelejava com eles e eles aprendeu falar português e é fácil...Foi num instante eles aprendeu: A, B, C, D...Que eles sabia a língua português... eles falava bem. Esses Karajá que eu *ensinuava* aqui e eles eram do jogo de futebol, nós tinha nosso jogo de futebol. Com aquilo seduziu mais o caráter deles mais ainda a gostar das escola, essa brincadeira do campo de futebol; eu gostei de educar eles, eles não foram brabo comigo não. Eles apanhava junto, na palmatória, na peia, que rolava mesmo, surrava mesmo...(RISADA) Não era mentira não...Se fazia coisa errada, ia pra peia, se fizer coisa feia apanhava, se roubar no quintal alheio, ia de castigo. Aqui a escola não tá ensinando roubo... (RISADA) Eles tinha raiva, tinha medo de peia. De jeito nenhum mexiam no quintal alheio: - Óia se o nosso professor souber que nós estamos aqui, ô peia doida que nós leva amanhã...Era desse jeito que eles dizia. Que se não fosse daquele jeito, eles não educava não. E os pais dizia: - oh coisa boa! Mandava mesmo:- Corrija meu filho, corrija. Os pais nunca brigou. Nunca teve um pai pra vim tomar...Tudo respeitava... Os pobrezinhos querendo botar os filhinho pra aprender e eu fazia esforço mesmo. Aqui o menino quando chegava no fim do ano tinha que mostrar pros pai a leitura e a escrita... e a conta. Tudo que aprendeu comigo. Aprender a ler, a escrever, e as 4 operações. Isso eu tinha aquele capricho de *ensinar* eles. Não ensinava muitas coisa, que não adiantava. Era ler, escrever e as 4 operações. Esse era... tinha que obrigatoriamente mostrar aqui dentro da escola. E tinha o argumento dia do sábado: - pá, pá, pá...Era 6ª feira pro 1º e 2º, e sábado para o 3º, com a palmatória. Para multiplicar e a divisão e o menos...e era tudo em cima...”

Tem algumas pessoas que dizem que os índios roubam, matam, que se apossam da terra, que são sebosos...O senhor concorda com isso?

“Não, eu não digo nada disso não, que o caboclo a vida deles é aquela mesmo. O ritmo deles é aquele. Nós achamos que hoje já tá melhor, porque hoje eles já veste roupa, já andam direitinho, até vereador já são. Mas o altruísmo do caboclo é aquele mesmo. Eles não tem jeito de consertar mais do que aquilo. É do Karajá mesmo. Quando eles mora na praia, o vento vem e limpa o sujo (RISADA) é só isso que tenho pra dizer pra você.”

Geração intermediária (GI)

Trechos de depoimentos^{90*}

Professores

- a) “São amigos, nunca fizeram nada, só que não são donos de tudo, só porque enterram os defuntos na terra são donos da terra? O Karajá tem muito apoio do governo.”
- b) “São desinteressados, improdutivos, acomodados. Não se valorizam. Trabalhei com os alunos com texto de jornais, mas os alunos não gostaram. Acho que estou despreparada.”
- c) “São gente como nós. São muito discriminados e se sentem humilhados.”
- d) São seres humanos, têm direito à educação, religião e terra. Eu faço atividade com eles no dia do índio.”

⁹⁰ Agradeço aos colegas André Wampurã de Paula, Carlos Cabral, Luzia S. Monteiro, Rodrigo P. Luz e Ronaldo Komaoro'i Tapirapé, pelos trechos retirados do trabalho realizado por eles em julho/92.

Comerciantes

- a) "São seres humanos, cultura diferente, só que não vendo fiado pra eles."
- b) "Não devemos discriminá-los, mas não tenho crédito neles, são agressivos."
- c) "São irresponsáveis, não trabalham como deveriam, têm dinheiro e só gastam com bebida. Pra que tanta terra?"
- d) "É gente igual a nós, deveriam ser respeitados como humanos. Não têm responsabilidade; evoluíram como os brancos."

Moradores mais antigos

- a) "Quando eu cheguei aqui, o senhor Lúcio da Luz já morava há muito tempo. Eu tinha muito medo dos índios. Agora o medo é mais pouco. Os fazendeiros foram empurrando... Agora são poucos, graças a Deus. Esses Karajá aí não fazem mal a ninguém. Não são trem da gente confiar, esses bichos aí."
- b) "Quando chegamos aqui era bem pequeno, pouco morador e muito mato. Os Karajá moravam junto a casa do Nagib, na beira do rio. Quando os vi pela primeira vez, senti medo, um trem fedorento."
- c) "Eles não trazem nada de bom não."
- d) "Os índios hoje têm mais valor do que os cristãos, porque fazem coisas erradas e nada acontece."

Enunciados sobre a questão da terra⁹¹

- É certo que os índios têm direito, mas atrapalhou muito o desenvolvimento do município. Deveriam viver na Ilha.

⁹¹ Esses enunciados fazem parte de um trabalho realizado em fev/1998 por outro grupo de acadêmicos do Campus Universitário do Médio Araguaia, do Curso de História. Minha gratidão a esse grupo.

- Foi boa, mas ficou muito dentro do município. Poderia ter ficado mais longe.
- Trouxe prejuízo para o município, apesar de ser um direito deles.
- Pro índio foi bom, mas pra Luciara foi muito ruim, pois, onde a demarcação atingiu, tinha muitas pessoas que produziam.
- A demarcação indígena tem que existir só que tinha que haver outra área e não áreas em que há alguém produzindo e serem desapropriadas para se tornar área improdutiva, porque eles não produzem.
- Certa, pois é um direito deles, apesar de que prejudicou alguns produtores.

Geração mais jovem (GJ)

Textos de alunos da 5ª série noturna (GJN)

II. a. 1. questão indijina

xx

para mim. os indios não Ezistia. conviver com Eles não e bom.

- ums dos motivos, as pessoas mais velhos dizem que nossa sidade era um teritorio dele

- porisso eles dizem que vam tomar elas de nois.

-Já por outros ponto, e bom eles som Amigos,

e por mais que nois não quira asseitar eles sam tam Humano Uquanto nois

branco.

- os Índios para mim teria que viver só na aldeia, não conviver com nós eles
fazem tudo que querem o apoio do governo.

Quando eles matam ou outras coisas assim Eles não são punidos
ao contrário de nós brancos. O que temos a fazer?
Conviver com eles e tentar sermos amigos.

(L. R. L.; 18 anos; naturalidade: Luciara)

II. a. 2: Questão indígena

Eu acho que o índio não deveria porque o governo ajuda mais ele do que o
criação não de verdade e sinto na fazenda da terra porque eles são muito ruins para todos nós.
etc...

(R. L.B.; 16 anos; naturalidade: Luciara)

II. a . 3: A questão indígena

- O que eu sei. Os índios e o primeiro habitante do Brasil.
- Mesmo eles sendo gente consideramos como animais.
- Mais pelo que sei eles não são assim. Eles são inteligentes.
- O que eles falta e de mais consideração, porque nós aprendemos muitas coisas com eles.
- Como casar, pescar,
 - O que eu sei e que eles tem as suas próprias leis eles pescam o que eles quiser. E casa o que eles quer.
- É muito preguiçoso possui de muitas terras e não planta nada.

(D. P. S.; 33 anos; naturalidade: Diorama - GO)

II. a . 4: Questões dos Índios

Os indios foi muito importante para nos, eles foram os primeiros a bitantes do Brasil. mas como, eles são os poderoso eles fazem o que. bem. quer. ViVim tomando. terras que não são deles. eu não concordo com isto. os indios só querem as coisas para eles ViVim matando, os outros indios. e eles só querem ser os bons. Eu não gosto dos atitudis dos indios condo eles bebem eles querem a caba com tudo, mata, core atraz dos outros e um cumulo

(E. M.E. C.; 34 anos; naturalidade: Luciara - MT)

II. a . 5: Os indios

Os indios são uma ispesie de cer humano que vivem nas matas, são meios estanhos por que não tem costume com o home branco, o cristão.

Os indios tem uma maneira muito esque sito de sobreviver e uns rituais meio esque sito demais, as veses são violentos outras não.

Não gosto muito de indios eles não são muitos com fiavil por que não gostão de nos, não todos, mais a maiorias.

Mais em com penssasão tem umas india que meche com a gente, mais não vale a pena, por que eles nos castigão se nos meche com a gente mais não vale a pena, por que eles nos castigão se nos mechermos com alguns deles.

Mais em com penssasão eles fais parte do nosso pais, em tão eles merecem respeito, os indios tem varias tribos de ferentes uma das outras, não se combinão com as outras, por que não falão a mesma lingua.

Os indios merecem mais a poio da funai.

(I. R. S.; 16 anos; naturalidade:Luciara)

II. a. 6. OS ÍNDIOS

Na nossa cidade, na antiguidande era abitadas por indios, assim que comesou Chegar os Homens eles era bravos e matava eles. Quando o Homem foi

mostrado suas armas eles ficaram com medo, mais as mulheres iam lavar roupa nos córregos eles atacavam roupa nos córregos eles atacavam e os matavam.

As poucas eles foram amassados hoje eles são gentes civilizados como nós.

O governo exerceu uma lei, os índios hoje vive com muita maldade.

Mais eles continuam numa vida precária, moram em casas de palha e fechadas de palhas, comem mais coisas das suas plantações, como, mandioca, iama, batata doce, arroz, feijão e outros mais.

Eles ainda dormem em cima de esteiras.

(K. L. ; 23 anos; naturalidade: Luciara)

II. a. 7. Questão indígena de Nossa cidade

Os índios foi o primeiro habitante de Luciara

Quando os habitantes mais velhos chegaram aqui em Luciara os índios já moravam aqui mais só que eles moravam lá embaixo e agora eles moram lá em cima.

Eles viviam só de caça mais agora eles já trabalham eles também colocam roça e colhem, arroz, milho, mandioca melancia, abóbora

Eles também gastam mais e de invadir a terra alheia, mais agora e as outras pessoas, o melhor, as fazendas e que colocam índios Para tomar a terra alheia o que eu acho errado e que eles tomam as terras alheias e Não vão preso eles preta só pra destruir a Natureza.

Vamos fazer Justiça minha gente vamos colocar eles Na cadeia eles queimam as casas alheias e Não vão preso.

Eles sabem um (ilegível) de terra Nossa gente.

(J. P. S. ; 17 anos; naturalidade: Luciara)

II. a . 8: O tema questão indígena da cidade

Os índios são os primeiros habitantes de Luciar quando os velhos habitantes chegaram em Luciar os índios já moravam aqui mais o Lucio pereira Luz deu uma outra terra pra eles morar que hoje se chama São domingos lá na aldeia alguns dos índios vivem da pesca e outros vivem de pequenas roças nestas roças eles plantam mandioca e arroz milho e Batata.

Na nossa Luciar alguns tempos atrás teve uma grande tristeza porque a família aprovou uma ordem de despejo para uma família que morava no São domingo família que plantava e colhia para vender para os Luciarenses mais esses moradores tiveram que abandonar suas terras e foram embora para outras cidades e estas terras os índios tomaram estas terras para nada estas terras que os índios tomaram estas abandonadas sem nem um pé de plantação

(E. R. G.; 17 anos; naturalidade: Luciar)

II. a. 9: Questões Indígenas

Olha eu não entendo sobre índio, mas eu acho que os índios tem muito apoio. É por isso que eles aproveitam tanto dos cristãos.

Olha professora diz que as índias misturam pela primeira vez as outras índias pinta ela toda, e ela fica sem sair de casa um mês.

Olha professora me desculpe mas eu não entendo sobre índio.

(I. P. S.; 18 anos; naturalidade: Luciar)

II. a. 10: A questão indígena

em nossa cidade existe uma comunidade indígena, ela fica a dois km. fora da cidade.

Os índios são ser humano como os brancos mais eles tem raciosino completamente diferente de nós. na minha opinião os índios são muito sem valor. são donos de tantas terras mais não produzem nada. Eles são amigo mais são muito traiçoeiro.

A coisa Que eles gostam mesmo é de pescar e prezerva a natureza.
me desculpe

(E. A. C. ; 17 anos; naturalidade: Luciara - MT)

Textos dos alunos da 5ª série matutina /96 (GJM)

II. b . 1. A DIFERENÇA

O índio e o Branco

O índio pode ter mil diferenças mas ele sabem tratar as pessoas brancas com muito carinho. Alguns brancos não sabem tratar os índios falam que são nojentos e fedidos mas não interessa. Os índios não são nojentos por que eles não tem como fazer uma casa bonita um banheiro, etc. Eu trato os índios não como nós mas sim o tipo deles. Eu não sou muito corajoso um dia eu fui na aldeia e eu fiquei com medo dos cabeça de cabaça mas isso passou eu trato muito bem os índio por que ele cuidaram muito bem dessa terra que agora nos estamos morando e um dia vai mudar esse lugar mas eu agradeço os índios eles foram as pessoas mas elogiada da terra por que foram os primeiro abitante

(E. P. R.; 12 anos; naturalidade: Luciara – MT)

II. b. 2. O índio e o branco e natureza

A diferença do índio e o branco com a natureza.

Tem muito a ver com a nossa vida no dia-a-dia. Eu tive vendo no vídeo como o branco trata a natureza, o branco não a respeitou. Derrubou todas as árvores da floresta.

Nessa floresta morava uma tribo de índios e esses índios tentaram impedir os brancos de destruir essas árvores, porque era das árvores que os índios respiravam o ar.

A diferença do índio para o branco é que os índios só queriam preservar a natureza, trazer dela o melhor que eles precisam.

Os brancos entram numa floresta já vão explorando. As matas eles não respeitam.

Cuidar da natureza é um prazer.

Conservá-la é um dever.

(S. G. S.; 15 anos; naturalidade: Luciara – MT)

II. b . 3. Os índios

Os índios tratam a natureza caçando animais para comer e cortando pau para fazer suas casas.

O índio pesca para sustentar sua família. Ele também pega peixe para vender nas cidades.

Muitos brasileiros acham que o índio é seboso. Dizem que ele come piolho mas eu não acredito.

Muitos brasileiros não gostam de índios, por que eles passam óleo de tucum e ficam com aquele mau cheiro no cabelo.

O índio e sua cultura.

O índio faz muitos artesanatos bonitos, os índios também faz homens de pau ect...

(S. G. S.; 12 anos; naturalidade: Luciara – MT)

II. b . 4. O Branco e o índio

Vou falar sobre a realidade do índio e o branco

Todos os brancos são muito horgulhoso e tem deles que fala dos índios dize que eles tem mau cheiro e são muito sebosos.

Eu já sou mais diferente respeito pro todos branco e os índios e sempre vou respeita todos com quarinho e muito respeito.

Os brancos cuida mais de suas vida e so pensa em destruir a natureza

Os índios são mais calmo e mais traquilo e mais sabido que sabe coida tem ar livre a muita tranquilidade

Os índios quida da natureza com muito amo e carinho

(L. S. G.; 15 anos; naturalidade: Luciara – MT)

II. b . 5. As diferenças

Há muito tempo atrás eu via que o branco discriminava muito os índios pela forma deles viverem, tratar a natureza e seus semelhantis. Mas, pelo contrário eles deveriam pegar esse tratamento como uma lição de vida.

O índio por sua vez, tem medo do branco. Mas eu me pergunto como não iria ter medo, se eles vivem acabando com a natureza, os rios e a eles mesmos?

Hoje eu vejo diferente. O branco tomou consciência que o índio também, é genti, fundou a Funai, deu a eles direito de viver , ir a escola e também trabalhar.

(J. P. B.; 11 anos; naturalidade: Luciara – MT)

II. b. 6. O Convivo do Índio e o Branco

Há diferença entre as raças, porque os brancos são ambiciosos por riquezas e com isso eles querem sempre comandar.

Os índios ficam muito revoltosos com a destruição das matas e florestas. A raça que vive em matas, florestas e os brancos moram em prédios, cidades e casas.- A cultura do índio é diferente da cultura dos brancos.- A convivência entre eles antigamente era de brigas, lutas e desunião e, hoje em dia, muitos são assim.- Não respeitam os índios.- Mas por que fazem isso? Afinal quem foi que descobriu o Brasil?

(I. K. S. A.; 11 anos; naturalidade: Luciara- MT)

I. b . 7. A diferença entre duas raças

A diferença entre os branco e o índio é por que o branco é muito preconceituoso, porque ele acha que é melhor que os índios por que, tem costumes diferentes dos brancos e também por falarem diferente, e comem também.

O preconceito é muito grande entre o branco e o índio.

O índio só quer o bem para ele e para nós também, por isso vamos acabar com esses preconceitos e vivermos juntos para sempre.

(P. E. C.; 12 anos; naturalidade: Luciara – MT)

II. b. 8 . Os índios e brancos

Eu acho importante o respeito pelos índios e brancos.

Os brancos nunca devem desrespeitar os costumes diferente dos seus.

Mais o branco sempre quer maltratar os índios por que ele protege a natureza, e muitos brancos só querem saber de a maltratarem e assim começam as guerras entre os índio e brancos.

Os índios querem somente viver em paz, mais muitas vezes os índios caçam brigas por que eles tomam terras que não são deles.

Existem muitos tipos de índios, bons e maus, então os índios bons vivem igualmente a nós não são sebosos, mas os índios maus só querem saber de brigas.

Muitas vezes, existe tribo que não cobinam com os outros no modo de ser

Os negros também é a mesma coisa de índios.

Eu já vi muitas placas escritas por eles: “proibido caça e pesca”. Então eles não devem fazer isso, por que eles só querem pra eles.

(M. N. C.; 15 anos; naturalidade: Luciara – MT)

II. b. 9. A DIFERENÇA ENTRE O BRANCO E O ÍNDIO.

Alguns brancos são muito ruins, por que eles só querem tudo pra si.

Tem algumas florestas que são destruída, por que eles não ligam , por que querem saber de outras coisas.

Os índios não querem acabar com a natureza.

E uma parte da floresta da aldeia dos índios é muito bonito por que eles se preocupam em cuidar das coisas deles, eles gostam muito das pessoas.

Tem alguns brancos que são educado e muitos não.

Alguns brancos quer tomar os direitos dos índios. E os índios querem se defender.

(G. G.; 13 anos; naturalidade: Luciara – MT)

II. b . 10. OS MUNDOS

Existem vários mundos: Inglaterra, Japão, China...Mas existe um bastante descriminado é o mundo dos índios.

O povo indigina e um povo pobre, que quida da natureza como ninguém jamais cuidou, mas, em compensação são mas discriminado que os negros, não pela cor ou a lingua mas por seus costumes.

Os brancos com seu dinheiro e poder querem tirar as terras delis, para achar ouro. Ou construir estradas...

As veses acham as veses não, mas, nunca se contentam sempre querendo mas.

Os bancos são como nós, eles também são gente, porque descriminalos por causa da cor da língua ou dos costumes?

Vamos respeitá-los, mas, não vamos descriminalos, nunca, mas.

(F. G. L.; 14 anos; naturalidade: Luciara – MT)

Bibliografia

- ACHARD, P. (et al) *Papel da Memória*. Trad. e introd. José Horta Nunes. Campinas, SP: Pontes, 1999.
- AMOSSY, R.; PIERROT, A. H. *Stéréotypes et Clichés*. Éditions Nathan, Paris, 1997.
- ALTHUSSER, L. *Aparelhos Ideológicos do Estado: nota sobre os aparelhos ideológicos do Estado*. RJ: Edições Graal, 1985.
- AUTHIER-REVUZ, J. (1984) "Heterogeneidade(s) enunciativa(s). *Cadernos de Estudos Lingüísticos*, N.º 19. Campinas:IEL, Unicamp, 1990.
- _____. *Palavras Incertas. As não-coincidências do dizer*. Campinas: Ed. Da Unicamp. 1998.
- BAKHTIN, M. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo, Hucitec, 1992.
- CASTRO, M^a F. P. de. "Entre aquele (a) que diz sim e aquele que diz não: questões sobre a negação na construção da linguagem". D.E.L.T.A., vol.8, n. Especial, 1992.
- _____. "A negação na aquisição de linguagem: um fato que faz pensar e mudar". Anais da ANPOLL, 1995.
- _____. "Ainda a negação: questões sobre a interpretação." Cad. Est. Ling. (29). Campinas, 1995.
- COELHO, M. de A. *Geografia do Brasil*. 3^a ed. São Paulo, Moderna, 1990.
- COURTINE, J.J. "Quelques problèmes théoriques et méthodologiques en analyse du discours communiste adressé aux chrétiens." *Langages*, (62), Paris:ED. Larousse, 1981.
- CUNHA, M. C. (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura:FAPESP, 1998.

- GOMES, M. P. *Os Índios e o Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.
- GUIMARÃES, E. "A litotes. Uma abordagem conversacional", *Anais*, GEL, 1980.
- _____. *Texto e Argumentação: um estudo de conjunções do português*. Campinas, SP: Pontes, 1987.
- _____. (org.) *História e Sentido na Linguagem*. Campinas, SP: Pontes, 1989.
- HAROCHE, C. (1984) *Faire dire, vouloir dire*. P. Universitaires de Lille. Trad. bras. *Fazer dizer, querer dizer*, E. P. Orlandi. São Paulo, Hucitec, 1992.
- HOORNAERT, E. (org.) *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais: IX Simpósio Latino-americano da CEHILA*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.
- INDURSKY, F. "Polêmica e denegação: dois funcionamentos discursivos da negação". *Cadernos de estudos Lingüísticos*, Nº 19. Campinas: IEL, Unicamp, 1990.
- _____. *A fala dos quartéis e as outras vozes*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1997.
- _____. & FERREIRA, M. C. L. (orgs.) *Os Múltiplos territórios da Análise do Discurso*. Porto alegre: Sagra Luzzatto, 1999.
- LÉVI STRAUSS, C. *Raça e História. A Noção de Estrutura em Etnologia; Raça e História; Totemismo hoje/ Lévi-Strauss*. 2ª ed. , São Paulo, Abril Cultural, 1980.
- MAINGUENEAU, D. *Novas tendências em análise de discurso*; tradução Freda Indursky; revisão dos originais da tradução Solange Leda Gallo, Maria da Glória de Deus Vieira de Moraes. Campinas, SP Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1989.
- MAHER, T. *Ser professor sendo índio: questões de língua (gem) e identidade*. Tese de doutorado: Instituto de Estudos da Linguagem, Unicamp, 1996.
- MARIANI, B. *O PCB e a imprensa: os comunistas no imaginário dos jornais*. Rio de Janeiro: Revan; Campinas, SP: UNICAMP, 1998.
- NUNES, J. H. *Formação do Leitor Brasileiro: imaginário da leitura no Brasil Colonial*. Editora da UNICAMP, 1994.
- ORLANDI, E. P.. *A linguagem e seu funcionamento*. Campinas. Pontes Editores, 1996.
- _____. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Editora da UNICAMP, 1995.

- _____. *Discurso e leitura*. Campinas, Cortez/ Editora da UNICAMP, 1996.
- _____. *Interpretação; autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*.
Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1996.
- _____. *O que é Lingüística*, Editora Brasiliense, São Paulo. 1995.
- _____. *Terra à Vista : discurso do confronto: velho e novo mundo*, Editora
Cortez, São Paulo, 1990.
- _____. "Ética e Política Lingüística". In: *Línguas e Instrumentos Lingüísticos*.
Publicação do Projeto "História das idéias lingüísticas no Brasil". Campinas: SP:
Pontes. 1998.
- _____. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas, SP: Pontes,
1999.
- _____. "(N)os limites da cidade". In: Número Especial, Revista Rua, Unicamp,
Campinas, Jul/1999.
- _____. "Discurso e argumentação: um observatório do político". Fórum
Lingüístico. Florianópolis: UFSC, 1998.
- _____. "Segmentar ou recortar". Uberaba: Série Estudos, Nº 10, 1984.
- _____. (org.) *A leitura e os leitores*. Campinas: Pontes, 1998.
- _____. (org.) *Gestos de Leitura: da história no discurso*. Campinas: Editora da
Unicamp, 1994.
- _____. E. (org.) *Discurso Indígena: a materialidade da língua e o movimento de
identidade*.
- _____. E. *Discurso Fundador*. Campinas, SP: Pontes, 1993.
- PAYER, M. O. *Educação Popular e Linguagem: Reprodução, confrontos e
deslocamentos de sentidos*. Campinas, São Paulo, Editora da Unicamp,
1993.
- _____. *Memória da língua. Imigração e nacionalidade*. Tese de doutorado:
Instituto de Estudos da Linguagem, Unicamp, 1999.
- PÊCHEUX, M. *Semântica e Discurso*. Campinas, Editora da Unicamp,
1995.

- _____. "Sobre os contextos epistemológicos da análise de discurso". In: *Contextos epistemológicos da Análise de Discurso: Escritos*, Nº 4, Laboratório de Estudos Urbanos, NUDECRI- Unicamp, 1999.
- _____. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Trad.. Eni Puccinelli Orlandi. Campinas: Pontes, 1997.
- PFEIFFER, Cláudia Regina C. *Que autor é este? Tese de mestrado em Lingüística – UNICAMP*, 1995.
- RANCIÈRE, J. *Os Nomes da História: ensaio de poética do saber*. Trad. bras. Eni Orlandi e Eduardo Guimarães. São Paulo: EDUC/Pontes, 1994.
- SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*. São Paulo, Cultrix. 1987.
- SIGNORINI, I. *Língua (gem) e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado*. Campinas, SP: Mercado de letras; Fapesp, 1998.
- SILVA, A. L. e GRUPIONI, L. D. B. (orgs). *A Temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: 1995.
- TAUNAY, V. de. *A Cidade do Ouro e das Ruínas: Mato Grosso Antiga Vila Bela – Rio guaporé e a sua mais ilustre vítima*. Companhia Melhoramentos de São Paulo, 1891.
- VARJÃO, V. *Barra do Garças: migalhas de sua história*. Brasília: Senado Federal, Centro Gráfico, 1985.
- ZOOPI-FONTANA, M. *Cidadãos modernos: discurso e representação política*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1997.
- _____. "Camelôs e o direito à cidade". In: *Novos Recortes Territoriais, Novos Sujeitos Sociais: Desafios ao Planejamento*. Anais. Vol.2, UFPE, 1997.
- _____. "Cidade e discurso: paradoxos do real, do imaginário, do virtual". In: *Revista do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade da UNICAMP*, Nº 4, Mar/1998.
- _____. "Um Estranho no Ninho – Entre o Jurídico e o Político: O Espaço Público Urbano". In. *Revista do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade da UNICAMP*, Nº Especial, Jul/1999.