

Lucimar Luisa Ferreira

**O ÍNDIO UMUTINA NO DISCURSO DO CONTATO:
SILENCIAMENTO E RESISTÊNCIA**

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

UNICAMP

Instituto de Estudos da Linguagem

2000

Lucimar Luisa Ferreira

**O ÍNDIO UMUTINA NO DISCURSO DO CONTATO:
SILENCIAMENTO E RESISTÊNCIA**

Tese apresentada ao Curso de Lingüística do
Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade
Estadual de Campinas como requisito parcial para a obtenção
do título de Mestre em Lingüística.

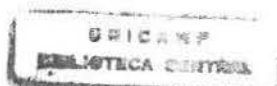
Orientadora: Prof^a Dr^a Mônica Zoppi-Fontana

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

UNICAMP

Instituto de Estudos da Linguagem

2000



UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	T/ UNICAMP
	F413i
V.	Ex.
TOMBO BC/	44262
PROC.	16-392101
C	☐
D	☒
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	04/05/01
N.º CPD	

CM-00154704-4

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA IEL – UNICAMP

F413i Ferreira, Lucimar Luisa
O índio Umutina no discurso do contato: silenciamento e resistência. /Lucimar Luisa Ferreira. – Campinas, SP: [s. n.], 2000.

Orientador: Mônica Graciela Zoppi-Fontana
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Análise do discurso 2. Índio Umutina 3. Silêncio 4. Denticidade
5. Memória I. Zoppi-Fontana, Mônica Graciela. II. Universidade
Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Banca Examinadora:



Profª. Drª Mônica Graciela Zoppi-Fontana – Orientadora

Profª. Drª Eni de Lourdes Pulcinelli Orlandi

Profª. Drª Tânia Conceição Clemente de Souza

teve êxito e a defesa foi bem defendida por Lucimar Luisa Ferreira.

e aprovada pela Comissão Julgadora e
21 / 03 / 2001.



*Ao Gatinho.
Meu companheiro.*

MEU AGRADECIMENTO

Em primeiro lugar, ao povo da aldeia Umutina pela acolhida durante minhas visitas, em especial ao senhor Joaquim, Julá Paré, Lindaura, Fernando, Tereza, Valdomiro, Antônio, Luís, Elizabete, Alice, Filadelfo, pessoas com as quais pude conversar e, com algumas, gravar entrevistas.

Ao senhor Miro (na época cacique) que, em nome da comunidade, permitiu a realização deste trabalho.

Ao senhor Rogério, chefe do posto da FUNAI, que viabilizou a pesquisa de arquivo.

Ao Jairton, índio da aldeia e aluno do curso de matemática, do Projeto Licenciaturas Plenas Parceladas, Campus da UNEMAT / Barra do Bugres, que me cedeu cópias das suas entrevistas feitas para a realização da monografia de final de curso.

Às alunas do Projeto Licenciaturas Plenas Parceladas: Eli (curso de Biologia) e Angélica (curso de Letras) pela companhia durante as visitas à aldeia e pelas cópias de entrevistas cedidas.

Às alunas do curso de Letras do Projeto Licenciaturas Plenas Parceladas de Barra do Bugres: Eunice, Silvina e Angélica pela realização das redações com os seus alunos.

Ao prof. Júlio, coordenador do Campus da UNEMAT de Barra do Bugres, que viabilizou os meus primeiros contatos com o povo da aldeia Umutina.

À profª Judite, que primeiro me incentivou a entrar na seleção do mestrado, por toda a acolhida e carinho durante o cumprimento das disciplinas e também pela revisão do texto final.

Ao prof. Luiz Francisco pela indicação de leituras na fase de escrita do projeto.

Aos professores Maria Onice Payer e Eduardo Guimarães pelas contribuições no exame de qualificação.

A todos os colegas de turma, em especial a Elizete e Águeda pela ajuda e companhia nas horas alegres e tristes.

À minha mãe por toda a dedicação e ajuda na minha caminhada dos estudos.

Ao meu pai e irmãos que, mesmo distantes, participaram dando-me incentivo.

À Gabriela que muitas vezes teve que suportar a minha ausência.

Aos professores: Jairo, Bernadeth Abaurre, Tânia Alkimin, Eni Orlandi, Eduardo Guimarães e Angel Corbera pelas conversas, incentivos, esclarecimentos e carinho com que nos tratou em todo o trabalho e desenvolvimento das disciplinas.

Ao professor Eric Hernandez e professora Deise pela contribuição e incentivo no estudo de língua estrangeira.

À Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior (Capes) pela bolsa de estudos concedida durante o semestre de estágio na UNICAMP.

À minha orientadora Prof^a Dr^a Mônica Zoppi-Fontana pelo respeito às minhas limitações e dificuldades pessoais e, acima de tudo, pela confiança e carinho que demonstrou em todos os momentos da realização deste trabalho.

E, por fim, a todas as pessoas que, direta ou indiretamente, contribuíram comigo na realização deste trabalho.

RESUMO

Neste trabalho, analisamos o funcionamento do discurso sobre/do índio Umutina configurado no âmbito do contato (na região de Barra do Bugres MT), buscando compreender os processos de produção dos sentidos no que se refere, por um lado, ao silenciamento do índio enquanto diferente e, por outro, à resistência do índio Umutina que se constitui a partir da afirmação de sua própria identidade.

Nessa perspectiva, tomando como enfoque teórico conceitos da análise de discurso de linha francesa e da semântica histórica da enunciação e um corpus formado por materiais discursivos variados: entrevistas com pessoas da aldeia Umutina, trabalhos científicos já realizados, relatórios de viagem de pesquisadores e redações de alunos, procuramos dar visibilidade aos processos discursivos em funcionamento a partir de duas formações discursivas (FDs) antagônicas com suas respectivas posições de sujeito.

Abordando o silenciamento, apresentamos os processos discursivos nos quais o índio é considerado parte do espaço geográfico, menos evoluído, negativizado, em processo de mudança, sendo apresentada a imagem e representação indígena a partir da posição-sujeito ocidental (descobridor/colonizador) afetada pela formação discursiva ocidental (FD1).

Como um desdobramento do silenciamento, analisamos o processo de incorporação do discurso do não índio pelo índio, demonstrando a interferência desse processo na constituição do sujeito que se apresenta dividido, recortado, ao mesmo tempo se reconhecendo como índio, mas sofrendo interferências do discurso do não índio, afetado pela FD1.

Por outro lado, tematizando a resistência, buscamos os mecanismos de constituição da identidade Umutina configurada nesse espaço.

E por fim, enfocando o processo de negação, tratamos da delimitação das duas formações discursivas em jogo no discurso.

Palavras-chaves: Análise do discurso, Índio Umutina, Silêncio, Identidade, Memória.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

RÉSUMÉ

Dans ce travail nous analysons le fonctionnement du discours sur/de l'indien *Umutina* configuré dans la sphère du contact (dans la région de Barra do Bugres-MT), en cherchant comprendre les processus de production des sens en se reportant ,d'un côté, au taire de l'indien comme différent et, d'autre côté, à la résistance de l'indien *Umutina* que se constitue à partir de l'affirmation de sa propre identité.

Dans cette perspective, en prenant comme théorie des concepts de l'analyse du discours de ligne française et de la sémanthique historique de l'énonciation et un corpus formé par matériels discursifs variés: interview avec des personnes de la tribu *Umutina*, travaux scientifiques réalisés, rapports de voyage des chercheurs et rédactions des élèves, nous avons cherché donner de la visibilité aux processus discursifs en fonctionnement à partir de deux FDs antagoniques avec ses respectives positions de sujet.

En abordant le taire nous présentons les processus discursifs dont l'indien est trouvé comme partie de l'espace géographique, moins évolué, devenu négatif, en processus de changement. L'image et la représentation indigène sont présentées à partir de la position sujet occidental (lequel que découvre/lequel que colonise) affectée par la formation discursive occidentale (FD1).

Comme un dédoublement du taire nous avons analysé le processus de l'incorporation du discours du non indien par l'indien, en reveillant la perturbation de ce processus dans la constitution du sujet que se présente partagé, découpé, au même temps que se reconnaître comme indien mais subit des perturbations du discours du non indien, affecté par la FD1.

Par ailleurs, ayant comme thème la résistance, nous avons cherché les mécanismes de constitution de l'identité *Umutina* configurée dans cet espace.

À la fin, en focalisant le processus de négation, nous avons traité de la délimitation des deux formations discursives en jeux dans le discours.

Palavras-chaves: Analyse du discours, Indien *Umutina*, Silence, Identité, Mémoire.

SUMÁRIO

PRIMEIRAS PALAVRAS.....	16
INTRODUÇÃO.....	19
I CAPÍTULO – CONTEXTUALIZAÇÃO E REFERÊNCIAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS.....	21
1.1 Contextualização histórica.....	21
1.2 Quadro teórico.....	23
1.3 Procedimentos metodológicos.....	29
II CAPÍTULO – OS PROCESSOS DE SILENCIAMENTO DO INDIO.....	31
2.1. Introdução.....	31
2.2. A produção de sentidos a partir dos processos de designação e determinação.....	33
2.2.1 Índio e espaço	35
2.3 O índio: ser a ser mudado.....	43
2.3.1 No viés da comparação.....	46
2.3.2 A temporalidade.....	50
2.4. Naturalização do processo de contato: as nominalizações.. ..	51
III CAPÍTULO - INCORPORAÇÃO DO DISCURSO DO BRANCO PELO ÍNDIO.....	55
3.1. Introdução.....	55
3.2 O sujeito e o processo de incorporação.....	55
3.3 O discurso da sobreposição de uma etnia.....	58
3.4 Processo de incorporação e discurso pedagógico.....	59
3.5 Narração mitológica e incorporação do discurso.....	61

IV CAPÍTULO – FORMAS DE RESISTENCIA DO ÍNDIO.....	67
4.1. Introdução.....	67
4.2. Constituição do sujeito Umutina.....	68
4.2.1 Posição-sujeito índio (forma genérica).....	70
4.2.2 Posição-sujeito índio Umutina.....	74
4.3. Memória na/da língua.....	76
4.4. Distinção de etnia.....	79
V CAPÍTULO – DELIMITAÇÃO DE FORMAÇÕES DISCURSIVAS E O PROCESSO DE NEGAÇÃO.....	81
5.1. Introdução.....	81
5.2. A negação interna.....	83
5.3. Um discurso negado: a negação externa.	87
ALGUMAS CONCLUSÕES.....	91
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	93
ANEXOS.....	95
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA.....	101
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.....	105

PRIMEIRAS PALAVRAS

Atualmente, no Estado de Mato Grosso, tanto os movimentos, quanto os estudos relacionados à questão indígena têm aumentado, mas ainda são insignificantes, se levarmos em consideração a necessidade de produção de conhecimentos nesta área.

Cursos de formação de professores indígenas são oferecidos e se fomenta a idéia da organização de cursos de licenciaturas específicos para professores Indígenas. Embora alguns Projetos tenham discutido com seriedade políticas lingüísticas para as comunidades indígenas, a descrição de línguas e a pesquisa etnográfica sobre costumes, mitos e rituais são as práticas mais comuns nesta área. Falando do povo da Aldeia Umutina, alguns trabalhos etnográficos e históricos já foram feitos e até a descrição fonológica e morfológica da língua Umutina já foi realizada numa Tese de Mestrado (Lima, 1995).

Se, por um lado, há um crescimento dos estudos e movimentos, por outro, na sociedade e mesmo na escola, não tem ocorrido muitas mudanças. Na grande maioria das escolas da região, a discussão sobre a questão indígena ainda é incipiente, não vai além da prática de enfeitar as crianças (de forma estereotipada) no dia do Índio e ler textos do livro didático (também marcados pelos estereótipos).

Diante da presente situação, e reconhecendo a importância dos estudos já realizados, nos propomos a desenvolver um trabalho, partindo de um outro prisma de abordagem, enfocando o processo de produção dos sentidos e a constituição dos sujeitos no âmbito da linguagem, considerando o discurso que se constitui na confluência entre língua, história e ideologia.

O meu interesse pelo tema surgiu quando cheguei em Barra do Bugres /MT, em janeiro de 1998. De imediato, através de conversas com moradores locais, fiquei sabendo que perto da cidade existia uma aldeia indígena e um fato logo chamou a minha atenção: toda vez que alguém falava dos índios, sempre se referia à questão de eles terem perdido sua cultura e, principalmente, de não falarem mais “a língua”. Com a observação empírica deste fato de linguagem comecei a indagação colecionando outras seqüências discursivas que apresentavam, com muita freqüência, operações semânticas de negação e de determinação.

De forma geral, o discurso apresentava uma direção: o índio que perdeu a língua e os costumes era menos índio, porém, isso funcionava positivamente. Por outro lado, a partir de visitas na aldeia, pude observar também que sempre que os índios falavam de algum assunto relacionado a eles mesmos tinham a necessidade de negar certos aspectos do discurso do não índio, se afirmando enquanto índios, trabalhadores e capazes.

Nessa época, como eu coordenava o curso de Letras do Projeto de Licenciaturas Plenas Parceladas, que tinha um grupo de alunos fazendo pesquisas na aldeia para a realização da monografia de final de curso, pude fazer contato mais direto com a comunidade. Nessas visitas, coletei o material (entrevistas) que foi formando o corpus juntamente com outros materiais. Nessa fase de montagem do corpus recebi contribuição (cópias de algumas entrevistas) de alunos do curso de biologia e matemática (Projeto de Licenciaturas Parceladas). Inclusive de um aluno, índio Umutina, do curso de matemática, que realizava sua pesquisa monográfica.

Fui percebendo, através das leituras dos relatos históricos, de visitas à aldeia e conversas com a comunidade de Barra do Bugres, que o processo de contato entre índios e não índios foi marcado por muitos conflitos, derrotas e resistências. Hoje, após tantas conflitos, paira, no nível do não dito, a proposta do consenso, de “aceitação”, mas essa proposta não é concretamente efetivada, pois, por um lado, não há aceitação do índio enquanto diferente por parte da sociedade e, por outro, os índios, embora, muitas vezes, não resistam explicitamente, não são passivos com relação aos acontecimentos.

A paz entre índios e não índios, segundo a posição da população em geral, que observamos, pode até se estabelecer, desde que o índio mude, mas o índio não considera que a mudança cultural o transforma enquanto índio, pois continua se subjetivando, se reconhecendo enquanto índio, embora tenha passado por tantas mudanças culturais.

Dessa forma, fica evidenciado que a convivência entre índios e não índios, que nunca foi pacífica, continua não sendo. O conflito atual continua operando na dimensão simbólica e ideológica, está relacionado a posições de sujeito distintas delimitadas por formações discursivas (FDs) antagônicas.

De acordo com o exposto e a partir das pistas encontradas nas observações (dos materiais discursivos coletados para a montagem do corpus), passei a fazer uma

indagação que norteou o desenvolvimento deste trabalho: O que constitui o índio enquanto índio Umutina no discurso do contato?

INTRODUÇÃO

A história brasileira no que se refere à questão indígena é marcada pela violência e desrespeito à diferença. Mas, em contrapartida, as comunidades indígenas não têm sido passivas às agressões sofridas. Cada grupo possui a sua maneira própria de resistir, mesmo que, às vezes, a disputa com o não índio lhes seja desfavorável. Falando especificamente dos Umutina, o contato entre esses índios e o não índio teve início no século XVIII e se estende até a atualidade, apresentando uma história marcada por conflitos: ataques, derrotas e resistências.

Nessa perspectiva, todas essas práticas vivenciadas pelo povo da aldeia Umutina em confronto com o outro, não índio, no decorrer do processo histórico do contato, são constitutivas de representações imaginárias que se manifestam através da linguagem, ou melhor, se materializam num discurso a partir de posições de sujeito específicas e formações discursivas determinadas. Isso, entendendo o contato enquanto prática histórica atravessada pelo simbólico e ideológico, no qual as relações de força e luta dos sujeitos pela injunção dos sentidos é contínua e regida por um imaginário.

Assim, é nesse espaço de junção do político, histórico e simbólico que a relação do contato produz o seu modo próprio de significar com seus mecanismos de funcionamento. No que se refere à produção de sentidos, o discurso configurado no âmbito do contato (entre não índio e índio Umutina) apresenta dois funcionamentos discursivos distintos - silenciamento e resistência - ligados a duas formações discursivas específicas (FD1 e FD2) com suas respectivas posições de sujeito.

São vários os discursos que cruzam o processo histórico do contato, já que é uma prática histórica permeada de linguagem. É neste entrecruzamento de discursos que o índio vai se configurando no imaginário, sendo representado e se constituindo como sujeito, com identidade própria, filiado a formações discursivas específicas e posições ideológicas determinadas.

Assim, o que estamos propondo, em nosso trabalho, não é narrar os acontecimentos e muito menos interpretá-los. O que pretendemos, então, é nos desvencilhar dos mitos da transparência, objetividade e informatividade da linguagem, nos colocando no ponto de confluência entre lingüístico, histórico e ideológico, buscando compreender os mecanismos discursivos de funcionamento da linguagem no que se

refere aos processos de silenciamento do índio enquanto diferente, assim como, a constituição da identidade do índio Umutina que se apresenta como forma de resistência, considerando as condições de produção e as posições de sujeito nas suas relações com as formações discursivas.

Este texto está organizado em cinco capítulos. No primeiro está a contextualização da pesquisa e fundamentação teórico-metodológica e, nos demais, as análises com as respectivas explicitações dos processos discursivos em jogo.

No segundo, a partir do enfoque do processo de silenciamento no qual o índio é considerado menos evoluído, negativizado, em processo de mudança, apresentamos toda a imagem e representação indígena a partir da posição-sujeito ocidental (descobridor/colonizador) afetada pela formação discursiva ocidental (FD1).

Como influência do silenciamento, no terceiro capítulo, apresentamos um funcionamento no qual o índio, num processo de incorporação do discurso do branco, se constitui como sujeito dividido, recortado, (com identidade desestabilizada), ao mesmo tempo, se reconhecendo como índio mas falando afetado pela FD1.

Num funcionamento oposto, no quarto capítulo, a partir de duas posições de sujeito das quais o índio Umutina enuncia, delineadas pela formação discursiva indígena (FD2), apresentamos a resistência do sujeito Umutina que se constitui a partir da afirmação de sua própria identidade, apesar da forte injunção dos sentidos imposta pela FD1 no sentido de silenciá-lo.

E por fim, no último capítulo, enfocando o processo de negação, tratamos da delimitação das duas formações discursivas em jogo no discurso do/sobre o índio.

PRIMEIRO CAPÍTULO

CONTEXTUALIZAÇÃO E REFERÊNCIAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS

1.1 – Contextualização histórica

Segundo os relatos históricos, o contato entre os índios Umutina e o não índio teve início no final do século XVIII, fazendo parte de um plano do governo federal de ocupação e demarcação de fronteiras no qual também se pretendia conhecer de perto as comunidades indígenas do país.

Toda a fase do extrativismo da Poaia, na região, foi marcada por confrontos entre poaieiros e índios. Nesses confrontos, os Umutina foram considerados hostis devido à constante defesa de seu território. Segundo esses registros, o contato foi intensificado com a implantação das linhas telegráficas, a partir de 1911, pela comissão Rondon¹, período a partir do qual esses índios foram considerados pacificados, tendo sido implantado em sua área um posto do SPI².

Nesse sentido, a implantação do SPI no espaço Umutina foi estratégica. A partir de sua instalação, o SPI, passou a controlar todas as atividades da comunidade “visando integrá-la à sociedade nacional na forma de uma comunidade agropastoril”. Com a proposta de proteger os índios, o SPI pôde cumprir um papel relacionado aos interesses maiores da nação brasileira, ocupar o território e demarcar fronteiras.

Se por um lado, o SPI em nome do governo pôde controlar de perto a vida desse povo, por outro, os Umutina não foram passivos nesse processo. Pelo que contam esses relatos, mesmo com a implantação do PI (Posto Indígena) no qual os índios viviam uma situação de domínio constante, 23 índios resistiram por muito tempo, vivendo na mata, apesar de terem, posteriormente, cedido ao convívio no PI. Pelo o que contam, isso só ocorreu pelo fato de o povo Umutina (independente) terem sido fortemente fragilizados pelas epidemias de sarampo, pneumonia e tuberculose.

¹ “Rondon em 1911 consolida a pacificação do grupo e estabelece uma base do SPI no último reduto Umutina, nas confluências do rio Bugres e Paraguai” (Hidrovia Paraná – Paraguai: Monsões II – Rumo ao Século XXI - documento organizado pelo Museu Rondon/UFMT).

A partir dessa situação, a Comissão Rondon organizou o remanejamento de índios de outras nações, principalmente índios Paresi e Nambikuara, do Itiarity³, para conviver no mesmo espaço. E, além do fato de juntar, num mesmo espaço, índios de várias nações, proibia-se o uso de suas línguas maternas, assim como suas práticas e manifestações culturais.

A aldeia Umutina a que me refiro neste trabalho está situada próximo à cidade de Barra do Bugres, na confluência dos rios Bugres e Paraguai⁴, numa área de aproximadamente 25.000 ha, demarcada na década de 60, a 160 km de Cuiabá - MT⁵. Nesta área, além do povo Umutina, convivem atualmente, índios de várias outras etnias: Paresi, Nambikuara, Bakairi, Bororo e outros, resultado da ação do SPI em meados dos anos 30⁶, ação comentada acima.

Os índios da aldeia Umutina vivem hoje uma situação bastante peculiar, apesar de semelhante, em alguns aspectos, a de outros povos indígenas da região. Suas culturas e modos de vida estão basicamente modificados pela convivência em contato com outras etnias e com o não índio dentro do processo histórico e político atual. A comunidade tem hoje uma economia baseada na criação de animais, plantação de roça de toco, pesca e, em pequena quantidade, artesanato. Possuem, na aldeia, uma escola municipal de 1ª a 4ª séries que atende as crianças iniciantes na escola e, em fase de implantação, uma escola de 5ª a 8ª séries que atenderá os alunos em nível de primeiro grau completo.

Hoje, as diferentes etnias falam a língua portuguesa e, apesar de demonstrar, nas falas e gestos, que continuam guardando muito de suas línguas maternas, costumes e rituais, não admitem isso explicitamente. Quando tocamos nestes assuntos, as pessoas da aldeia, quando não se calam dizendo que não sabem, mudam de assunto, mostrando que a interdição continua funcionando (atuando agora no nível simbólico). Entretanto, deixa em seu discurso vestígios destas línguas.

² Serviço de Proteção ao Índio.

³ Ver, em anexo, mapa de terras indígenas oficialmente reconhecidas.

⁴ “Atualmente os Umutina estão confinados em uma estreita faixa de terra que se estende entre os rios Paraguai e Bugres, até as proximidades do município de Alto Paraguai” (Hidrovia Paraná – Paraguai: Monsões II – Rumo ao Século XXI - documento organizado pelo Museu Rondon/UFMT)

⁵ Ver mapas em anexo.

⁶ “O SPI preocupado com a terra e para garantir casamento para seus órfãos e continuidade para o PI foi buscar no Utiarity os Pareci (sic) e alguns Nambiquaras (sic) que ali residiam” (Lima, 1995).

Todos esses fatos evidenciam que o contato entre os índios Umutina e não índios foi violento e gradual. No início foi a violência física, no confronto à mão armada (enfrentamento entre índios e não índios). Na sequência, foi a violência indireta, a transmissão de doenças contagiosas que quase dizimou a população Umutina e, por fim, a instalação na aldeia, feita pelo SPI, de outras nações indígenas, para habitar o mesmo espaço, proibindo (de forma não explícita) todas as manifestações culturais e, principalmente, de falarem as suas línguas maternas⁷.

Com o ajuntamento das várias nações, proibição das manifestações culturais e instalação da escola, na qual apenas o ensino da língua portuguesa era ministrado e permitido, os objetivos do contato pacificador foram aos poucos se efetivando. O povo Umutina foi gradativamente se tornando mais frágil e, com isso, mais vulnerável ao domínio. Com a interdição, as línguas maternas dos vários povos foram paulatinamente se apagando, assim como, todas as manifestações culturais. Através da violência, violência no sentido amplo, os vários povos tiveram que se adaptar a uma nova realidade, submetendo-se aos padrões culturais do outro, do branco. E mais que isso, tiveram que relacionar-se entre si, as diferentes etnias, sendo interditados de praticar seus rituais e, conseqüentemente, de fazer circular sentidos próprios.

Mas apesar de toda essa situação, os Umutina continuam se reconhecendo enquanto índios com identidade própria, ou seja, resistindo. É nesse espaço do simbólico-ideológico-discursivo da resistência ligada às formações imaginárias e constituição dos sujeitos que nos propomos localizar nossa pesquisa.

1.2 - Quadro teórico

De acordo com as questões colocadas, buscamos como embasamento teórico a análise do discurso de linha francesa e semântica histórica da enunciação, tal como desenvolvidas pelos escritos de Pêcheux a partir de 1969, Eni Orlandi, com relação a primeira e Eduardo Guimarães com relação a segunda, assim como outros autores com as mesmas linhas de trabalho.

⁷ Os índios do PI passaram a viver em um regime adverso ao cotidiano tribal, e por imposição de um chefe de Posto – Otaviano Calmon – ficaram impossibilitados, sob ameaças e castigos, de falarem a língua materna e de realizarem suas festas e rituais (Lima, 1995).

Dentro desta perspectiva, a linguagem não é concebida apenas como transmissão de informações e expressão do pensamento, mas como acontecimento ligado a historicidade atravessada pela ideologia, sendo entendida como fato e não como dado. Pêcheux, reconhecendo a complexidade da linguagem, criou um método de compreensão desta (a Teoria do Discurso e a Análise do Discurso - AD), considerando o discurso como efeito de sentidos entre locutores (Pêcheux, 1969). Isto quer dizer que o sentido não está (alocado) em lugar nenhum mas se produz nas relações: dos sujeitos, dos sentidos, só sendo possível pelo fato de que sujeito e sentido se constituem mutuamente pela sua inscrição no jogo das múltiplas formações discursivas que constituem as distintas regiões do dizível para os sujeitos.

Para Courtine (1982, apud Orlandi, 1997) “o discurso materializa o contato entre o ideológico e o lingüístico e de acordo com Orlandi (1998) o discurso é uma prática. E como toda prática, é constituído por ideologia. Todo discurso se estabelece sobre um discurso anterior, o já-dito, apontando para um futuro. “Todo discurso já é uma fala que fala com outras palavras, através de outras palavras” (Orlandi, 1997: 15). Dessa forma, não existe um discurso fechado em si mesmo, mas um processo discursivo.

Nesse sentido, a “ideologia não funciona como um mecanismo fechado (e sem falhas) nem a língua como um sistema homogêneo” (Orlandi, 1997: 19). Nessa perspectiva, a língua é a base comum de todos os processos discursivos. Todavia, não se trata de pensar a língua enquanto forma abstrata mas em sua materialidade. A materialidade lingüística é o lugar da manifestação das relações de forças e de sentidos que refletem os confrontos ideológicos. Essa perspectiva devolve a opacidade do texto ao olhar do leitor. Os discursos estão duplamente determinados: de um lado, pelas formações ideológicas que relacionam os discursos a formações discursivas definidas e, de outro, pela autonomia relativa da língua. “A relação entre língua e discurso se faz por recobrimentos e suas fronteiras são colocadas em causa constantemente” (Orlandi, *idem*).

A ideologia se produz justamente no ponto de encontro da materialidade da língua com a materialidade da história. Como o discurso é o lugar desse encontro, é no discurso (materialidade específica da ideologia) que melhor podemos observar esse ponto de articulação. Para isso é preciso compreender o estatuto teórico e metodológico do conceito de formação discursiva na análise do discurso. As formações discursivas são diferentes regiões que recortam o interdiscurso (o dizível, a memória do dizer) e que

refletem as diferenças ideológicas, o modo como as posições dos sujeitos, seus lugares sociais aí representados, constituem sentidos diferentes. O dizível (o interdiscurso) se parte em diferentes regiões (as diferentes formações discursivas) desigualmente acessíveis aos diferentes locutores (Orlandi, 1997: 20). O limite de uma formação discursiva é o que a distingue de outra (logo é o mesmo limite da outra), o que permite pensar (como Courtine, 1982) que a formação discursiva é heterogênea em relação a ela mesma, pois já evoca por si o “outro” sentido que ela não significa.

A relação com as múltiplas formações discursivas nos mostra que não há coincidência entre a ordem do discurso e a ordem das coisas. “Uma mesma coisa pode ter diferentes sentidos para os sujeitos. E é aí que se manifesta a relação contraditória da materialidade da língua e a da história” (Orlandi, 1997: 21).

Para Orlandi (1997), a análise de discurso tem de trabalhar a opacidade do fato de linguagem não para eliminá-la mas para compreendê-la. É nisto que reside fundamentalmente a diferença instalada pela análise do discurso em relação às outras teorias: ela pensa a compreensão (e não a descrição finalista) do fato de linguagem, introduzindo explicitamente a noção de funcionamento.

Para Mariani (1998) a AD se propõe a discutir e a definir a linguagem e a natureza da relação que se estabelece com a exterioridade, tendo em vista seu objetivo principal: compreender os modos de determinação histórica dos processos de produção dos sentidos, na perspectiva de uma semântica de cunho materialista. Mariani (1999) também considera que a AD permite traçar, através de análise de linguagem, a trajetória dos processos históricos e sociais que vão engendrando os sentidos.

A AD parte dos textos visando compreender o discurso que se constitui no intervalo entre a linguagem e sua exterioridade, sendo a materialidade específica da ideologia. Assim, para a AD não interessa o conteúdo do texto e sim a historicidade inscrita nele, o seu modo de relação com a exterioridade, se colocando numa relação de confronto de sentidos. Se a situação é considerada constitutiva, ela está atestada no próprio texto, em sua materialidade (que é de natureza histórico-social) (Orlandi, 1990).

Na análise de conteúdo clássica, o texto é um documento onde se busca um conteúdo atestado a priori, e na AD, ele é um monumento no qual se procura compreender os processos e condições de produção da linguagem. “Não analisamos o sentido do texto mas como o texto produz sentido” (Orlandi, 1998: 11).

Dessa forma, mostra tanto a materialidade do sentido como os processos de constituição do sujeito que instituem o funcionamento de qualquer texto. A AD procura problematizar continuamente as evidências (enquanto evidências) e explicitar o seu caráter ideológico, deslocando o que se entende por lingüístico, político e histórico. Nessa relação crítica, inclui o sujeito, não o tendo como fonte responsável do sentido que produz, apesar de considerá-lo parte desta produção. Estando sempre falando de uma posição na sociedade, o sujeito não é dono do sentido que atribui, embora tenha essa ilusão. Ele toma como suas as palavras da voz anônima produzida pelo interdiscurso (a memória discursiva). “Os sujeitos são posições e essas posições não são indiferentes à história” (Orlandi, 1998: 16). O indivíduo é interpelado em sujeito e se constitui pelo ‘esquecimento’ daquilo que o determina.

A interpelação do indivíduo em sujeito de seu discurso se efetua pela identificação (do sujeito) com a formação discursiva que o domina. O interdiscurso determina a formação discursiva com a qual o sujeito sofre cegamente essa determinação, isto é, ele realiza seus efeitos em plena liberdade (Pêcheux, 1995).

É a ideologia que produz esse efeito de evidência e de unidade, sustentando o já dito, sentidos institucionalizados admitidos como naturais (Orlandi, 1990).

O interdiscurso, se apresenta como séries de formulações que derivam de enunciações distintas e dispersas que firmam em seu conjunto o domínio da memória (do saber discursivo), sendo do nível de constituição do discurso, da ordem do repetível, ao contrário do intradiscurso, que por seu lado, é do nível de sua formulação, no aqui e agora do sujeito (Orlandi, 1998). O interdiscurso não é diretamente acessível ao analista. Para Maingueneau (1993) o interdiscurso “domina cada formulação particular, fixa o que ela fala e o sujeito que a garante”. Além disso, regula os deslocamentos das fronteiras da formação discursiva, incorporando elementos pré-construídos (efeito do já-dito) (Orlandi, 1998). “O ‘pré-construído’ corresponde ao ‘sempre-já-aí’ da interpelação ideológica que fornece-impõe a ‘realidade’ e seu ‘sentido’ sob a forma de universalidade (o ‘mundo da coisas’) (Pêcheux, 1995: 164).

A história, nessa perspectiva, se liga às práticas e à linguagem, ultrapassando a noção de cronologia e evolução, já que a linguagem é sentido e a história faz sentido. Para Mariani (1998) “o histórico e o lingüístico significam de modo não transparente, forma uma rede de significância, tecida de ambigüidade, de repetições, de equívocos,

conflitos etc". A AD explicita o funcionamento do discurso em suas determinações históricas pela ideologia, entendendo a ideologia não como dissimulação, mas como interpretação do sentido em uma direção, ou seja, injunção a uma interpretação que se apresenta como a interpretação dada. "A ideologia, então, é um mecanismo imaginário através do qual coloca-se para o sujeito, conforme as posições discursivas que ocupa, um dizer já dado, um sentido que lhe aparece como evidente, i.e, natural para ele enunciar daquele lugar" Mariani (idem).

A ideologia é feita de práticas e o complexo ideológico não constitui um bloco homogêneo, mas sim um espaço contraditório onde estão intrincadas diferentes formações discursivas (Nunes, 1998). As formações discursivas não são definidas a priori como evidência ou lugares estabilizados mas como regiões de confronto de sentidos. Estas determinam uma posição mas não a preenchem de sentido. "Chamaremos, então, formação discursiva aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado de luta de classes, determina o que pode e deve ser dito" (Pêcheux, 1995).

As formações estão em contínuo movimento, em constante processo de reconfiguração. Delimitam-se por aproximações e afastamentos, sendo consideradas heterogêneas em relação a elas mesmas, pois já evoca por si o outro 'sentido' que ela não significa (Orlandi, 1997: 21). Em cada gesto de significação (de interpretação) elas se estabelecem e determinam as relações de sentidos, mesmo que momentaneamente. E é isto que dá identidade ao sujeito e ao sentido". (Orlandi, idem).

Neste trabalho, enfocamos a questão do silêncio que, segundo Orlandi, trabalha os limites das formações discursivas, sendo o silenciamento local o processo que impede o sujeito de circular por diferentes formações discursivas. Segundo Eni Orlandi (1997) o silêncio pode ser entendido como: fundador, que significa em si mesmo; constitutivo, aquilo que se apaga ao dizer algo e local, silêncio da censura. São os mecanismos de funcionamentos dos processos significativos que mostram o silêncio, já que ele não fala.

Para a semântica da enunciação tal como desenvolvida por Guimarães (1995-1998) a linguagem é um fenômeno histórico que funciona segundo um conjunto de regularidades, socialmente constituídas, que se cruzam permitindo mudança nos fatos (Guimarães, 1997).

Com Guimarães, as questões da semântica enunciativa sofreram redimensionamento se aproximando da análise de discurso. A mudança no modo de entender a relação linguagem, sentido, sociedade e história provocou, consequentemente, mudança no conceito de enunciação, sujeito, texto e argumentatividade. Para Guimarães (1997) a enunciação é o acontecimento histórico do aparecimento do enunciado. É pôr-se a língua em funcionamento ao ser afetada pelo interdiscurso, é um acontecimento, mas é também o funcionamento da língua, no acontecimento. “Só que, ao contrário de Benveniste não considero que o sujeito é que faz a língua funcionar, mas a interdiscursividade, ou seja, uma memória segniticante, uma memória do dizer” (Guimarães, 1998). O sujeito se representa diversamente nos enunciados que ocorrem no evento da enunciação.

O texto não é um objeto empírico reconhecível como texto por si e para todos. Para Guimarães (1987), a pertinência deste objeto finito texto não diz respeito à sequência em si, mas à relação desta sequência com o acontecimento em que ela se dá. O texto é atravessado por várias posições de sujeito, sendo, também uma dispersão de discursos (Guimarães, *idem*). O enunciado é a unidade de construção do discurso que forma o texto, marcando diferentes posições de sujeito. O texto pode ser formado de enunciados de discursos diferentes, sendo um conjunto de recortes discursivos. Nesse sentido, esta noção de recorte se articula com a noção de recorte da análise do discurso.

Para Guimarães (1998) a argumentação é algo da textualidade produzida pelo interdiscurso. A argumentação é um modo de tratar a memória como organizada pelo presente do acontecimento, regulando o futuro dizível. Ela é, na terminologia de Eni Orlandi (1992) um jogo de silenciamento, ou seja, é um efeito da política do silêncio, especificamente, do silêncio constitutivo. Ela dá diretividade ao dizer, conduzindo o texto para seu futuro de forma coesiva, sendo que o funcionamento coesivo se dá movimentado pelo interdiscurso.

A argumentação estabelece como interpretar o futuro do texto, produzindo uma injunção de interpretação (Orlandi, 1990). Mais do que estabelecer uma conclusão, silencia outros percursos de significação textual.

Segundo Guimarães (*idem*) a diretividade da enunciação, própria da orientação argumentativa, se sustenta no já-dito do interdiscurso que movimenta a língua, constituindo o sentido da argumentação. Assim, a língua tem autonomia relativa, sendo

considerada histórica. Por isso, não se pode fechar a interpretação da relação argumentativa (até porque o silêncio produzido pelas exclusões da orientação argumentativa é opaco e significa). O que se diz pela argumentação não significa só o que a relação de orientação argumentativa parece sustentar (Guimarães, 1998). Nossas análises serão feitas a partir desse embasamento teórico e concepção de linguagem.

1.3 – Procedimentos metodológicos

Do ponto de vista da análise do discurso, o que importa é o modo de funcionamento da linguagem, sem esquecer que esse funcionamento não é integralmente lingüístico, uma vez que dele fazem parte as condições de produção, que representam o mecanismo de situar os protagonistas e o objeto do discurso. Nesta perspectiva, a análise pode ser feita a partir de qualquer nível: lexical, morfológico, sintático ou semântico. Não importa o nível ou a categoria, pois o que importa é o seu funcionamento no discurso. No caso específico, usamos, em nossa pesquisa, elementos dos níveis sintático e morfológico.

A “análise de discurso não é um nível diferente de análise mas um ponto de vista diferente” (Orlandi, 1984). Conforme a referida autora (1996), o lingüístico e o discursivo são distintos, mas não são estaques na sua diferença. A separação entre lingüístico e discursivo é colocada em causa em toda prática discursiva, pois há uma relação entre eles: é a relação que existe entre condições materiais de base e processo. Isto é, funcionamento.

Considerando que “a análise de discurso não visa a exaustividade ‘horizontal’ , em extensão, mas sim, uma exaustividade ‘vertical’, em profundidade, considerada em relação aos objetivos do analista” (Orlandi, 1996), formamos o corpus a partir da coleta de materiais discursivos variados:

- Texto científicos (trabalhos já realizados com os índios Umutina: tese de mestrado de Stella Telles P. Lima (1995); relatório de um trabalho do professor lingüista Gilvan Müller de Oliveira(1985); partes do texto do antropólogo Schultz (1962).
- Entrevistas com índios da aldeia (entrevistas com diversas pessoas da aldeia: mais velhas, mais jovens, homens, mulheres).

- Entrevistas com a população da cidade de Barra do Bugres (entrevistas com pessoas mais velhas nativas ou que moram na cidade de Barra do Bugres há muitos anos).

- Redações de alunos das escolas da cidade de Barra do Bugres a partir do seguinte título “ Nossos vizinhos: os índios” (Estas redações foram realizadas por professoras da rede pública de ensino que cursavam o curso de Letras do Projeto de Licenciaturas Parceladas, no Campus da Unemat de Barra do Bugres).

- Relatórios do SPI (Serviço de Proteção ao Índio), alguns fragmentos.

- Questionário sobre a instalação da escola de 5ª a 8ª séries na aldeia⁸ (respondidos por grupo familiar da aldeia).

- Observação de outras práticas discursivas (vídeo sobre as festividades no dia do índio).

Com base nesses materiais empíricos: textos orais e escritos de diversos segmentos da sociedade indígena e sociedade envolvente que participam do processo de contato, fizemos os recortes, de acordo com os funcionamentos encontrados e objetivos traçados, partindo da idéia de que “o analista de discurso recorta os textos, i.e., busca correlacionar fragmentos de linguagem-exterioridade” (Mariani, 1999).

Dessa forma, partindo das seqüências discursivas recortadas e selecionadas, buscamos, através do funcionamento de operadores argumentativos (até, só, mas...), formas verbais e nominais de comparação, de temporalidade, de espacialidade; operação de negação, determinação e indeterminação dos agentes verbais, explicitar os principais processos de funcionamento e constituição dos sentidos.

A partir disso, o corpus foi sendo constituído no decorrer do desenvolvimento da pesquisa, como diz Orlandi (1998) a “construção do corpus e da análise vão juntas, são simultâneas. Não estamos nunca diante de um corpus inaugural mas sempre em construção. A constituição do corpus já é análise pois é pelos procedimentos analíticos que podemos dizer o que faz parte e o que não faz parte do corpus” (Orlandi, 1998).

⁸ Esse questionário foi elaborado por uma equipe formada por representantes da comunidade da aldeia Umutina, SEDUC, Prefeitura Municipal de Barra do Bugres, UNEMAT (Campus de Barra do Bugres), CEEI – Conselho Estadual de Educação Indígena e FUNAI a partir do fórum de discussão para a elaboração do projeto de criação da escola de V a VIII na aldeia Umutina.

SEGUNDO CAPÍTULO

OS PROCESSOS DE SILENCIAMENTO DO ÍNDIO

*Teu silêncio abriga
o grito de tantos...*⁹

2.1. Introdução

Como já referimos anteriormente, a história brasileira, no que se refere à questão indígena, é marcada pela violência. Essa violência se efetiva de diversos modos, sendo o silenciamento uma dessas formas, ou seja, uma maneira sutil de excluir, de calar. Neste capítulo, buscamos explicitar o funcionamento do silenciamento (política do silêncio) do índio enquanto diferente, produzidos por processos discursivos determinados pela formação discursiva ocidental (FD1).

O silêncio, segundo Orlandi (1997) é matéria significativa por excelência, sendo o real da significação e do discurso. Ele pode ser entendido como fundador e como política do silêncio. O silêncio fundador significa em si mesmo, isto é, todo processo de significação traz uma relação necessária com o silêncio e a política do silêncio (silenciamento) que se constitui de duas formas: silêncio constitutivo definido pelo fato de que, ao dizer algo, sempre apagamos outros sentidos possíveis, mas indesejáveis e, local, silêncio da censura.

Para Orlandi (1997) é o funcionamento dos processos significativos que mostram o silêncio, já que ele não fala. "Como o sentido é sempre produzido de um lugar, a partir de uma posição do sujeito - ao dizer, ele estará, necessariamente, não dizendo 'outros' sentidos. Isto produz um recorte necessário no sentido". Dizer e silenciar andam juntos (Orlandi, 1997:25). A política da significação resulta no silenciamento como forma não de calar mas de fazer dizer 'uma' coisa, para não deixar dizer 'outras'. Ou seja, o silêncio recorta o dizer. Esta é sua dimensão política.

Dessa forma, o silêncio, segundo Orlandi (*op. cit.*) trabalha os limites das formações discursivas, sendo o silêncio local o processo que impede o sujeito de circular

⁹ Pedro Casaldáliga e Pedro Tierra, 2000.

por diferentes formações discursivas. A censura pode ser compreendida como a interdição da inscrição do sujeito em formações discursivas determinadas.

Neste capítulo, tratamos do silenciamento, política do silêncio, especificamente, do silêncio constitutivo no qual ao dizer algo apagamos necessariamente outros sentidos possíveis. Assim, considerar o silenciamento do índio enquanto diferente, implica considerarmos as relações entre sujeitos, em suas práticas sociais, essencialmente significativas e diretamente ligadas às suas condições de produção. Implica também uma concepção de sujeito enquanto posição historicamente constituída e de linguagem afetada pela ideologia e inserida na história.

Podemos dizer que para compreendermos os sentidos que permeiam as relações do contato entre índios e não índios precisamos explorar os processo de produção dos sentidos, no espaço de entrelaçamento entre o simbólico, o ideológico e o histórico.

Nesta perspectiva, entendemos que os sujeitos são constituídos na produção de discursos, sendo estes discursos produzidos na confluência entre língua, história e ideologia. Num movimento entre essas três instâncias o sujeito é levado a interpretar e, sendo assim, produz sentidos que nunca são seus de origem. O indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia, sendo esta a condição para a constituição do sentido e do sujeito (Orlandi, 1999:46). Mas através da criação da evidência do sujeito e do sentido, esse fato de interpelação é apagado pela própria ideologia.

De acordo com Orlandi (1999) através da noção de formação imaginária, podemos dizer que os sujeitos são posições cuja projeção imaginária está constituída pelas imagens que estes têm de si mesmos, do outro (interlocutor) e do objeto do discurso. Essas imagens são produzidas a partir de posições de sujeito determinadas, afetadas por FDs específicas. Estas posições, resultado de projeções, significam com relação à memória (o saber discursivo, o já dito) (Orlandi, 1999), ao contexto social-histórico e às condições de produção. É a partir dessas imagens que cada um constrói o seu discurso, sua argumentação, não considerando esta como intencional. Compreender o funcionamento do discurso é entender o jogo de imagens na configuração dos sentidos. Assim, neste capítulo, buscamos compreender a constituição e representação imaginária do índio a partir da posição-sujeito ocidental delineada pela formação discursiva ocidental (FD1).

2.2 – Produção de sentidos a partir dos processos de designação e determinação

Um fato perceptível de imediato, no decorrer das análises, é que a designação “índio”, quase sempre marcada pela determinação, não mantém a mesma referência em todas as situações de discurso. Dependendo das condições de produção e posições de sujeito, a referência muda, sendo as determinações, numa perspectiva discursiva, que contribuem para a delimitação desses sentidos.

A determinação lingüística segundo Indursky (1997: 177) “satura o nome, dando-lhe uma referência atual que o qualifica a ocupar uma posição lexicalmente identificada com um lugar referencial e a exercer funções semânticas e sintáticas no enunciado.” Ela “é suficiente para saturar um nome, habilitando-o a ocupar um lugar em uma seqüência discursiva” (Indursky, *idem*).

Por outro lado, “a determinação discursiva de um nome consiste em saturar-lhe o significado para qualificá-lo a integrar seqüências discursivas afetadas por determinadas FDs” (Indursky, *op. cit.*) Complementando este conceito, a autora afirma que a determinação discursiva consiste em um efeito de sentido onde intervêm conjuntamente fatores sintáticos, semânticos e ideológicos.

Com relação à referência, procuramos mostrar como vem sendo tratada no âmbito das teorias do discurso. De acordo com teorias da comunicação (teorias que concebem a linguagem enquanto informatividade), a linguagem está sempre ligada a um referente. Essa concepção coloca uma relação direta entre linguagem/mundo, sem considerar as diferentes posições nas quais os sujeitos se constituem e enunciam, assim como o jogo das formações discursivas afetados pela história e pela ideologia.

De acordo com a Teoria da Análise do Discurso, essa relação se dá de maneira mais complexa. A relação entre linguagem e mundo não é direta, sendo intermediada pelo simbólico, ideológico e pelo histórico, fazendo-se a partir de posições de sujeito específicas e formações discursivas determinadas.

Frege, enquanto lógico, foi o primeiro a questionar a natureza informativa da linguagem. Questionou a relação direta entre sentido e referência. Para ele, sentido e referência não coincidem, ilustrando essa posição com o clássico exemplo “a referência de ‘Estrela da Tarde’ e ‘Estrela da Manhã’ seria a mesma, mas não o sentido” (Frege,

1978:62). Considera também que a designação de um objeto pode consistir em várias palavras e outros sinais. Além disso, segundo este autor, nem sempre o sentido corresponde a uma referência. Usa como exemplos para explicar essa questão o seguinte: “as palavras ‘o corpo celeste mais distante da Terra’ têm um sentido, mas é muito duvidoso que também tenha uma referência e a expressão ‘a série que converge menos rapidamente’ tem sentido, mas provavelmente não tem referência. Portanto, entender-se um sentido nunca assegura sua referência” (Frege, 1978:63).

De acordo com teorias do discurso, a referência trata “de um objeto imaginário (a saber, o ponto de vista do sujeito) e não da realidade física” (Pêcheux, 1990:83). E mais “os referentes não são invariantes primeiros, mas pontos de estabilização de processos” cuja natureza é ideológica (Pêcheux & Fuchs, 1990: 227). Assim a referencialidade é resultante de enunciações distintas, produzidas por distintos enunciadore, em diferentes períodos históricos, que se inscrevem no interdiscurso.

Isso é assim entendido porque para a AD o sentido não ‘pertence a nenhum interlocutor, mas é produzido, enquanto efeito, no discurso constituído pelos/nos dois interlocutores em interação que funciona pelo imaginário (Mariani, 1998:31). A partir disso, podemos dizer que, de acordo com a natureza simbólica da linguagem, consideramos que aquilo que se convencionou chamar o seu referente, isto é, aquilo de que se fala nos discursos, consiste igualmente de um ‘objeto imaginário’ (Payer, 1995).

A partir das análises fomos percebendo que a designação “índio”, que aparece no corpus muitas vezes determinada (índio Umutina, índio mesmo, índio primitivo, índio independente) apresenta sentidos vários, mas quase sempre estão marcando uma relação com o espaço. Além disso, existem outras expressões usadas para designar o mesmo povo: Umutina, barbados, mestiço, pessoas simples, simples pessoas, remanescentes. Assim, essas designações e suas respectivas determinações merecem ser observadas a partir de uma perspectiva de linguagem em que o histórico e o lingüístico significam de modo não transparente.

Essa questão da opacidade da linguagem pode ser compreendida através da noção de efeito metafórico, que segundo Orlandi (1996) é comum nas línguas naturais. Esse efeito é o fenômeno semântico no qual há um deslizamento de sentidos. Um enunciado está sempre suscetível de tornar-se outro, se deslocando discursivamente do seu sentido para derivar para outro. (Pêcheux, 1991 apud Orlandi, 1996).

2.2.1- Índio e espaço

De acordo com Orlandi (1990) “as palavras, sabe-se, não têm o sentido que a gente quer dar, mas o sentido que efetivamente tomam, dadas as condições de sua produção”. Por outro lado, o referente, numa perspectiva discursiva, não é o real empírico ou algo dado. Ele faz parte de uma construção imaginária, ou seja, é constituído a partir das diversas posições-sujeitos afetadas por FDs determinadas. Assim, “é em relação às outras designações com as quais se encontram em relação parafrástica no arquivo que as designações fixam seu objeto de referência. Neste sentido, a análise das famílias parafrásticas que se estabelecem entre os enunciados permite delimitar as posições de sujeito a partir da quais são produzidos os enunciados” (Zoppi-Fontana, 1999).

Partindo disso, podemos procurar, através dos processos de designação e determinação encontrados nas seqüências discursivas em análise, o delineamento dos sentidos que representam o índio em relação com o espaço.

*Sd1 - Ainda de longe anunciamos nossa chegada com longas buzinas em chifre de boi. (...) Escutamos a resposta dos **índios! Numa enseada do rio dois jovens nus, pintados de vermelho da cabeça aos pés, nos esperam, imóveis, no pôto (sic)** (Schultz, s.d.)*

*Sd2 - Não acredito na versão das índias. Insisto numa resposta razoável. Confessam, afinal, que **os índios estão abrindo uma clareira na mata, para preparar o “Bododó”- terreiro de dança** (Schultz, s.d.)*

*Sd3 - No dia seguinte começa a festa. A introdução consta de longas cantorias dirigidas como convite aos espíritos dos antepassados. Depois **todos os índios vão para longe, cortar brotos de palmeira buriti de cuja palha fazem as indumentárias de dança. As mulheres preparam imensas quantidades de alimentos** (Schultz, s.d.)*

A designação “índios”, nos enunciados acima, aparece como evidência, algo sabido. Mas entendemos que o processo de referência na linguagem não é direto assim, isso faz parte do efeito de evidência provocado pela ideologia. Não existe um índio com a definição determinada. O referente índio, nesta seqüência, funciona através de um efeito

de pré-construído, sendo que o dizer desta enunciação presente está ligada aos dizeres de outras, do passado, através da memória do dizer, interdiscurso. Ela nos remete à enunciação do descobrimento, incorporando sentidos de acordo com as posições-sujeito das quais são proferidas.

As posições das quais são proferidas podem variar, mas, no corpus em análise, se apresentam sempre ligadas à posição sujeito de quem descobre e nomeia para dominar. Ela aparece como algo dado, sendo isso o efeito da interpelação ideológica que fornece-impõe a realidade sob a forma de universalidade Pêcheux (1969). Nesse caso, essa designação está ligada ao acontecimento da chegada dos europeus ao continente brasileiro, descobrimento. Neste acontecimento, aparece a posição de quem nomeia para dominar o desconhecido, sendo que o índio faz parte da mata, ou seja do espaço geográfico como é mostrado nas seqüências: *numa enseada do rio dois jovens nus, pintados de vermelho da cabeça aos pés, os índios abrindo uma clareira na mata, todos os índios vão para longe, cortar brotos de palmeira buriti de cuja palha fazem as indumentárias de dança*. Nesse caso, o índio faz parte de um cenário integrado à paisagem, definido pelo olhar que vem de fora¹⁰. Esse dizer faz parte da formação discursiva ocidental (FD1), que define uma posição de sujeito ocidental, o europeu, colonizador do Brasil.

Avançando na discussão, procuramos demonstrar, a partir de outras designações e determinações, como os sentidos se movimentam e se cruzam, confluindo para um mesmo espaço de memória que remete para a relação do europeu com o território brasileiro e com tudo o que nele existe.

Sd4 - As páginas a que tenho a honra de prefaciar representam uma mina para o estudo dos nossos silvícolas (Schurtz, s.d).

Sd5 - É exato porque... ocês vê que o índio quando era primitivo eles num tinha doenças, eles morreu quando tinha epidemia de sarampo (índia da aldeia em entrevista - 1999).

¹⁰ Eni Orlandi, no seu livro *Terra à Vista* (1990), trata desse olhar, o olhar do europeu sobre o Brasil. Nesse olhar etnocêntrico no qual o europeu significa o Brasil a partir de seu próprio lugar, estão todas as formas de apagamento do brasileiro e, conseqüentemente, do índio.

Sd6 - Pelas onze horas chega socorro! É o senhor José Ferdelis de Barros, intrépido sertanejo, encarregado do posto indígena com oito índios civilizados. Todos estão armados (Schurtz, s.d).

Esse conjunto de enunciados, através dos deslizamentos de sentidos, mostram o movimento de transformação do índio que, por mais que mude, não deixa de ser o ser ligado ao espaço geográfico.

A designação silvícola está relacionada àquele que nasce ou vive nas selvas ou matas: aborígene, selvagem. Partindo dessa forma de designar, podemos indagar: que posições de sujeito estão configuradas e que memória funciona no acontecimento dessa designação?

Em primeiro lugar, o índio é definido a partir do meio geográfico, de seu habitat, a selva, a mata. Indo mais além, ele faz parte do meio e fazendo parte passa ser posse de quem descobre e coloniza. É a partir desta perspectiva que aparece “nossos silvícolas”. Não são quaisquer “silvícolas”, são os “nossos”. Essa maneira de designar o índio está intimamente ligada à relação do europeu (“descobridor”) com o território brasileiro (“descoberto”). Através da determinação “nossos” e da designação silvícolas, podemos buscar no funcionamento da linguagem, os sentidos relacionados aos índios que, fazendo parte do meio, se tornam também posse de quem descobre colonizador/descobridor.

Nesse sentido, conhecer a cultura e os costumes do índio é um benefício para o descobridor que precisa conhecer o território e tudo o que nele existe. O sujeito desse enunciado fala de uma posição de quem descobre e tem o poder sobre o descoberto. E é a memória discursiva (interdiscurso) que possibilita esse dizer presente, marcado por enunciações passadas que apontam para outras do futuro. É um dizer que está ligado ao discurso¹¹ geográfico dos grandes descobrimentos, grandes conquistas, funcionando na forma de um olhar¹² que se apropria do território. É a partir desse lugar, desse olhar que o índio é tido como posse, “nossos” silvícolas, produzindo o apagamento no qual o índio passa ser objeto desse olhar.

¹¹ “É um discurso que tematiza, pois a criação de um país: o Brasil. (Terra de Vera Cruz, Terra de Santa Cruz, Brasil). (Orlandi, 1990)

¹² “Nesse discurso sobre o Brasil, não há, pois, só o lugar do índio excluído e do europeu distante em seu olhar que categoriza”. No nosso trabalho mostramos também o lugar de resistência configurado pelos processos de significação/identificação produzidos a partir da posição sujeito índio (FD2). C.f. capítulos seguintes.

Numa outra perspectiva complementar a esta primeira, aparece o índio enquanto primitivo. Nesta construção, além de aparecer uma marca da temporalidade “quando era”, a designação “primitivo” remete para uma posição de sujeito filiada ao discurso biológico da evolução das espécies. O “primitivo” é aquele que está num estágio inicial de sua evolução. O europeu (“descobridor”) está num estágio superior de evolução, decorrendo disso todo o tratamento do índio enquanto inferior, menos evoluído.

Complementando essa imagem, o índio é representado enquanto civilizado, ou seja, num estágio superior de evolução. Dentro de uma escala argumentativa, existe o índio primitivo e o civilizado, mostrando o processo de evolução, mas existe outra, que coloca em desigualdade o índio e o não índio. Mesmo evoluindo, o índio continua sendo índio. A evolução é o caminho de todas as espécies, mas como nenhuma pára de evoluir, o índio será sempre inferior, (está sempre em defasagem com relação ao não índio).

Para Guimarães (1995), a enunciação se dá como o lugar de posições de sujeito que são os liames do acontecimento com a interdiscursividade. Deste modo, aquilo que se significa, os efeitos de sentido, são efeitos do interdiscurso no acontecimento (Guimarães, 1995-68). As determinações “silvícola”, “primitivo” ou “civilizado”, apesar de representarem o movimento de transformação do índio, partem de uma mesma filiação de sentidos e de uma mesma FD1 aquela que define a posição de sujeito ocidental, cristão-europeu-dominador.

Assim, na variação das determinações da designação “índio”, os espaços são preenchidos com os sentidos que não escapam desta relação descobridor/descoberto, nomeador/nomeado. Nesse funcionamento, os sentidos são definidos a partir do olhar do colonizador. O índio pode ser primitivo ou civilizado mas não deixa de ser índio, o habitante da terra descoberta, visto como parte desse espaço.

*Sd7 - Há entre os adultos **um índio Umutina** que provoca meu interesse especial, pelo seu comportamento que demonstra inteligência superior à dos demais (Schultz, s.d.).*

*Sd8 - Verifico que **toda a aldeia dos índios barbados** consiste de apenas três casas situadas em estreita faixa de mata na margem do alto Paraguai. (Schultz, s.d.)*

*Sd9 - **Os barbados** voltaram na mesma tarde, a pé, para suas cabanas na mata distante (Schultz, s.d.).*

Por outro lado, nestas designações e suas determinações nos enunciados acima, encontramos um funcionamento diferenciado, apesar de confluir para um mesmo espaço de significação. De acordo com os relatos históricos, "Umutina" (na língua Paresi significa homem de pele branca) foi uma nomeação dada pelos Paresi, considerando o fato de os índios Umutina terem a pele clara. Assim, Umutina tem uma configuração enunciativa diferente. Essa designação marca outra forma de relação entre os participantes da cena enunciativa. É uma designação descritiva que individualiza um povo, sendo uma nomeação dada por outro povo indígena. Isso é significativo se levarmos em conta o aspecto de que a designação não se produz em relação ao espaço geográfico ocupado pela nação e sim em relação a características físicas (pele clara) do próprio povo. Umutina é uma maneira de individualizar o povo a partir de um olhar índio, enfocando uma questão racial, demarcando a diferença entre as diversas nações indígenas.

Quase da mesma forma, funciona a designação "barbados" que enfoca um aspecto cultural, costumes. De acordo com a história, esse nome foi dado (não se sabe por quem) pelo fato de esses índios terem o costume de usar barbas, muitas vezes postiças. "Índios barbados" é uma designação que determina o ser índio. É uma designação que também individualiza um povo que tem o costume de usar barbas, marcando a sua diferença com relação a outros povos. Nesse tipo de discurso, a designação do outro não parte do espaço que habita, e sim, do atributo que o individualiza, ou seja, de um aspecto cultural. Podemos dizer que esses sentidos são produzidos a partir de uma outra FD relacionada à posição sujeito índio. Chamaremos esta formação discursiva, FD2.

Sd10 - Os Umutina selvícolas (sic) não sabem construir embarcações. Só agora aprenderam a manejá-las (Schultz, s.d.)

Todavia, há no discurso, a partir da posição de sujeito ocidental delineada pela FD1, uma dominância dos processos de produção dos sentidos. Nesse caso, a determinação de "Umutina" por selvícola, além de retomar sentidos já discutidos, de habitante do território descoberto, produz uma divisão dos sentidos que identificam o índio como Umutina. Como os sentidos da FD2 não podem ser tomados pela FD1, o processo

de determinação se encarrega desta tarefa. “Silvícola” aparece para determinar a designação Umutina, levando-a para o universo discursivo da FD1. Nesse caso, já há uma divisão dentro do grupo dos Umutina: existem os silvícolas e os não silvícolas. Se no nível da formulação aparece o “Umutina silvícola” é porque no nível do interdiscurso o Umutina pode ser silvícola ou não. Ser silvícola, nesse caso é ser menos evoluído. O Umutina silvícola é o Umutina ligado à selva, mata, mais primitivo. Nesse universo discursivo, os sentidos movimentam-se. Através disso, compreendemos que na FD1 abre-se um espaço para significar o índio em relação a um processo de mudança em andamento, i.e., em relação ao discurso evolucionista.

Neste aspecto, existe o Umutina primitivo, ligado ao espaço geográfico e o Umutina que não é mais ligado a esse espaço, aquele que está em processo de transformação e de mudança. Neste funcionamento, Umutina silvícola é uma fase menos evoluída do Umutina. O que marca a evolução é o estágio do contato. A partir disso, podemos compreender como as designações podem ter sentidos diferenciados dependendo da FD e posição sujeito das quais são proferidas.

Além desse, temos outros desdobramentos dos sentidos marcados pelas determinações. No âmbito da ação do contato, as determinações de índio têm funcionamentos diversos, que apontam conflitos dentro do próprio grupo composto por povos diferentes. Esse conflito se configura a partir da perspectiva da relação do índio com a terra.

*Sd11 - ... a partir de 1945, quando extinguiu-se toda possibilidade de sobrevivência na mata, os **Umutina independentes** transferiram-se para o Posto Fraternidade Indígena SPI (Lima, 1995.).*

*Sd12 - Dessa forma, **os Umutina**, correndo o risco de quase extermínio, devido às doenças que os assolavam, e se acomodando à **sua nova condição de índios aldeados**, tiveram também que se ajustar ao convívio dos Pareci (sic) e Nambiquara entre outros grupos (Lima, 1995).*

*Sd13 - ...Os remanescentes Umutina, em sua maior parte órfãos, educados no Posto de Fraternidade Indígena, se **tornaram trabalhadores pacíficos e dedicados...** (Lima, 1995).*

Nesta perspectiva, considerar o processo de determinação se faz inteiramente relevante. Falar de índio independente ou aldeado é circunscrever um espaço onde existem os dependentes e os não aldeados. Estas determinações estão relacionadas à representação da temporalidade nos enunciados que permite definir o índio a partir do processo de extermínio/"pacificação". De acordo com Indursky (1997), podemos pensar o funcionamento da determinação discursiva a partir de posições de sujeito afetadas por FDs específicas.

A posição sujeito da qual são produzidos esses enunciados é a que designa o índio a partir de sua condição de sobrevivência, mudando de foco na forma de designar, mas não havendo mudança na posição de sujeito da qual são proferidas. O foco principal passa a ser as relações no processo "civilizatório". Dessa maneira essas designações estão ligadas à posição de sujeito de quem descobre, nomeia e domina, ligada a FD1. Este mesmo sentido é produzido pela designação "remanescentes Umutina". Antes de ser Umutina eles são remanescentes. O que fica em evidência, nessa construção, é o processo de extermínio/"pacificação" a partir do qual o índio passa a ser remanescente.

Ainda falando da posição do colonizador e da relação entre índio e espaço geográfico analisamos a seguir o processo de coordenação que demonstra essa relação, colocando o índio e os elementos da natureza num mesmo patamar de igualdade.

*Sd14 - O Brasil quando foi descoberto por Pedro Alvares Cabral era um país que **só tinha floresta e índio** (Texto de aluno do 2º grau - 1999).*

*Sd15 - ...mas será que é justo o que fizemos com os **nossos índios e nossa natureza** (Texto de aluno do 2º grau - 1999)*

*Sd16- Hoje muitas de suas riquezas estão acabam(sic), **o índio, a mata, os rios, etc.** Se não preservarmos **tudo isso** que temos vai se acabar. **É por isso que são feitas reservas p/ preservar os animais em extinção** (Texto de aluno do 2º grau - 1999).*

Nas duas seqüências acima, há um funcionamento semelhante no sentido de colocar o índio e a natureza no mesmo nível. Além de colocar no mesmo nível a natureza e o índio, desqualificando este, numa relação de hierarquia entre o natural do Brasil e o que é próprio da sociedade ocidental (bens adquiridos). O "só" é a marca lingüística que

demonstra esse funcionamento. Na primeira sequência “floresta e índio” e na segunda, “nossos índios e nossa natureza” através da conjunção aditiva “e” índio, floresta e natureza são equiparados. A terceira sequência, através da coordenação dos termos separados por vírgula: o índio, a mata, os rios, os animais em extinção... funciona também mostrando esse igualamento. Assim, índio, floresta, natureza, mata, rios fazem parte da mesma classificação, ou seja, possuem propriedades comuns e fazem parte do mesmo espaço. Os sentidos deslizam, num efeito metafórico, do campo humano para o biológico. O índio precisa ser preservado da mesma forma que a flora e a fauna. E mais que isso, tanto fauna/flora quanto o índio são tidos como posse. O funcionamento da determinação “nossa natureza”, “nossos índios” permite esse encadeamento de sentidos.

Essa forma de tratar o índio enquanto parte do espaço geográfico, desfocando o do seu aspecto humano, se constitui numa maneira de silenciamento. Enfocar o aspecto humano do índio nessa FD1 não é desejável pois viria junto toda uma série de outras questões pertinentes referentes aos direitos indígenas.

Considerando tudo que foi abordado, podemos dizer que a representação do índio, nessa perspectiva, percorre direções várias; todavia, na maioria das vezes, volta a ser marcado pela posição de sujeito do colonizador/descobridor/dominador. Dessa forma, podemos dizer de acordo com Payer (1995) “ a ordem material chamada linguagem é capaz assim de, em seu universo simbólico mesmo, instaurar realidades diferentes, tornar múltiplos os objetos, variar o seu modo de existir” (Payer, 1995:33).

A representação do índio no discurso do contato, que podemos explicitar através dos processos de designação e determinação, é a imagem do índio enquanto parte do espaço geográfico, selvagem e menos evoluído.

Nessa configuração de sentidos, cruzam enunciados de discursos diferentes, mas sempre convergem para um mesmo universo simbólico, mesma relação dissimétrica descobridor/descoberto. De uma forma ou de outra, a questão indígena desemboca numa questão de espaço, não só o espaço geográfico, terra para sobreviver, mas sim, do espaço simbólico. O discurso é contraditório, ao mesmo tempo em que o índio é definido em relação ao espaço, lhe é negado o direito a seu espaço territorial e simbólico, i.e., ser brasileiro sendo diferente.

Assim, citando Payer (1995-47), podemos dizer “um sentido não salta aos olhos por si do fundo de uma realidade imanente, evidente; ele só se manifesta a partir de seu

encontro com outros". Ser índio, nesta FD1, é ser menos evoluído, por isso, inferior e depreciado.

2.3 - Índio: um ser a ser mudado

Através dos efeitos de sentido produzidos pelo discurso da evolução, observamos o índio representado a partir do enfoque da mudança. Continuando com a reflexão buscamos compreender como se forma, no discurso relacionado à FD1, a imagem do índio negativizado, inferiorizado, assim, um ser a ser mudado.

Partindo desta perspectiva, buscamos analisar outros funcionamentos da determinação em relação a outro processo de designação que é o que produz os sentidos de transformação: índio=ser a ser mudado.

Como já explicitamos no quadro teórico, uma análise enunciativo-discursiva considera que o discurso não nasce da vontade repentina de um sujeito enunciador. O discurso tem uma memória, ou seja, ele nasce de um trabalho sobre outros discursos que ele repete ou modifica. Falando do discurso do contato podemos dizer que o mesmo possui suas ligações com o discurso ocidental da colonização do Brasil, mais especificamente com o discurso religioso da conversão no que se refere à formação da imagem do índio enquanto um ser a ser mudado¹³.

*Sd17 - O nosso pequeno Brasil já era descoberto e habitado por **simples pessoas que queriam apenas um pedaço de terra para sobreviverem** (Texto de aluno do 2º grau - 1999).*

*Sd18 - Como exemplo temos **o índio que é um ser humano, mas ele se relaciona melhor com a natureza, ele não tem a mesma convivência de vir para uma sociedade, ser uma pessoa estudada, ele é uma pessoa simples** que dava mais valor a natureza do que qualquer outra pessoa da alta sociedade (Texto de aluno do 2º grau - 1999).*

¹³ Segundo Orlandi (1990) o discurso da conversão, numa produção de imagens negativas, tem como meta a transformação do índio. "Diante de tais imagens não nos resta outro desejo senão o de apagá-las, transformá-las em uma certa direção: a do ocidental cristão. Transformar o índio em um "novo" homem, de acordo com nossas convicções civilizadas (e civilizantes).

No caso destas duas seqüências, o índio é designado como “pessoas” acompanhado de qualificador “simples”. Na primeira seqüência, o adjetivo “simples”, anteposto ao substantivo, funciona diferentemente do adjetivo “simples”, posposto, da segunda seqüência. Na primeira, “simples pessoas” que pode ser trocado por “meras pessoas” ou “apenas pessoas” traz o sentido de pessoas pouco importantes enquanto que na segunda, “pessoas simples” traz o sentido de pessoas humildes. Esses sentidos podem ser ressaltados se forem contrapostos com a seqüência “uma pessoa estudada”. Nesse caso, “pessoa estudada” funciona como o oposto, i.e., “pessoa importante”, “pessoa detentora de conhecimento”.

Em ambos os casos, o índio é colocado como menor, inferior numa relação com o não índio. Além disso, na segunda seqüência, ao mesmo tempo que o locutor afirma que o índio é um ser humano ele faz uma restrição através do operador argumentativo “mas”. Esse operador, promovendo a inversão da direção argumentativa, mostra a restrição com relação ao fato de o índio ser considerado ser humano. O índio é um ser humano com uma restrição, é mais ligado à natureza. O locutor o reconhece como humano mas ao mesmo tempo o desqualifica. Ele é ser humano, porém um ser humano diferente (diferença negativa).

*Sd19 - Quando Rondon passou aqui os índio não sabiam falar o Portugues não tinha como dialogar com o mesmo aí foi quando pensaram na escola para que o índio pudesse falar o portugues e **tornar menos bravos**. (questionário para a implantação da escola V a VII, respondido por um grupo familiar da aldeia - 1999).*

No caso dessa seqüência, a negação mostra a falta do índio com relação ao não índio. Ele *não sabia falar, ele não tinha como dialogar*. A direção argumentativa é que o índio “bravo” tem muitas faltas. Todos os sentidos são produzidos a partir da perspectiva do não índio.

Dessa forma, constatamos que o objetivo principal da escola era pacificar (“amansar”) o índio, tornando-o tratável, detentor do conhecimento (sobre a língua portuguesa). A seqüência, “tornar menos bravos” mostra a imagem do índio não manso, selvagem, em comparação direta com o não índio civilizado.

Sd20 - os remanescentes Umutina, em sua maior parte órfãos, educados no Posto de Fraternidade Indígena, se tornaram trabalhadores pacíficos e dedicados... (Tese de Mestrado – Stella Lima).

Nestas seqüências, o verbo “tornaram” mostra, através do seu semantismo, a transformação do índio, pois o verbo indica um processo. Sua significação indica um antes e um depois. No presente, eles são qualificados positivamente como trabalhadores pacíficos e dedicados, no entanto, o verbo “tornaram” traz como pressuposto os índios enquanto não trabalhadores, não pacíficos e não dedicados, antes do contato. A questão da temporalidade embutida na forma verbal “tornar” mostra a passagem do índio de uma condição a outra.

Com relação aos adjetivos, eles funcionam como determinantes discursivos, ou seja, saturam o significado dos nomes integrando-os a uma determinada FD. Os índios não se tornaram apenas trabalhadores, se tornaram trabalhadores pacíficos e dedicados. A partir dessas determinações percebemos a concepção de trabalhadores presente no interdiscurso dessa FD1. No caso, o trabalhador é o que apenas cumpre com a sua função com dedicação, sem provocar conflitos.

Sd21 - Há entre os adultos um índio Umutina que provoca meu interesse especial, pelo seu comportamento que demonstra inteligência superior à dos demais (Schultz s.d.).

Nesta seqüência, tomamos como pista a forma verbal “demonstra”. Nesse caso, “demonstra inteligência superior” apresenta um implícito: a inteligência da maioria dos índios é inferior. O fato de um índio ter a inteligência superior é um caso excepcional. Assim, neste funcionamento, podemos depreender que o índio ter inteligência inferior é a regra e ter a inteligência superior uma exceção. Por outro lado, não diz que seja uma boa ou ótima inteligência, mas que, em comparação com a dos demais índios é uma inteligência digna de atenção. Apenas um índio desperta o interesse. O índio é o que demonstra um grau a mais na escala da evolução. A imagem depreciativa¹⁴ continua funcionando em forma de paráfrase com as demais presentes no interdiscurso da formação discursiva ocidental, FD1.

¹⁴ Estas imagens estão relacionadas às imagens produzidas no discurso da conversão do qual fala

*Sd22 -O lugar da roça não precisa nem escolher. Acha um lugar bom vai metendo a foice, a foice dele é uma espada de serí, aqui ninguém tem, se tivesse eu mostrava prá senhora. Aí depois fazia machado de pedra, com esse ele derrubava mato prá fazê roça. Ele não usava ferramenta de branco, só deles memo. Aí **começaram amansar** os índios que branco foi trazendo machado foice e tudo. (fala de um índio Umutina em entrevista – 1999).*

Nesta outra seqüência, a pista utilizada também é a forma verbal, “começaram amansar”. Primeiro, a forma “começaram” deixa indeterminado o agente da ação e, em segundo, traz o pressuposto de que os índios não eram mansos. Alguém teve que agir para que eles se tornassem “mansos”, pacíficos, funcionando de maneira parafrástica com a forma analisada acima, os índios não eram pacíficos.

A partir dos implícitos e pressuposições encontrados nas seqüências selecionadas, podemos dizer que a imagem do índio posta em funcionamento neste discurso é: preguiçosos, não dedicados, conflitivos, todavia em fase de transformação. O próprio discurso reforça a imagem de que o índio está em fase de transformação, de mudança.

Assim funciona o discurso religioso da conversão/ pacificação. Nesse discurso, o índio não deixa de ser inferior e depreciado diante do branco, ele apenas tem a possibilidade de mudar, estando embutido neste discurso, a imagem negativa do índio enquanto menos evoluído. Nesse sentido da mudança, existe em funcionamento um modelo positivo imaginário do não índio, mais evoluído com características positivas, colocadas como ideal ou meta a ser atingida.

2.3.1 - No viés da comparação

Através das seqüências discursivas que seguem, podemos mostrar pelo funcionamento da comparação, como o índio vai sendo constituído enquanto sujeito em relação a (ao não índio). O processo de mudança se baseia na imagem que o não índio faz do índio, sendo o não índio, o modelo.

Sd23 - Nossa cidade tem uma aldeia que se chama Umutina. Os índios dessa aldeia não parecem índios, eles se vestem igual a nós, falam nossa língua eles já se adaptaram aos nossos costumes. Alguns índios estudam aqui na escola Evangélica Assembléia de Deus. Os aluno índios não tem diferença dos alunos brancos ” (Texto de um aluno da 4ª série primária - 1999).

No caso dessa seqüência, a designação "índios" aparece materialmente como efeito de funcionamentos diferentes. A primeira designação tem como referente as pessoas da aldeia Umutina. Isso é mostrado pela dêixis do pronome demonstrativo "dessa" no complemento preposicional "dessa aldeia" que determina o nome "os índios". A outra, remete à imagem do índio que funciona por efeito de pré-construído. A falta de determinação do nome "índios" que aparece como predicativo do verbo (parecem) no intradiscurso (fio do discurso) é preenchida pelo funcionamento do interdiscurso, onde a determinação do sentido de índio fica por conta da posição de sujeito a partir da qual esse discurso (a FD1) é enunciado. Esse funcionamento é influenciado pelo discurso pedagógico que permite construir essa imagem através do trabalho com estereótipos e generalizações, sendo que pela repetição constante acaba cristalizando.

Nesse caso, a designação "índios" pode funcionar por um lado, significando o "índio" real do presente (aldeia Umutina) marcado pelo contato (considerado igual) e por outro, o "índio" imaginário (construído pelo discurso pedagógico como diferente), mas o locutor se opõe aos dois. Isso é demonstrado pela oposição "nós/eles" ficando evidenciada uma exclusão do locutor nós=brancos com relação a eles=índios. Assim, a comparação embora explicita uma relação de equivalência (vestem igual a nós, falam nossa língua, estudam aqui na escola) produz como efeito de sentido uma aproximação defeituosa do índio ao modelo do branco (não parecem índios, índios não tem diferença de alunos brancos, já se adaptaram a nossos costumes).

Sd24 -Os índios são pacíficos entre nós, se comportam como um de nós. Eles gostam de se vestir bem, tem muitos deles que são elegantes, vaidosos. (aluna da 6ª série – 1999).

Sd25 - Esses índios são igualzinho a gente (Fala de uma professora de Barra do Bugres - 1999).

Sd26- *Antes, os nossos alunos tinham dificuldades na escola e era muito discriminados, mas **agora** não, os nossos alunos são **até melhores** dos que os outros. Por causa disso, os outros alunos sentem ciúmes” (fala de uma professora da aldeia – casada com um índio -1999).*

Na sequência discursiva 24, podemos encontrar, no nível do interdiscurso, uma imagem do índio totalmente negativizada: não pacíficos, comportamento diferente (negativo), não gostam de vestir bem, deselegantes e não vaidosos. Funcionando em relação parafrástica com as demais sequências já analisadas, encontramos o pressuposto de índio inferiorizado. Dessa forma, tudo de positivo encontrado nele é algo adquirido do branco. O índio está mudando em direção ao modelo (branco), sendo o esperado neste discurso, no entanto não deixa de ser o índio pouco evoluído.

Falando da sequência discursiva 25, podemos dizer que nela estão sintetizadas parte das imagens sobre o índio constituídas historicamente neste discurso. Ao falar do índio nesta posição, o sujeito deste discurso coloca em funcionamento todo um conjunto de formulações já ditas e esquecidas na memória (no interdiscurso) que funciona em relação parafrástica. O índio, nesta formação discursiva (FD1), é tudo que funcionam de forma depreciativa, ou seja, inferior.

Observando as condições de produção dessa sequência discursiva podemos dizer que a relação de interlocução é significativa. Através da “noção relação de força, podemos dizer que o lugar a partir do qual fala o sujeito é constitutivo do que ele diz” (Orlandi, 1999:39). Nesse caso, a professora falando para outra professora não poderia falar algo desfavorável ao índio. Mas como o sujeito não tem controle total sobre o que diz e não é origem do sentido que produz, sua fala aparece cindida, recortada pelo efeito de preconstruído. Se é preciso afirmar no presente, nível da formulação, que o índio é igualzinho ao branco é porque já foi diferente e continua não sendo igual no nível do interdiscurso. Assim, somos autorizados a dizer que o índio era diferente (maneira depreciativa - comparativa) e continua diferente, pois a forma de modalizar significa. Ele não é simplesmente igual. Ele é igualzinho. Embasando-nos no conceito de escala argumentativa desenvolvido por Ducrot, na sua teoria da argumentatividade na língua, podemos dizer que igualzinho é um argumento mais forte do que igual no sentido da

mudança do índio (se aproximando do não índio). Neste argumento que se desenvolve na direção índio – não índio, igualzinho se apresenta, na escala, mais próximo do branco.



Partindo desta perspectiva, e fazendo um deslocamento, podemos enfocar outra questão mais relacionada ao pré-construído deste discurso. Dizer, no nível da formulação, que o índio é igualzinho ao não índio, é partir, no nível do interdiscurso, de um dizer maior relacionado ao discurso da conversão: o índio é considerado ser humano desde que seja mudado, seja civilizado. Nesse caso, ser igualzindo é um argumento mais forte a favor da mudança do índio, evidenciando com isso a sua diferença, diferença esta no sentido depreciativo.

Agora, falando da seqüência discursiva 26, podemos observar que em primeira instância está a questão temporal mostrada pelos dois modalizadores temporais “antes” e “agora”, continuando no mesmo, com relação à comparação. Mesmo tentando favorecer os alunos índios, a professora da aldeia não consegue, pois parte da perspectiva da comparação. Podemos depreender desta seqüência que antes havia problemas porque os índios, sendo mais índios, não eram aceitos pelos outros alunos, mas agora, como são menos índios, são mais aceitos. Na parte que diz os alunos índios são até melhores, a força argumentativa do “até” pressupõe que o aluno índio seja pior do que os outros alunos, mas como eles estão num processo de melhoria (“aculturação”), já chegaram num ponto que superaram o aluno não índio. A força argumentativa desse enunciado é: quanto menos índios forem estes alunos, melhores serão.

Embora as professoras tenham tentado mudar a referência ao índio, elas não conseguem, pois falam de uma posição que não lhes permite fazer isso, posição esta afetada pela FD1. Dessa forma, mesmo falando diferente não se deslocam, continuam colocando em funcionamento sentidos relacionados à inferioridade do índio, por isso, um ser a ser mudado. Assim, esta é a primeira instância de apagamento da questão da

diferença (sentido positivo). Nesse funcionamento, a posição do índio é de estar sempre em comparação com o não índio.

A partir deste ponto, vamos percebendo o delineamento dos sentidos que vão tomando forma. A questão da diferença tende para o sentido negativo (em relação ao modelo que é o não índio). Por outro lado, a diferença em sentido positivo não é mencionada, ou seja, não é colocada em discussão.

2.3.2 - A temporalidade

A representação imaginária do índio enquanto um ser a ser mudado, além da comparação, se constitui de uma temporalidade. Nessa posição ideológica, o índio é significado a partir do enfoque da mudança. A temporalidade se organiza numa perspectiva evolutiva na qual o índio é representado num estágio do processo de mudança não acabado. Esse tempo se desenvolve numa progressão linear onde presente, passado e futuro fazem parte de um contínuo.

*Sd27 - Na minha escola tem índios mas eles já se acostumaram com nos meninos brancos, **agora**, aqui não temos mais diferença entre meninos brancos e meninos índios se Deus quiser **no ano 2000** não vai ter mais preconceito entre índios e brancos pois já estamos se acostumando a conviver junto sem brigar, sem confronto...” (Texto de um aluno da 4ª série primária – 1999).*

Nesta sequência, as marcas textuais de tempo “agora” e “no ano 2000” mostram a progressão linear da temporalidade. Se no agora não há diferença, é porque num passado já houve e no futuro haverá menos ainda, portanto não haverá preconceito. É uma fala fundada a partir da noção de que “todos são iguais” e que “preconceito é crime”. É um discurso relacionado ao discurso oficial que se efetiva a partir da escola. Dessa forma, esse dizer influenciado pelo discurso pedagógico se estrutura a partir de uma visão otimista do processo de contato e transformação do índio. Se o índio no hoje já está alcançando o status de igualdade com o não índio, é porque já avançou no seu processo de conversão e, no futuro, alcançando o estágio de não ser mais índio, pode hipoteticamente se libertar dos preconceitos.

Sd28 - Antes, os nossos alunos tinham dificuldades na escola e era muito discriminados, mas agora não, os nossos alunos são até melhores dos que os outros. Por causa disso, os outros alunos sentem ciúmes” (fala de uma professora da aldeia – casada com um índio -1999).

De uma forma semelhante, nesta sequência, o “antes” e o “agora” demonstra a linearidade temporal da mudança. O índio, que no presente se encontra numa situação vantajosa, antes tinham desvantagens (dificuldades na escola). O agora (presente) joga com o antes (passado) numa relação de melhoria. A noção de evolução está sempre funcionando como representação do tempo.

Sd29 – O índio não fala mais a língua (fala de uma pessoa de Barra do Bugres - 1999)

Já nesta sequência, que será também analisada no item que trata da negação, a temporalidade se apresenta num presente que tem uma forte relação com o passado. Se o índio não fala mais “a língua” é porque antes, no passado, falava. A direção argumentativa desse enunciado é que o índio não falando mais “a língua” é menos índio. Nesse caso, falar a língua aparece como atributo do ser índio, sendo que nesse “mais” está o indicativo de que agora não falando mais “a língua” o índio é menos índio e, sendo menos índio, possuem menos direitos indígenas, principalmente, o da posse da terra. Nesse caso, o fato de não falar mais “a língua” funciona no espaço do jurídico relacionado aos direitos indígenas adquiridos. Se com a luta, ao longo da história, o índio conseguiu adquirir direitos, é necessário agora discernir quem é realmente índio. Através da forma “mais” se estabelece uma relação de temporalidade entre presente e passado que mostra o conflito relacionado à questão da terra que se apresenta latente.

2.4. Naturalização do processo de contato: as nominalizações

No decorrer das análises, deparamos-nos com um mecanismo discursivo que entendemos como naturalização do processo de contato. Esse mecanismo de naturalização dos acontecimentos históricos relacionados ao contato se dá através da

nominalização. Este processo se efetiva quando uma forma verbal é nominalizada, sendo apagadas as suas condições de produção, passando a funcionar como pré-construído.

*Sd30- Com o tempo parou a **matança** dos índios... (fala de uma professora – B. do Bugres - 1999).*

Nesta seqüência, o agente da ação indicada pelo verbo “parou” não aparece e a forma nominalizada “matança” ao deixar indeterminado, por sua vez, o agente da ação de matar apresenta esse funcionamento. O verbo “matar” que traz embutido um sujeito que mata, ao se tornar uma forma nominalizada “matança” esse sujeito desaparece ficando apenas o resultado da ação. Nesse caso, a forma “matança” funciona como sujeito da oração. Se colocássemos na ordem direta teríamos: “A matança dos índios parou com o tempo”. De acordo com a direção argumentativa do enunciado, o tempo é o responsável pelos acontecimentos, algo natural.

Ao naturalizar o processo do contato, o sujeito desse discurso silencia, as responsabilidades pelas agressões cometidas contra os índios.

*Sd31 - A **perda** da identidade lingüística (título de um trabalho de alunos da graduação - 1997).*

Nesta outra seqüência, o funcionamento da forma nominalizada “a perda” tem um funcionamento semelhante. O verbo “perder” ao se tornar uma forma nominalizada “a perda” apaga o agente que perde, ou seja, o índio. O sujeito índio sai de foco, ficando em cena o processo pelo qual passou. “Perder” nessa direção argumentativa funciona como falta ao sujeito índio. Apaga também a relação constitutiva, quer dizer, o agente que faz perder.

*Sd32 - Tal circunstância desencadeou um processo de derrocada cultural, associada, por um lado, ao **morticínio**, e por outro, a **imposição** de um contato e convívio forçado com outras etnias ameríndias (Lima, 1995).*

Nesta seqüência, a forma “morticínio” relacionada à “morte provocada”, “matança”, num funcionamento semelhante, também remete ao sentido de matar e morrer

sem especificação do agente quem provoca a ação (mata) e quem sofre a ação (morre). A forma “imposição” também é uma forma nominalizada a partir do verbo “impor”. O verbo impor traz embitido um agente que impõe, porém, não mostrado, indeterminado. Alguém impõe o convívio forçado a alguém. O locutor se isenta da responsabilidade de explicitar os agentes das ações. Parte dos fatos como sabidos por todos, parte de um pré-construído.

Essas formas nominalizadas, funcionando como pré-construído, produzem um efeito de evidência de “já lá” do qual o enunciador se apropria para fundar seu dizer, sua argumentação. No nosso entender esse funcionamento naturaliza o processo de contato com as atrocidades cometidas contra aos índios. O discurso tem os seus próprios mecanismos de trabalhar os sentidos que naturaliza o processo. “A matança” foi algo que aconteceu no contato, no entanto, não se explicita os responsáveis pelos atos cometidos, pelo contrário, a ideologia possibilita essa naturalização.

Esses são dizeres que pertencem a FD1 que, por um lado, reconhece o índio num processo de mudança de forma positiva, tratando-o no processo evolutivo mas, por outro, ao falar dos atos cometidos pelo não índio, no decorrer do contato, silencia o que o não índio faz/fez ao índio no ato do contato.

Esse processo não é intencional e, muito menos consciente, é um processo de relação dos sujeitos com as formações discursivas e formações ideológicas com as quais se relacionam e inscrevem o seu dizer. Está relacionado ao assujeitamento e interpelação do indivíduo em sujeito de que diz Pêcheux (1975: 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’”.

De acordo com o que temos abordado, dizemos que o índio, a partir da Formação Discursiva Ocidental (FD1), é fortemente silenciado, tido como menos evoluído e parte do espaço natural geográfico, reconhecido apenas numa perspectiva de mudança. Transformação essa que desencadeia, de acordo com uma temporalidade linear (evolutiva) que se projeta ao futuro e em comparação ao não índio (modelo).

Orlandi (1990), no seu livro “*Terra a Vista*”, trata do silenciamento do índio enquanto diferente e componente da cultura brasileira e identidade nacional. De acordo com Orlandi (1985), o índio é silenciado de diversas maneiras no discurso da colonização.

O discurso do contato tem na frase “ O descobrimento do Brasil” o marco inicial do apagamento do sujeito índio e sua cultura. “Daí se infere que os nossos antepassados são os portugueses e o Brasil era apenas uma extensão de terra. ‘Havia’ selvagens arredios que faziam parte da terra e que, descobertos, foram o objeto da catequese” (Orlandi, *idem*). Partindo disso, a autora faz uma reflexão sobre como a ciência (conhecimento), a política social (mediação) e a religião (conversão) se complementam na domesticação da diferença. “As três contribuem para que, de algum modo, se apague a identidade do índio enquanto cultura diferente e constitutiva da identidade nacional (Orlandi, *op. cit.*:3).

No discurso do contato, em análise, a primeira forma de silenciamento do índio é considerá-lo apenas enquanto parte do espaço geográfico e em segundo, um ser a ser mudado com base num modelo, o não índio. Retomando os estudos de Orlandi (1996), afirmamos que o índio, sendo considerado apenas como componente do espaço geográfico e sujeito passível de mudança, é fortemente silenciado. Essa é uma maneira de funcionamento dos sentidos produzidos a partir da FD1 que mostra a não aceitação do índio.

TERCEIRO CAPÍTULO

INCORPORAÇÃO DO DISCURSO DO BRANCO PELO ÍNDIO

*A dor é muda
Ainda que grite¹⁵.*

3.1. Introdução

Conforme vimos no capítulo anterior, as várias formas de silenciamento impostas pelo discurso do não índio produzem sentidos que afetam diretamente o discurso do índio. Nessa perspectiva, todas as formas de silenciamento presentes no discurso do não índio se desdobram com maior efeito quando o próprio índio passa a enunciar, silenciando a si mesmo através da incorporação desse discurso vindo de fora.

Segundo Orlandi (1990), o processo de incorporação afeta diretamente a constituição da identidade. "Para conseguir afirmar-se como tal, o índio tem de se negar como índio, na medida em que tem de se afirmar com as categorias do outro, que o exclui. Isto é, há uma divisão de raiz no contato com o não índio" (Orlandi, idem: 221). No nosso caso, o processo tem um funcionamento específico. O índio, ao incorporar o discurso do não índio, enuncia, ora oscilando entre as duas posições (índio - não índio), ora se distanciando de ambos, demonstrando uma desestabilização da identidade. O índio, nessa posição de sujeito, aparece dividido, cindido, marcado, por um lado, pelo discurso ocidental desqualificador dele próprio (afetado pela FD1) mas, por outro, pela posição de sujeito índio (constituído pela memória e conhecimento indígena). Neste capítulo, procuramos analisar esse processo nas suas diversas formas.

3.2. O sujeito índio e o processo de incorporação

De acordo com o que já observamos, o processo de incorporação interfere diretamente na constituição do sujeito, mostrando uma desestabilização da identidade do índio Umutina. Nesse processo, o sujeito sofrendo interferências de dois discursos (do índio e do não índio) se constitui dividido. Falando dessa divisão enquanto processo de

interferência (Payer, 1995), podemos dizer que esse processo desencadeia uma “movimentação dos sentidos, cujo sintoma é o de uma ‘fratura’ no discurso e/ou de uma divisão (indefinição) do sujeito entre dois universos de significação” (Payer, op. cit.: 67).

Sd33 - O lugar da roça não precisa nem escolher. Acha um lugar bom vai metendo a foice, a foice dele é um espada de serí, aqui ninguém tem, se tivesse eu mostrava prá senhora. Aí depois fazia machado de pedra, com esse ele derrubava mato prá fazê roça. Ele não usava ferramenta de branco, só deles memo. Aí começaram amansar os índios que branco foi trazendo machado foice e tudo (fala de um índio da aldeia em entrevista -1999).

Sd34 - É exato porque... ocês vê que o índio quando era primitivo eles num tinha doenças, eles morreu quando tinha epidemia de sarampo (índia da aldeia em entrevista - 1999).

Nestas seqüências, o locutor mesmo enunciando como índio (tem o conhecimento dos fatos), se distancia deste, através de um discurso em terceira pessoa. A oposição “dele” / “aqui ninguém tem” nos mostra esse funcionamento. Para o locutor, índios e as pessoas da aldeia são distintos, sendo sua relação com essas pessoas “ninguém” definida pelo espaço “aqui”. O índio é sempre aquele de quem o locutor fala, ou seja, o locutor não enuncia enquanto índio, se mostrando constituído num outro lugar que não aparece no fio do discurso.

Além desse fato de o locutor enunciar em terceira pessoa, nas duas seqüências aparecem marcas do discurso do outro, do não índio. Na seqüência 35, a seguir, a forma “amansar” traz como efeito de sentido o índio não manso representado na imagem do índio não pacífico. Essa imagem, pertencente a FD1, a ser incorporada ao discurso do índio funciona como pré-construído. A expressão se apresenta como uma colagem, pois mesmo o índio falando da perspectiva do não índio, fala com conhecimento (intimidade) dos costumes indígenas. A organização de toda a seqüência demonstra essa proximidade do locutor com relação aos fatos acontecidos e o fazer indígena, mas ao mesmo tempo incorporando elementos do discurso do não índio.

Quase da mesma forma, na outra seqüência, 34, a expressão “quando era primitivo” traz para o nível da formulação o tempo da transformação do índio que antes era primitivo e agora não é mais. É um tipo de discurso incorporado que naturaliza o processo

¹⁵ Pedro Casaldáliga e Pedro Tierra, 2000.

de contato. O índio mudou porque está evoluindo. Neste caso, há uma incorporação do discurso do não índio pelo índio que ao usar a expressão "quando era primitivo" põe em funcionamento a imagem do índio pouco evoluído e em processo de transformação. Mas apesar de trazer incorporado o discurso do outro, o índio reconhece o mal que as doenças trazidas pelos não índios fizeram ao povo indígena. Nesse caso, ao mesmo tempo que o índio tenta se colocar num outro lugar, que não seja o lugar do índio, se mostra constituído pelo lugar do índio frente aos males do contato.

Sd35 - Nós não fazemos mais festa de índio, só festa de branco (índio Umutina em entrevista - 1999).

Sd36 – Ent - Vocês fazem festas na aldeia?

Índio- Não...porque ninguém sabe cantá, né. Tem a cantoria deles memo ()¹⁶ tem um chucaio, né. Aí canta chama... (índio Umutina em entrevista -1999).

No caso dessas duas seqüências, o sujeito se mostra dividido, cindido. Num momento enuncia enquanto índio, no outro, se distancia deste, se colocando numa outra posição de sujeito. Nesse caso, a sua fala aparece recortada e sofrendo influência de dois universos de significação.

Numa seqüência, através da forma "nós" o sujeito se mostra incluído ao grupo dos índios da aldeia Umutina, em oposição ao não índio, mas na outra, pela forma "deles" demonstra seu distanciamento das duas posições. É o índio que não faz mais suas festas, mas fazia e isso significa. Hoje pratica o que é do não índio, mas através do operador argumentativo "só", vemos que a festa de índio ainda os constitui, fazendo parte (em forma de memória) do ser índio.

Sd37 - Nós não falamos mais a língua (índio Umutina em entrevista - 1999).

Sd38 - Ninguém mais num qué nem saber falar o idioma (fala de um índio em entrevista - 1999).

Nestas duas seqüências discursivas, as formas "a língua" e "o idioma" generalizando a referência, funcionam apagando as distinções entre as etnias (vários

povos) que vivem na aldeia. Esse dizer funciona como se existisse apenas uma língua, um idioma na aldeia. Essas são formas também incorporadas do discurso do não índio, pois todo índio da aldeia reconhece que não existe apenas uma língua, um idioma indígena, e sim, várias línguas pertencentes a vários povos que vivem na aldeia.

Além dessa questão, na sequência 38, mais do que uma constatação de um fato em relação à mudança do índio, os sentidos são produzidos a partir da modalidade do querer. A responsabilidade por não falar passa a ser do próprio índio, havendo um apagamento das razões pelas quais foi desencadeado esse processo. Nesse caso, a negação está incidindo sobre um querer, ou seja, o “índio não fala porque não quer”.

Esse tipo de discurso nega a própria identidade indígena. É um discurso que parte da imagem do índio constituída a partir da posição de sujeito delimitada pela FD1, relacionada à colonização. Dessa forma, a mudança do índio traz a sua própria desqualificação. Esse dizer é o resultado do processo de incorporação.

Pelo que constatamos, o processo de incorporação, além de interferir no processo de constituição do sujeito, produz um efeito de desqualificação do índio pelo próprio índio. Esse tipo de discurso que também silencia fortemente o índio, pois é um discurso que parte da imagem do índio constituída na posição sujeito delimitada pela FD1, relacionada à colonização.

3.3. O discurso da sobreposição de uma etnia

Nas análises, encontramos outro processo que demonstra incorporação do discurso do não índio pelo índio. Esse processo é o discurso da sobreposição de uma etnia, no qual o índio Umutina é legitimado enquanto que os outros índios são silenciados.

Pelo que observamos, há uma tendência no discurso pertencente a FD1 de homogeneizar as etnias, sobrepondo os Umutina aos outros, já que historicamente, o espaço da aldeia pertenceu/pertence aos Umutina. Nesse movimento de legitimação dos Umutina, pela questão histórica do espaço, os outros índios são desconsiderados. No discurso do índio Umutina, através de um processo de incorporação do discurso do não índio, há uma tendência também de apagar e desqualificar os índios não Umutina.

¹⁶ Parte da entrevista não compreendida.

Sd39 – Por questões internas, os Umutinas desbancaram os Pareci (sic) por se auto-legitimarem como índios detentores do poder e proprietários da área. Isso é agravado quando a própria agência local do órgão tutor assume os Umutina como índios “autênticos” da região (Lima, 1995).

Nessa sequência, encontramos o funcionamento do discurso do não índio a respeito da sobreposição dos Umutina. A agência gerenciadora considera os Umutina, índios "autênticos" da região. Vemos, dessa forma que, apesar de a agência gerenciadora considerá-los desse modo, não fica evidente que o são. O índio que tem direito é o índio "autêntico", ou seja, que faz parte daquele espaço. Mas de acordo com o funcionamento das aspas (" "), podemos dizer que existe aí um jogo polifônico, no qual está em evidência a perspectiva de dois enunciadores. Um que considera que existe mesmo os índios autênticos e o outro que coloca em dúvida essa questão. Assim, o mesmo discurso que legitima os Umutina como donos da terra através da noção de autenticidade, coloca em questão essa autenticidade.

Sd40 -Os conhecimentos devem ser ensinados de acordo com a realidade da comunidade de maneira unificada já que todos que vivem aqui se consideram Indio Umutina (questionário para a abertura da escola de V a VIII respondido por grupo familiar da aldeia - 1999).

Sd41 - Atualmente todos moram no Posto Indígena Umutina, embora exista varias etnias neste local, todos são considerados Umutinas (grupo familiar - questionário para a abertura da escola de V a VIII na aldeia).

Nestas outras seqüências, a produção dos sentidos funciona numa mesma direção. A relação com o espaço é evidente e ressaltada. De acordo com o discurso, todos que vivem no espaço da aldeia “se consideram ou são considerados Umutina”. Esse discurso é uma incorporação do discurso do não índio, pois dificilmente as pessoas da aldeia pertencente a outros povos vão se identificar como Umutina. Nesse sentido, sobrepor os Umutina é silenciar os outros, sendo mais uma forma de não aceitar o índio.

3.4. Processo de incorporação e o discurso pedagógico

Como vimos no histórico, o início do contato foi marcado pela criação de um posto do SPI e de uma escola na área indígena Umutina. A escola, além de assegurar a aprendizagem da língua portuguesa, cumpre também o papel de produzir movimentos de identificação relacionados à cultura do não índio e funcionamento do Estado. Esse processo, por mais que seja lento, vai se efetivando aos poucos. O trabalho (a inculcação) vai sendo realizado no nível do simbólico e do ideológico.

*Sd42 - Quando Rondon passou aqui os índio não sabiam falar o Portugues não tinha como dialogar com o mesmo aí foi quando pensaram na escola para que o **índio pudesse falar o portugues e tornar menos bravos** (grupo familiar indígena - questionário para a implantação da escola V a VII, respondido por um grupo da aldeia).*

*Sd43 - Eu acho que a construção da escola na aldeia se deu quando alguém da administração da antiga SPI que atualmente é a FUNAI, **se deu conta de que os índios necessitavam de uma educação(...)**E surgiu de uma grande necessidade de **educar o índio a fim de transformá-lo**, para que ele pudesse se relacionar com os homens da sociedade branca **como um ser humano civilizado** (questionário para a implantação da escola V a VII, respondido por um grupo familiar da aldeia - 1999).*

*Sd44 - A educação também é importante porque nos faz conhecer nossos direitos e nossos deveres. Mas acima de tudo **nos torna verdadeiros seres humanos e cidadãos conscientes** (questionário para a implantação da escola V a VII, respondido por um grupo familiar da aldeia - 1999).*

Em todas as seqüências fica evidente o objetivo da escola, transformar o índio. A forma verbal "tornar", presente em todos os enunciados, traz para o nível da formulação uma mudança intermediada. "Tornar" é levar alguém a ser algo que ainda não é, ou seja, ser mais humano, que pode ser parafraseado, neste discurso, como melhor, mais evoluído.

Na primeira seqüência, 42, a escola se apresenta como aquela que vai ensinar a língua portuguesa ao índio, para que este se comunique com o não índio e se torne menos bravo. Na segunda seqüência, 43, a subordinada relativa, que faz a função de complemento da locução verbal, é, por efeito do verbo dar-se conta, verbo factivo,

necessariamente verdadeira. Quer dizer, nesse enunciado, os índios necessitavam de educação, cláusula que não é questionada, mas afirmada. Temos nesse caso um efeito de pré-construído, numa incorporação do discurso do não índio pelo índio. Essa necessidade de educação por parte do índio, que aparece em forma de pré-construído, desconsidera outras formas de educação, ou seja, a educação tradicional de cada povo. Assim, o que é próprio do índio é apagado ficando em evidência a falta, a necessidade. Além disso, na terceira seqüência, 44, "torna verdadeiros seres humanos", aparece funcionando também de acordo com um efeito de pré-construído. O "nós" da segunda seqüência funciona generalizando a referência. Não fica definido quem vai se tornar "verdadeiros seres humanos" e "cidadãos conscientes", podendo ser qualquer um. Mas a forma verbal "tornar" que indica o processo de mudança acompanhada do adjetivo anteposto "verdadeiros" traz para o nível da formulação sentidos que remetem ao índio. A forma verbal "tornar" que indica processo, demonstra a mudança e o adjetivo "verdadeiros" recorta a categoria "ser humano". Se existem os verdadeiros é porque em oposição existem também os não verdadeiros (os índios, da posição de sujeito da FD1).

Nessa direção argumentativa, os "verdadeiros seres humanos" são os que possuem a educação formal, ou seja, freqüentam a escola. Assim, os índios, que não possuem em sua cultura a forma de ensino tradicional do branco, são os seres humanos "não verdadeiros". Nesse caso, o aluno índio incorporando o discurso do não índio e interpelado pelo discurso pedagógico se encarrega de depreciar e desqualificar a si próprio e a todos de seu grupo. O índio, nesse caso, é totalmente apagado enquanto diferente, de acordo com o seu próprio dizer.

3.5. Narração mitológica e incorporação do discurso

O processo de incorporação, que apresentaremos a seguir, é do nível da mitologia. Para a compreensão geral do mito, buscamos embasamento no trabalho de Luiz C. Borges (1999). Esse autor, por questão metodológica e conceitual, usa mito enquanto mitopoema. No mitopoema "encontram-se presentes inúmeros traços que permitem a um povo se reconhecer como sujeito, ao mesmo tempo em que propicia que este povo seja reconhecido em sua alteridade" (Borges, idem).

Neste capítulo analisamos duas versões do mito Umutina da origem do homem.

Em 1961 o pesquisador Aroldo Schultz publicou em seu trabalho um mito Umutina da criação do homem e agora, na realização de nossas entrevistas, um informante narrou o mesmo mito, já bastante modificado. Seguem as duas versões:

"A Criação do Homem"

Primeiro não tinha povo e Haipukú andava triste, sozinho. Ele foi pensando na vida, foi inventar e experimentar juntar fruta de bacaba do campo. E juntava fruta macho e fruta fêmea. Foi juntando, juntando, emendando até ter pés de comprimento, aí deixa de lado".

"Quando chegou de noite ele ficou assustado com conversa. Foi ver e era gente que as frutas viraram. E ele ficou satisfeito com os companheiros. Eles ficaram com ele e fez família logo".

"Foi indo, foi indo, experimentou juntar fruta de figueira de folha larga. Juntou e botou debaixo da esteira, de noite assustou da conversa de gente. Aí foi ver que virou gente outra vez e ficou satisfeito que já tinha muita gente para companheiro dele". "Depois de algum tempo achou que era pouco e experimentou juntar fruta de bacaba do mato. Juntou até um palmo de comprimento e saiu tudo gente de cabelo comprido, dois homens e duas mulheres, dois casais.

Experimentou com mel de Tatá e também saiu um casal, com a cabeça mais pelada.

Quando já tinha bastante povo dele, criou barriga de perna por dois lados. Haipukú ficou apurado com a dor de criança, procurou um pé de figueira, aí racharam as duas pernas e nasceram quatro crianças: dois meninos e duas meninas. Da perna direita saíram dois habusé, índio e índia, e do lado esquerdo saíram os pais dos civilizados"...

(Schultz 1961 : 228)

Entrevistadora: Como surgiu o índio para o senhor?

Naquele tempo ouvi dizer, era um homem só no mundo chamado Adão aí depois que Jesus apareceu no mundo, andou no mundo e tinha um homem trabalhando sofrendo não tinha mulher então ele foi e formou uma mulher, o homem dormiu e Jesus tirou um fio de costela e formou uma mulher de um fio de costela. Quando Adão acordou viu a mulher e assustou, daí que foi formando os pessoal, aí veio as criança, primeiro foi um casal de índio, depois foi um casal civilizado, desse índio foi aumentando e tinha dois filhos de civilizados que foram para a cidade e não queriam mais voltar pro mato e os três índios que ficou no mato eles falou que não ia pra cidade no mato, pois aí que considera os índios tudo do mato, daí que foi formando todos os tipos de índio.

(índio Umutina em entrevista - 1999)

No primeiro mito, o surgimento do homem, segundo a compreensão Umutina, está ligado ao desenvolvimentos dos vegetais, sendo uma extensão deles. Dos frutos surgem os homens e de *Haipuku* surgem outros homens: índios e civilizados. Existe, no princípio ligado à origem, um ser superior que organiza os frutos antes de serem transformados em seres humanos. *Haipuku* é a entidade que estabelece a ligação entre vegetais (natureza) e humanos, não tendo total controle sobre eles. Este ser, ao mesmo tempo que se apresenta como ser superior, se mostra igual aos outros homens, pois se junta aos companheiros e constitui família.

Nessa compreensão, o homem origina-se da natureza (dos frutos) e também da barriga da perna de *Haipuku*. Da perna direita nascem os índios e da perna esquerda nascem os civilizados. Nesta explicação, homem e natureza tem uma ligação indissociável, sendo o homem extensão (parte) da natureza.

Nessa primeira narrativa, o homem se constitui a partir da natureza com a mediação de um ser superior (*Haipuku*). O enunciador dos enunciados não apresenta dúvida, tudo é assim e todos sabem disso. A narrativa é apresentada em uma voz genérica, apresentando um conhecimento de todos.

Na segunda, a concepção Umutina quase não aparece mais, e o distanciamento do locutor com relação a narrativa é evidente. O sujeito narra a história bíblica do cristianismo, mas se embaraça com os personagens, fatos e tempos. Mesmo falando dos personagens bíblicos (Adão, Jesus) o sujeito não se identifica com os fatos. Os índios e os civilizados, nessa perspectiva, são diferentes apenas pelo fato de um morar no mato (índio) e o outro morar na cidade (civilizado).

O locutor não se compromete com o que conta. Narra algo que ouviu dizer "naquele tempo", ou seja, num tempo outro. O que conta não faz parte de sua enunciação presente. Assim, o sujeito se apresenta totalmente dividido, por um lado, perdeu a explicação para a origem da vida e, por outro, conta a história bíblica do cristianismo sem se identificar com ela. De acordo com (Souza, 1998) "o mito abre espaço a discursos outros, fundadores, não apenas por estarem na origem, mas porque o índio se instala como autor da enunciação do mito, articulando outros sentidos e atualizando o sentido do mito no curso da história". No caso dos Umutina isso não está se concretizando.

Diante desses comentários, fica evidenciado que o índio, ao abandonar o seu próprio conhecimento (modo de explicar), incorporando elementos do discurso do outro, não índio, (sem se apropriar) perde concomitantemente o seu significado maior da explicação para a origem. Esse mecanismo encontrado na narração mitológica demonstra a constituição desse sujeito. Para Borges (idem), é razoável assumir que os guarani Mbyá ainda conservam, a despeito do longo contato com o cristianismo, a sua tradição mítica e religiosa e fazem desta tradição a base de sua instituição como sujeito de sua história. Ao contrário do que afirma Borges a respeito do guarani Mbyá, com relação aos Umutina, não é possível mais fazer essa afirmação.

Segundo Boges (op. cit.), "enquanto prática discursiva, o mitopoema assume o papel de discurso fundador, uma vez que é a ele que os povos recorrem para afirmar e explicar seu ethos tribal, sua história e sua organização social. Esta recorrência torna-o responsável por aquilo que distingue um povo dos demais, a sua alteridade, e igualmente o configura como o fundamento através do qual o indivíduo ou a tribo são interpelados como sujeitos históricos sociais".

Nesse sentido, o sujeito se apresenta dividido. Por um lado, continua trazendo na sua subjetividade a narração mitológica e, por outro, traz a incorporação do discurso bíblico do cristianismo. A origem do índio (homem) para esse sujeito não fica evidenciada, clara. Ao incorporar o discurso do outro, o índio perde os elementos fundamentais de sua narrativa mitológica, a sua função central, explicação da origem do homem. O mito não mais se apresenta com sentido completo, sendo preenchido com trechos de outro discurso. Assim, perde a coerência e o locutor se exclui ao narrá-lo. Ainda se constitui como narrativa mas não desempenha mais o seu papel social.

Sendo assim, o mito dentro da comunidade Umutina pode não estar mais desempenhando a sua função. A incorporação do discurso do outro marcado pelo cristianismo, esvazia a narrativa mítica. Nesse sentido, entendemos que a narrativa mítica, para os Umutina, pode não ser mais (Borges, idem) capaz de revelar o pensamento da sociedade, a sua concepção da existência e das relações que os homens devem manter entre si e com o mundo que os cerca. O que foi possível observar foi um atravessamento do discurso do branco na narrativa do mito, mas isso não nos autoriza dizer que ele deixou de existir.

De acordo com todos os itens desenvolvido neste capítulo, podemos dizer que a desestabilização da identidade provocada pela incorporação do discurso, deixa o índio, tocado pela presença do outro, desconcertado em seus parâmetros de representação. A partir desse modo de 'encontro', as imagens que o sujeito tem de si, do outro e dos objetos se põem então em 'movimento' (Payer, 1995)

Assim, a partir do que foi abordado, podemos dizer que as relações estabelecidas entre índios e não índios, no decorrer do processo do contato, não são apenas fatos a serem contados, eles significam, com maior violência, no embate da dimensão simbólico-ideológico em que se apresentam.

O que os índios Umutina vêm perdendo com o contato, no decorrer do processo histórico, é mais do que a sua cultura e a sua língua. Eles vêm perdendo o direito de significar e ressignificar os acontecimentos vividos e eles próprios, enquanto índios (sujeitos diferentes).

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL...
SEÇÃO CIRCULANT

QUARTO CAPÍTULO

FORMAS DE RESISTÊNCIA DO ÍNDIO

*Sou a boca aberta de milhões,
(...) a ferida aberta na carne
da História¹⁷.*

4.1. Introdução

Se por um lado a violência contra o índio se efetiva de várias maneiras, no decorrer dos tempos, por outro, as comunidades indígenas não têm sido passivas às agressões sofridas. Cada uma resiste de um modo específico de acordo com as condições históricas.

Partindo da indagação principal “o que constitui o índio enquanto índio no discurso do contato”, buscamos, neste capítulo, vasculhar, no sentido vertical do corpus, os efeitos de sentido relacionados à resistência indígena, a partir da constituição da identidade do índio Umutina, numa configuração da formação discursiva indígena (FD2).

Ao contrário do que se poderia concluir neste primeiro momento de análise, o índio Umutina possui uma maneira própria de se manifestar e se identificar enquanto índio, apesar de estar, de alguma forma, afetado pelo discurso do não índio e convivendo num mesmo espaço com outras etnias com modo de vida quase totalmente modificado pelo processo de contato. Se, por um lado, em alguns aspectos, sofre o silenciamento imposto pelo discurso do não índio, por outro, ele não se identifica com o índio estereótipo, criado pelo discurso da pacificação/conversão, a partir da posição ideológica do colonizador. Constituído a partir de uma memória com dimensão espacial própria e temporalidade específica, o índio (constituído como nosso povo, nossa gente), numa relação de alteridade, por mais que se modifique culturalmente, continua se considerando fazendo parte do mesmo grupo, do mesmo povo, da mesma gente.

Como temos abordado anteriormente, o contato produz, no embate ideológico das relações sociais, sentidos que deslizam e se desdobram dando lugar a outros sentidos. “É pela relação de forças (marcando os sentidos pela posição dos que os

produzem) que se instala o confronto, não pela sinceridade, ou falsidade dos que os produzem” (Orlandi, 1997). “Embora seja preciso que haja sentido para se produzir sentidos (falamos com palavras que já têm sentidos) estes não estão nunca completamente já lá. Eles podem chegar de qualquer lugar e eles se movem e se desdobram em outros sentidos” (Orlandi, 1997:25). Nesse jogo e movimento dos sentidos que, na maioria das vezes, tem uma direção determinada colonizador/colonizado, branco/índio não deixa de aparecer a configuração de lugares, posições-sujeito das quais o índio Umutina enuncia, identificando-se enquanto índio, distinto do não índio e dos outros índios, num processo discursivo diferenciado daquele apresentado pela FD1 analisada.

4.2. Constituição do sujeito Umutina

Como abordamos no quadro teórico, em AD “os sujeitos são posições e essas posições não são indiferentes à história” (Orlandi, 1998). O indivíduo é interpelado em sujeito e se constitui pelo ‘esquecimento’ daquilo que o determina. Estando sempre falando de uma posição na sociedade, toma como suas as palavras da voz anônima produzida pelo interdiscurso (a memória discursiva). Ele não é dono do sentido que atribui, embora tenha essa ilusão. É a ideologia que produz esse efeito de evidência e de unidade, sustentando o já dito, sentidos institucionalizados, admitidos como naturais (Orlandi, 1990).

“A interpelação do indivíduo em sujeito de seu discurso se efetua pela identificação (do sujeito) com a formação discursiva que o domina” (Pêcheux, 1995). “O interdiscurso determina a formação discursiva com a qual o sujeito sofre cegamente essa determinação, isto é, ele realiza seus efeitos ‘em plena liberdade’” (Pêcheux, *idem*).

Partindo disso, observamos que o índio Umutina, embora mude e se transforme, a partir do processo do contato com o não índio e com os outros povos que convivem na aldeia, tem uma maneira própria de se identificar como índio. O sujeito Umutina se constitui imaginariamente a partir de uma memória (dos antepassados) numa espacialidade própria e temporalidade específica.

¹⁷ Pedro Casaldáliga e Pedro Tierra, 2000.

Os sentidos vão se organizando de acordo com duas posições-sujeito: posição-sujeito índio (forma genérica) e posição-sujeito índio Umutina, que fazem parte ambas da formação discursiva indígena (FD2). Nessas duas posições, a partir da FD2, o índio se constitui enquanto identidade própria.

Nessa perspectiva, trataremos dos processos de identificação do índio Umutina em relação a uma formação discursiva (FD2) antagônica com a já analisada (FD1). Nessa FD2 se delimitam duas posições-sujeito: índio (forma genérica) índio Umutina enquanto etnia específica, ambas constituem o índio como sujeito diferente, embora apresentem funcionamentos específicos.

A FD2, enquanto espaço de identificação, se apresenta constituída pelo funcionamento de dois processos que envolvem a representação do espaço e a representação da temporalidade em relação ao espaço, funcionamento discursivo a partir dos quais os sentidos são formados.

Os sentidos que se formam a partir de uma representação do espaço físico, mantêm uma mesma referência espacial fixando a dêixis espacial através do "aqui". Como demonstraremos nas análises posteriores, podemos detectar que a marca textual "aqui" (dêitico) presente nos recortes, tanto no presente quanto no passado, tratam do mesmo espaço, terra Umutina. Esse espaço é a terra onde se vive, de onde se tira o sustento, onde se morre. Os sentidos que se organizam, enquanto memória, ligados a essa representação do espaço físico, possuem uma temporalidade específica.

Se, na posição sujeito ocidental a partir da FD1, os sentidos se organizam numa temporalidade linear ascendente, ou seja, evolutiva, do menor (menos evoluído = pior) para o maior (mais evoluído = melhor), na posição sujeito índio Umutina, a partir da FD2, a temporalidade se constitui num presente que funciona na sua relação com o passado de forma não linear. Nesse caso, o passado funciona como âncora de constituição da identidade, diante do processo de interdição da discursividade indígena, podendo a temporalidade ser compreendida como espiralada¹⁸, na qual o retorno ao passado funciona como recurso simbólico que estrutura o presente.

Nesse retorno há a historicização dos sentidos, pois esse retorno nunca acontece da mesma forma. Os sentidos, nesse caso, são constituídos, fazendo sempre um retorno ao passado, mas provocando um deslocamento no qual a volta ao passado

nunca coincide no mesmo lugar de significação. A produção dos sentidos está sempre nesse movimento entre passado e presente, com perspectiva de futuro. É desse presente, que ressignifica o passado que o sujeito Umutina pode fazer um futuro¹⁹.

Esses sentidos produzidos a partir da FD2, que delinea duas posições-sujeito: índio (forma genérica) e índio Umutina, trabalham e sedimentam a constituição da identidade Umutina. Dessa forma, pode se afirmar como diz Orlandi, citando Pêcheux, “a identidade resulta de processos de identificação segundo os quais o sujeito deve se inscrever em uma (e não em outra) formação discursiva, para que suas palavras tenham sentido” (Pêcheux, 1975 apud Orlandi, 1997:78).

4.2.1. Posição-sujeito índio (forma genérica)

Nessa posição, o índio Umutina se reconhece imaginariamente fazendo parte de uma grande nação que abrange todos os povos indígenas, ou seja, todos os povos que habitavam a América antes da chegada dos europeus.

*Sd45 -Uma escola em que o índio possa aplicar **sua ciência e cultura** bem como **outros conhecimentos próprios**. Onde o índio **continue sendo índio** e ao mesmo tempo aprendendo o que a escola tradicional oferece (questionário para a implantação da escola V a VII, respondido por um grupo familiar da aldeia - 1999).*

Nessa sequência, através das formas “sua ciência” e “conhecimentos próprios”, o enunciador reconhece que o índio tem as suas especificidades com relação às formas de conhecer. A forma verbal “continue” pressupõe que o índio já é índio no presente e que é a partir desse seu estado atual que ele se projeta a continuidade para o futuro. Fica evidente nessa posição-sujeito (forma genérica) que o índio se constitui de cultura e conhecimentos específicos que podem conviver com os conhecimentos aprendidos na escola tradicional (do não índio).

Se, por um lado, é constatado que o contato traz mudança ao índio, podemos depreender, por outro, que o próprio índio não entende como totalmente negativo a incorporação de elementos da cultura do não índio. Segundo o imaginário dessa posição-

¹⁸ Borges, 2000.

sujeito, delimitada pela FD2, a incorporação de elementos culturais outros não afeta diretamente a identidade indígena. Nesse caso, está em funcionamento um conceito de cultura e identidade em movimento.

*Sd46 - O material foi feito no Umaitá () **nosso povo que fizeram** () a primeira casa que **fez** foi a casa de administração, aí segundo, escola e terceiro foi a farmácia, aí que **fazê** essas **aqui**, tudo material **daqui** () **num foi comprado**, num foi nada, foi **os índios mesmo que feis** as portas foi os índios que fez () **tenho até um parente meu que trabaiô** (fala de um índio Umutina em entrevista - 1999).*

Nesta sequência, podemos considerar as formas “a gente” e “nosso povo” funcionando como formas determinadas apesar da aparente indeterminação. A forma “nosso”, que determina povo, marca a inclusão do locutor no enunciado, fixando sua referência através da memória, do interdiscurso da FD2, ou seja, o sujeito se reconhece enquanto pertencente à nação, ao povo indígena. É uma forma de se reconhecer fazendo parte numa relação de alteridade. A posição-sujeito configurada aqui também é a do índio genérico (que abrange todas as etnias).

Através das formas “até” e “aqui” o locutor marca a sua proximidade com relação a esse fazer. Essa forma de identificação é materialmente significada pela inclusão dos fatos narrados numa memória familiar: “tenho até um parente meu que trabaiô”. A forma “aqui” atesta esta relação com um espaço Umutina, no qual está o sujeito inserido e do qual está constituído.

A forma verbal “fazer”, no passado, conjugado em várias pessoas, demonstra, no nível da formulação, que o índio trabalha, ou seja, não é preguiçoso. É um argumento que combate sentidos estereotipados²⁰ pertencentes ao interdiscurso na FD1(o índio é preguiçoso). E além disso, é também uma maneira de se afirmar como índio, com orgulho: o índio faz aquilo que precisa com seus próprios materiais, deixando sua marca material naquilo que produz, ao contrário do branco que compra. Este é um argumento que mostra uma oposição entre a produção do índio e a produção do não índio, no modelo capitalista, no qual quase tudo é comprado.

¹⁹ Zoppi-Fontana, 1997.

²⁰ Azambuja, 2000.

Nesse sentido, a posição-sujeito índio (forma genérica) se afirma em oposição ao não índio e a todas as formas de depreciação do índio presentes no interdiscurso da FD1. Ou seja, o índio parte da forma genérica, forma criada e, em princípio, usada pelo não índio, para instaurar a resistência aos seus sentidos. O índio é índio (forma genérica) no embate com o não índio e aos seus sentidos.

*Sd47 - Prá pescá era de flecha, sobe o rio. **Naquele tempo** era mais facil qualquer peixe, esse sará espinhudo quando começa ventá a folha cai, ele levanta a cabecinha prá pegá, peixe é pacupeva, pacu, dourado, pintado. **A gente** frecha, pega dois, três. Fruto que ele come principalmente folha de saram, aquela fruta preta. O maloá, em setembro, quando começa madurá cai na água, a flor de novateiro cai na água e o peixe vem na beira do rio, a **gente flecha** (índio Umutina em entrevista - 1999).*

Nesta seqüência, a forma “naquele tempo” funciona deiticamente, apontando para um tempo passado, determinado na memória. Esse tempo faz parte da memória do dizer da FD2, funcionando como pré-construído, todos sabem qual é o tempo. A forma “a gente” como sujeito da oração “a gente frecha, pega dois, três” acompanhada dos verbos no presente do indicativo se apresenta também como forma determinada. “A gente” não é uma forma indeterminada, é uma maneira de se referir ao índio de maneira genérica, em oposição ao não índio. Já os verbos “frecha, pega” no presente do indicativo, mostram a inclusão do locutor com relação ao fazer indígena. Nesse caso, passado e presente funcionam confluindo para o mesmo espaço de enunciação. O fazer indígena, tanto do passado quanto do presente, funciona positivamente. Assim há uma fusão entre passado e presente, legitimando o fazer indígena.

O que o índio é hoje mantém relação direta com o que foram os seus antepassados. Assim, o funcionamento da temporalidade, a partir da posição-sujeito índio, remete ao passado, sustentando-se na memória.

Apesar de os índios da aldeia não fazerem mais as suas festas, praticar seus rituais e falar as suas línguas maternas, esses significantes continuam significando no nível do simbólico, no processo de constituição/identificação do sujeito.

*Sd48 – Essa doença que acabou com os índios isso é verdade porque **naquele tempo** num existia remédio **poraquí**, num existia nenhum medicamento, num existia enfermeiro, não tinha*

nada. Na verdade o que existia era só caseiro memo, algum remédio que a gente conhece que combate, né ! (índio Umutina em entrevista - 1999).

Nessa sequência, a expressão “naquele tempo” remete para a época do início do contato. O locutor nega a existência de remédios, medicamentos e enfermeiros, mas através da modalização, “na verdade”, afirma a existência de remédios conhecidos pelos índios. Através da forma “a gente conhece”, com valor de 1ª pessoa do plural, o sujeito enuncia se reconhecendo como possuidor de uma medicina indígena específica.

*Sd49 - **Naquele tempo** tinha muito fruto maloá, ingá, marmelada, babaçu, buriti, nós comia, era gostoso. Nós não tirava óleo de côco, era do peixe que nós usava, era frito para fazer comida, remédio. Colocava no chá prá tosse, o remédio era tudo do mato e nós era sadio. O que acabou com os nosso povo foi o branco entrar prá cá. Eles trouxeram sal e outra coisa, o sal foi acabando com os índios. **Naquele tempo** não se usava sal, comia peixe sem sal, a comida era sem sal e sem açúcar. Essa mistura assim foi atacando o índio (índio Umutina em entrevista - 1999).*

*Sd50 -Os índios **antigamente**... os índios passavam por lá e veio o seu Calmon vieram para cá com as turma e escolheram este lugar. Este corquinho é o Dezoito a água é boa. Fizeram roça, tinha bananal, cana, mandioca, arroz, **naquele tempo** era feito tudo junto era uma roça grande, a colheita era dividida com todos. Quem precisava ia procurar, **aqui naquele tempo** tinha mandioca, tinha uma tuia com arroz, outra de feijão e tinha feijão, arroz madurando na roça, vendia um pouco para comprar res prá criá, **lembro até hoje, falo hoje, porque naquele tempo era bom** (índio Umutina em entrevista -1999).*

Os conhecimentos indígenas são um aspecto forte na constituição do sujeito. O conhecimento da pesca, da caça, do rio, dos medicamentos, na maioria das vezes, aparece em forma de discurso relatado, fazendo parte de uma sabedoria do passado, mas que continua, no presente, viva na memória.

A constituição do sujeito Umutina, como já foi referido acima, está embasada numa configuração espaço-temporal específica. O espaço está representado no corpus através da marca lingüística “aqui” e o tempo “naquele tempo”. A forma dêitica “aqui” aponta para o lugar (condições de produção) de constituição da identidade Umutina, numa relação com um tempo determinado na memória. A forma, aparentemente indeterminada,

"naquele tempo", aponta para um espaço da memória determinado na história: o índio antes do contato.

De acordo com o que foi visto, podemos dizer que este lugar de constituição do sujeito é marcado ao mesmo tempo pelo momento histórico atual e por uma memória. Como já abordamos no histórico deste trabalho, na aldeia Umutina convivem várias etnias (resultado da ação do SPI no início do século). Esse fato está significando na constituição do lugar de identidade desses índios.

Enquanto etnias, há distinções e jogo de forças, mas no embate com o não índio, todos se reconhecem fazendo parte de uma grande nação: a nação indígena.

4.2.2. Posição-sujeito índio Umutina

Se na posição-sujeito índio (forma genérica) o índio enuncia enquanto parte de um conjunto maior, que é o conjunto de todos os povos indígenas, na posição-sujeito índio Umutina o índio se faz singular, mostrando que, por mais que o índio pertença a um grupo maior, ele se reconhece distinto de outros povos através de sua constituição. Ao mesmo tempo que se representa distinto do índio estereotipado, imagem formada a partir da FD1, se representa diferente dos outros povos que convivem na aldeia. É uma posição que se constitui e se afirma em oposição ao não índio e aos outros povos indígenas.

Como demonstraremos nas análises a seguir, a sua constituição se estrutura a partir da distinção que faz entre as etnias, na relação com o conhecimento Umutina, o espaço, o tempo e a memória.

*Sd51 - Pelo que via meu pai contá, era muito índio. Ele falava que três mil índios que existia, aliás, era aqui naquele tempo muita gente, era **só Umutina, Umutina puro**. Depois que ficô poquinho que Rondon buscô **esses outros, esses índios, prá ficá esse monte aqui prá ajudá trabaia** (índio Umutina em entrevista -199).*

Nesta sequência, as formas "só", " Umutina", "Umutina puro" em oposição a "esses índios", "esses outros", "esse monte", mostra a oposição entre as etnias. Os Umutina, mesmo se considerando índios como os outros índios, possuem as suas especificidades. Essa distinção está marcada pelo tempo, pelo espaço e pela memória. A

forma dêitica “aqui naquele tempo” funciona apontando para um lugar e o tempo Umutina determinados. O espaço é legitimamente Umutina e o tempo é um antes da chegada dos outros. Se o tempo e o espaço são Umutina, a memória também é, pois comparece através da fala do pai, antepassado Umutina. O sujeito, nessa posição, ao se indentificar como índio Umutina, mesmo se reconhecendo parte da forma genérica, se distingue dos outros povos.

A forma dêitica “aqui” que aponta para o espaço, aparece como ponto de referência para o locutor. O tempo oscila entre um antes “naquele tempo” um depois “depois” e um presente (do locutor), mas o espaço é um só, o “aqui”.

*Sd52 - O que meu pai contava do nosso povo era só o caso da guerra do nosso povo com o branco. **Aqui** tinha uma aldeia grande, diz que tinha três mil índios e quem acabou foi o branco que atacaro. O lugar onde o branco atacaro o índio...lá num lugar que se chama capim gordura. Esse até meu pai me mostrô, era a aldeia terreiro grande. O branco atacaro, ele morreu tudo ficou o chão fofo. Meu pai fala que era o sangue do nosso povo, ficou e virou aquele capim () que se mexe tudinho... (Índio Umutina em entrevista - 1999)*

A forma dêitica “aqui naquele tempo” funciona apontando para um lugar e um tempo determinados, mostrando que esse espaço é legitimamente índio, pois é marcado com sangue derramado na luta com o não índio. Nesse caso, o sujeito se indentifica como índio, mas esse índio já não é mais o índio estereótipo (criado pelo discurso da pacificação). É um índio Umutina do presente, que vive o processo do contato e se constitui na memória do confronto. O acontecimento do massacre tem lugar e nome determinados: capim gordura.

Nesta sequência, aparece mais uma vez a figura do pai, antepassado Umutina, detentor do conhecimento sobre o início do contato. Através do discurso relatado, o locutor coloca em funcionamento um conhecimento indígena que faz parte da memória. O pai fala no passado e no presente, sendo o locutor o porta-voz dessa fala que não tem mais lugar na cena enunciativa presente. Nesse caso, o que une passado e presente é a fala do locutor, e a posição-sujeito que se configura é a do índio (Umutina) marcado pelo contato, mas se constituindo a partir de uma subjetividade e cultura indígenas.

Para pensar a constituição desse lugar de identidade do povo da aldeia Umutina, buscamos a questão da memória que, segundo Pêcheux (1999), “deve ser entendida aqui não no sentido diretamente psicologista da ‘memória individual’, mas nos sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social inscrita em práticas”. Dessa forma, entendemos que nesse espaço de jogo e contradição, no qual o acontecimento se inscreve no espaço da memória, o sujeito se identifica enquanto índio, marcado pela historicidade, jogo de forças entre as etnias e no confronto com o não índio. A constituição da identidade Umutina está alicerçada nessa memória dos antepassados, num tempo passado sempre retomado na significação do presente, de acordo com o espaço determinado.

4.3. Memória da/na língua

Como abordamos no histórico, a política de pacificação dos Umutina foi realizada através de ajuntamento de povos (etnias), proibição das manifestações culturais e, principalmente, interdição das línguas maternas. De acordo com Payer (1999:160) “a interdição de uma língua não deixa de funcionar, portanto, como interdição de um certo modo de constituição do sujeito por essa língua. Conseqüentemente, ela funciona como silenciamento da memória histórico-discursiva presente nela (língua)”.

Com relação ao povo da aldeia Umutina, a interdição das línguas, feita mediante censura, afetou e continua afetando diretamente a constituição do sujeito índio Umutina. Nesse caso, a língua interditada, mesmo que não apareça mais no nível do formulável, não desapareceu, continua significando, fazendo parte da constituição do sujeito. O sujeito Umutina, ao mesmo tempo que se mostra interditado no nível simbólico, evitando os assuntos e se excluindo enquanto índio em certas situações, se mostra constituído por alguns aspectos dessa língua materna.

De acordo com as análises, o sujeito, para se afirmar enquanto índio, necessita de voltar ao passado, retomando dizeres que não são mais possíveis no nível do presente. Assim, uma forma dessa língua comparecer no nível do formulável é através do discurso relatado. Os enunciados “pelo que via meu pai contá era muito índio”, “O que meu pai contava do nosso povo” que aparecem repetidas vezes nas falas dos entrevistados, trazem a tona, de maneira específica, as línguas silenciadas. Elas podem até não fazer

mais parte do formulável presente (os índios evitam os assuntos relacionados a língua), no entanto, fazem parte da memória e constituição do sujeito Umutina na sua identidade específica.

Sd53 - Ent – O seu pai falava a língua Umutina?

R - Falava as duas aí acabô() faz tempo que ele faz...fez, na aldeia, festa de índio memo () eles têm um tempo certinho, tradição prá fazer a festa () aí eles vai , as muié soca milho ou arroz prá fazê Xixa na panela grande () os homens vem pega as panelas (índio Umutina em entrevista - 1999).

Nessa seqüência, o sujeito, interrogado sobre sua língua, muda de assunto imediatamente e até se embaraçando no tempo verbal. Fica entendido que a língua é um assunto não desejado. E além disso, através da forma “eles”, o sujeito se distancia do índio, enunciando de um outro lugar. Mas ao mesmo tempo se inclui na cena enunciativa. Ao dizer “os homens vêm” o locutor se inclui na interlocução. O verbo “vem” mostra uma ação que tem como referência o locutor. Dessa forma, por mais que o sujeito deste discurso tente se colocar em outro lugar, ele está marcado, estruturado e constituído por aspectos da cultura indígena, marcados na língua através da nomeação “xixa”.

*Sd54 -A **nossa** língua não é difícil, é fácil (índio Umutina em entrevista - 1999).*

Funcionando diferentemente, nesta seqüência o sujeito se posiciona enquanto índio, negando elementos não ditos da FD1 que o deprecia. O dizer “a língua do índio é difícil” não se encontra formulado, mas aparece silenciado como forma de depreciação. Através do elemento determinador “nossa”, na seqüência lingüística “nossa língua”, o enunciador se mostra constituído por essa língua. Se há um dizer formulado, que o índio não fala mais a língua, é porque ele possui esta língua que não está mais sendo usada. A língua funciona no nível da memória discursiva.

Além do comparecimento da língua em forma de discurso relatado e a consideração do sujeito, de que o índio tem uma língua específica, encontramos outro funcionamento que é o aparecimento de vocábulos da língua interditada em uso.

Sd55 - A pintura vermelha é sinal de guerra, a tinta preta ele passa no rosto. Passava urucum na flecha, no arco só prá brigá. Nem eu nem pai guerriemo, meu pai era "Oku". O jenipapo passa no corpo para enfeitá, enfeitá tudinho e passa esse urucum também no rosto (índio Umutina em entrevista - 1999).

Sd56 -Essa dança é para chamar os espíritos. Se usa fazê xixa bastante, na nossa língua é "jolorokuá" é uma bebida feita de milho (índio Umutina em entrevista -1999).

Sd57 - O biju é o "jákuputo" nós fala na nossa língua, põe a mandioca na água dura dois, três dia, vai amolecendo tira ele, daí espremendo amontoando põe ele numa vasilhia no sol. Ele vai secando depois quando tivé seco faz o biju prá comer com peixe assado, é gostoso (índio Umutina em entrevista -1999).

Sd58 - Fala um pescador que a lua vira peixe, vira peixe para os pescadô flechá ele. Os pescadô trata "kakamã" esse pescadô que virou a lua. Filho do sol que matou a lua, frechô peixe que é a lua, assô, comeu peixe (índio Umutina em entrevista -1999).

De acordo com essas seqüências, podemos constatar que o índio Umutina resiste através da sua própria língua. Todos essas palavras usadas: Oku, jolorokuá, jákuputo e kakamã fazem parte de uma língua interditada, que continua significando (em forma de memória). Mesmo com todo o silenciamento das línguas, o sujeito dos enunciados considera que tem uma língua sua específica e, além disso, matém a sua discursividade, através da narrativa mitológica. Na seqüência 58, aparece o mito atualizado²¹. A forma quebrada e a aparente falta de coerência interna atestam o funcionamento de uma discursividade indígena em funcionamento.

Por um lado, o que não pode ser formulável é tomado através do mecanismo do discurso relatado e, por outro, alguns vocábulos continuam fazendo parte do dizer do índio, sendo que o sujeito, em certas situações, faz a sua tradução. O sujeito índio fala a língua portuguesa mas se considera detentor de uma outra língua, a sua. Numa perspectiva da memória discursiva, a língua Umutina continua a funcionar mesmo não comparecendo diretamente.

²¹ Souza, 1998.

4.4. Distinção de etnia

Como já vimos nos capítulos anteriores, a partir da FD1, o discurso trabalha a homegeneização das etnias. Como já nos referimos acima, há um mecanismo discursivo que trata o índio enquanto uma categoria una, apagando a especificidade de cada povo e a diversidade cultural. Assim, entendemos que, não considerar as especificidades de cada cultura, de cada povo, apagando as diferenças existentes entre os grupos, é mais uma forma de silenciar o índio enquanto diferente.

Mas, se por um lado, há no discurso um mecanismo de apagamento, por outro, a partir da posição-sujeito índio afetado pela FD2, há um movimento no qual o índio faz distinção entre as etnias. Trabalhando a representação de sua própria identidade, o índio se representa distinto do não índio e dos outros índios que convivem na aldeia.

Sd59 - Eu sempre falo que naquele tempo era bom. Nós trabalhava e tinha fartura, eu sempre falo pros pessoal mas eles acham que nós era burro, burro é eles, eu fico com vergonha, hoje eles não querem trabalhar mais, prá nós Umutina é uma vergonha e esses outros povos Bakairi, Paresi (índio Umutina em entrevista -1999).

Nesta sequência, há um “nós” (Umutina) determinado que funciona em oposição a um eles (outros povos). Neste caso, tanto “nós” quanto “eles” referem-se ao índio: a oposição distingue índios Umutina e os outros (outras etnias que convivem no mesmo espaço da aldeia). Apesar de conviverem num mesmo espaço, o índio Umutina se representa distintamente de outras etnias.

Sd60 - ... o povo de Barra que conheceu nós, sabe que o índio era trabalhador, agora procura se o pessoal estão fazendo roça, eles não fazem mais roças, é muito pouco e os povo fala “com muita mata e tem que vim na Barra comprá mantimentos”, assim eu fico com vergonha, eu não agüento mais trabalhar, eu sou aposentado (índio Umutina em entrevista - 1999).

Nestas sequências, há um “nós” determinado que funciona em oposição a um eles. Neste caso, apesar de “nós” e “eles” estarem em oposição todas as duas formas se referem ao índio: a oposição distingue índios Umutina e os outros (outras etnias que convivem no mesmo espaço, aldeia).

Como demonstramos nas análises, a FD2 se apresenta como FD heterogênea, ou seja, comporta duas posições-sujeito. Nesse caso, como já foi referido acima, o índio Umutina enuncia a partir da posição-sujeito índio (forma genérica) e posição-sujeito índio Umutina, pertencente a um grupo específico. Se na FD1, constituída pelo discurso religioso da conversão/pacificação, o índio é depreciado, tido como menos evoluído e, assim, um ser a ser mudado, na FD2 o índio é diferente. Nela, por mais que o índio passe por mudanças culturais, ele continua se reconhecendo como índio e índio Umutina, marcado por uma memória específica e ligado a um espaço-tempo determinados.

De acordo com o que expusemos na fundamentação teórica, em AD, os sentidos movimentam-se. Nesta perspectiva, as várias formas de silenciamentos impostas pelo discurso do não índio, ao mesmo tempo que interditam provocam também o movimento dos sentidos. Assim, é possível dizer, de acordo com Pêcheux (1982) que a ideologia é um ritual com falhas, sujeito a equívocos, de tal modo que, do já dito e significado, possa irromper o novo, o irrealizado, num movimento contínuo que constitui os sentidos e os sujeitos em suas identidades na história.

Apesar de todos os mecanismos de silenciamento impostos pela FD1, o índio Umutina resiste ao se constituir enquanto sujeito com identidade própria. Se, por um lado, na posição-sujeito ocidental delineada pela FD1, é fortemente silenciado, por outro, na posição-sujeito índio, delineada pela FD2, instaura a resistência a partir da afirmação de sua própria identidade. Assim, dizemos que o silêncio “faz significar em outros lugares o que não ‘vinga’ em um lugar determinado”. O sentido não pára, ele muda de caminho” (Orlandi, 1997).

A partir do exposto, e de acordo com Orlandi (1990) afirmamos que a identidade é um movimento. Ela mesma se faz por um movimento (relação identidade/alteridade) e, além disso, ela se faz como um movimento na história. Isto é, ela tem historicidade.

QUINTO CAPÍTULO

DELIMITAÇÃO DE FORMAÇÕES DISCURSIVAS E O PROCESSO DE NEGAÇÃO

5.1. Introdução

A operação semântica de negação é um funcionamento que se evidenciou fortemente desde o início de nossa observação. Uma pergunta foi inicialmente colocada: o que está sendo negado?.

No desenvolvimento do trabalho, fomos detectando que a negação possui dois funcionamentos distintos, dependendo da posição de sujeito e das FDs em jogo. Assim, através do processo de negação, buscamos delimitar melhor as duas FDs distintas, a partir das quais se configura o discurso do contato.

De acordo com as análises feitas podemos sintetizar o funcionamento das duas FDs no seguinte quadro:

Formação Discursiva Ocidental (FD1)	Formação Discursiva Indígena (FD2)
- Índio: parte do espaço geográfico, natural; - índio: um ser a ser mudado; - o tempo é representado enquanto progressão linear (mudança-evolução do primitivo ao civilizado); - a comparação tem como modelo o não índio.	- Índio é constituído a partir do espaço vivido “aqui”; - a mudança não implica evolução do índio e não é linear. - o tempo tem forma espiralada (o retorno ao passado (memória) é o espaço de constituição da identidade). - a comparação é feita com os antepassados (nosso povo, nossa gente).

A partir do quadro apresentado, buscamos, no funcionamento da negação, delimitar melhor o funcionamento das duas FDs. Como embasamento teórico, vamos considerar os estudos realizados por Oswald Ducrot e Freda Indursky no tocante à negação. Retomando Ducrot, através de (Indursky, 1997), buscamos enfocar, em primeira instância, os deslocamentos propostos por esta autora, no que se refere ao estudo da negação.

Na perspectiva da semântica da enunciação, Ducrot fez um estudo significativo da operação de negação, diversas vezes reelaborado por ele. Apoiando-se nas principais noções desses estudos, Freda Indursky construiu as categorias com as quais trabalhou, fazendo um deslocamento para uma perspectiva discursiva, mostrando outros funcionamentos da negação.

Em 1972, Ducrot distingue duas funções para a negação: descritiva (realiza a representação de um estado de coisas) e metalingüística (que consiste na oposição de um enunciado afirmativo). Em 1973, Ducrot retoma essa análise e a reformula. Mantém a função descritiva (entendida como a afirmação de um conteúdo negativo) e substitui a função metalingüística pela função polêmica (considerada como a rejeição de um conteúdo positivo).

Ducrot, de 1980 a 1984, novamente retoma a questão, reformulando-a no sentido de harmonizá-la com a sua teoria da polifonia, passando, assim a descrevê-la em três tipos: descritiva (que não sofreu modificação), metalingüística (que refuta um locutor opondo-se a seu enunciado e/ou seu pressuposto) e polêmica (que permite que se expressem simultaneamente, no mesmo enunciado, os pontos-de-vista antagônicos de dois enunciadores, sendo o enunciado positivo imputado a um primeiro enunciador e o negativo, a um segundo com o qual o locutor se identifica para opor-se ao primeiro).

A partir disto, Indursky (1990) propõe um deslocamento, considerando a diferença entre negação polêmica e denegação. Para essa autora, essa diferença, consiste, sinteticamente, na forma de incidência da negação sobre elementos de saber relacionados a posições-sujeito no complexo das formações discursivas. A negação polêmica incide sobre elementos de saber de formações discursivas antagônicas, sendo uma relação entre posições de sujeito divergentes, afetadas por FD antagônicas; a denegação, ao contrário, é a negação que incide sobre um elemento de saber próprio à FD que afeta o sujeito do discurso, revelando como este sujeito se relaciona com esta

mesma formação discursiva. Assim, o funcionamento da negação polêmica remete para as relações que a FD estabelece com a sua exterioridade, e a negação que produz efeito de denegação, para as relações que a FD estabelece com a sua interioridade, ocultando um comportamento admitido pela FD a que o enunciado está vinculado.

Nesta mesma perspectiva, no seu livro “A Fala dos Quartéis e Outras Vozes, Freda Indursky” (1997), refazendo a terminologia, trata do funcionamento da negação enquanto: negação externa, negação interna e negação mista. A negação externa é a que incide sobre o discurso que provém de uma formação discursiva adversa, que não pode ser dito no interior de uma dada FD; a negação interna é a que incide sobre o que pode, mas não convém ser dito no domínio de saber da FD que afeta o sujeito desse discurso, sendo diferentes posicionamentos subjetivos assumidos em relação ao saber da própria FD e negação mista é a que conjuga as duas formas de negação. Partindo desta perspectiva, o processo semântico de negação, mais do que trabalhar no nível intradiscursivo, trabalha no nível do interdiscurso.

Imbricado ao funcionamento da negação, funciona o operador argumentativo mas que contribui para a formação dos sentidos. A partir do funcionamento da direção argumentativa desse operador, desvendamos o jogo de imagens formadas no discurso. Nesse caso, o operador funciona como uma cisão no intradiscurso, capaz de revelar a representação indígena presente no interdiscurso.

5.1. A negação interna

O processo de negação que denominamos interna é o que trabalha os sentidos dentro da mesma FD. No presente trabalho o processo de negação está totalmente associado à representação do índio (índio do descobrimento) presente no interdiscurso da FD1.

Se no discurso, a partir da FD1, o índio é negativizado e depreciado, como vimos nas análises anteriores, o mesmo discurso possui mecanismos de não evidenciar elementos possíveis, mas indesejáveis.

*Sd61 - Na minha escola tem índios mas eles já se acostumaram com nos meninos brancos, agora, aqui **não** temos mais diferença entre meninos brancos e meninos índios se Deus*

quizer no ano 2000 não vai ter mais preconceito entre índios e brancos pois já estamos se acostumando a conviver junto sem brigar, sem confronto..." (Texto de um aluno da 4ª série primária - 1999).

Nesta sequência 61, já analisada no item "A Temporalidade" o funcionamento da negação pode ser analisado conjuntamente com o funcionamento do operador argumentativo "mas", os modalizadores temporais "mais" "agora" e a forma dêitica espacial "aqui". Na primeira parte "na minha escola tem índios" encontramos a designação "índios" funcionando a partir de um efeito de pré construído: o índio é algo conhecido, conhecimento este presente na memória. Na parte "mas eles já se acostumaram com os meninos brancos" o operador argumentativo "mas", invertendo a orientação argumentativa, funciona mostrando que, apesar de os alunos serem índios, estes possuem algo a mais, o costume com os meninos brancos. Esse fato faz esses índios melhores, mais civilizados, mais evoluídos. Esse funcionamento evidencia a representação de índio presente na FD1.

Assim, o dizer se desenvolve a partir de um pré-construído: ser índio é ser menos evoluído, não civilizado, ou seja, não ter contato com o não índio. Vemos que, nesse caso, as marcas de temporalidade, "agora", e espacial, "aqui", também são importantes na formulação dos sentidos. Os que são iguais são "esses", "aqui", "agora". Assim podemos dizer que a diferença depreciativa (inferioridade) fica silenciada, mas continua funcionando no nível do interdiscurso. Esse discurso da igualdade tira a possibilidade de o índio ser diferente "é porque considera o índio como igual que pode desqualificá-lo, ou seja, esse discurso traz o índio para o interior das categorias de igualdade estabelecidas pelo branco e pelas quais o índio passa ser visto pelas qualidades que não são suas" (Orlandi, 1985).

No caso desta sequência, o que está sendo negado é a diferença e o preconceito, entretanto, a diferença negada é relacionada aos índios em processo de mudança. Da mesma forma, no futuro, não haverá mais preconceito por que o índio está mudando. Nesse caso, a negação incide sobre a diferença e o preconceito, elementos de saber pertencentes à FD1, da qual faz parte este dizer.

Assim, esse funcionamento da negação é interno, ou seja, a negação incide sobre elementos de saber da própria FD da qual faz parte o dizer.

Sd62 - Nossa cidade tem uma aldeia que se chama Umutina. Os índios dessa aldeia não parecem índios, eles se vestem igual nós, falam nossa língua eles já se adaptaram aos nossos costumes. Alguns índios estudam aqui na escola Evangélica Assembléia de Deus. Os aluno índios não tem diferença dos alunos brancos ” (Texto de um aluno da 4ª série primária - 1999).

Na seqüência 62, também já analisada anteriormente, no item “ No Viés da Comparação”, apesar de não aparecer o operador argumentativo, o funcionamento é semelhante. O fato de o locutor dizer que os alunos índios não parecem com índios provoca um estranhamento. Mas o que é um índio não parecer com índio? No caso, existem duas imagens indígenas funcionando: uma, criada no discurso pedagógico influenciado pelo discurso da colonização e outra, real, a dos próprios índios da aldeia Umutina, afetados pelo contato. Nesta seqüência, o costume com o não índio afasta o índio de sua “ verdadeira aparência”. Nesse caso, a negação incide sobre a imagem de índio construída a partir da FD1, se caracterizando também como FD1.

Sd63 - O índio não fala mais a língua (índio Umutina em entrevista - 1999)

Nas seqüências, a negação incide sobre um saber que não é explicitado, mas que pode ser recuperado através da forma temporal “mais”. Se ele não fala mais é porque falava antes, no passado. A expressão “o índio não fala mais a língua” traz, para o nível da formulação, a questão de ser mais ou menos índio. Nesse “mais” está o indicativo que antes ele falava e agora não fala mais, portanto agora é menos índio. Falar a língua aparece como atributo do ser índio, nessa FD1. A negação incide sobre esse elemento sendo entendida também como interna.

Sd64 - Aqui em nossa cidade há a aldeia Umutina mas as pessoas que moram nessa aldeia não são índios porque eles já se acostumaram com as pessoas da cidade (Texto de um aluno da 4ª série primária - 1999).

Já na seqüência 64, o “mas” inverte totalmente a direção argumentativa instaurando uma contradição explicitada no nível do intradiscurso. As pessoas que moram

na aldeia não são índios. Este é um dizer que funciona de forma parafrástica com as outras seqüências. Nesse caso, a imagem em funcionamento é também a imagem do índio estereotipado, índio do descobrimento. De maneira parafrástica, uma seqüência analisada anteriormente, mostra textualmente que essas pessoas da aldeia Umutina não são índios. Essa seqüência sintetiza todas as outras maneiras mais amenas de dizer que essas pessoas não são índios. Através da expressão “pessoas da aldeia” fica em evidência uma volta a designação a partir do espaço geográfico. O locutor nega a partir de um índio imaginário o direito de as pessoas da aldeia Umutina serem consideradas índios, passando a ser consideradas apenas como pessoas da aldeia, ou seja, pessoas que fazem parte de um espaço geográfico: a aldeia.

E esse dizer se relaciona parafrásticamente com a seqüência acima analisada “os alunos índios são até melhores”. Nessa posição de sujeito, através da possibilidade de o índio mudar, se permite uma visão positiva, sem deixar de ser depreciativa. Assim, mesmo havendo uma tentativa de favorecer o índio, essa posição de sujeito continua formulando sentidos a partir da mesma FD1.

Este fato pode estar intimamente relacionado com as condições de produção desses textos. Sendo textos escolares, revelam uma influência da própria instituição escola. É importante, socialmente, negar a diferença e o preconceito mas, por outro lado, como a linguagem não é transparente e o sujeito é interpelado ideologicamente, falando a partir de uma dada FD1, estes alunos trazem para o nível da formulação a questão do que é ser índio e da questão da desigualdade e preconceito existentes.

A negação, nesse caso, incide sobre a questão da identidade do índio, do ser índio, da especificidade do índio, ou seja, as pessoas que moram nessa aldeia não são índios.

Consideramos todas essas operações de negação, internas, tendo em vista que todas elas fazem parte da mesma FD1.

O discussão afunila para uma questão do ser índio, mas ao mesmo tempo esse discurso funciona a partir de uma memória sobre o que é ser índio, criando como efeito, um estereótipo do índio enquanto diferente do branco (inferior, menos evoluído), sempre em comparação: branco - índio. A discussão se divide em duas: por um lado, se discute o que é ser índio (estereótipo), e por outro, quanto tempo este levará para deixar de sê-lo. Tudo gira em torno da mesma questão: o índio que está deixando de ser índio; o índio: um

ser a ser mudado. Esse efeito de estereótipo recorta o espaço da constituição da identidade do sujeito índio, ficando excluídos os que aí não encaixam.

Nesse caso, essa negação do preconceito, da diferença está diretamente ligada a uma interferência do discurso pedagógico. Não que o próprio discurso pedagógico não seja preconceituoso ou não trate o índio enquanto inferior ou depreciado. O efeito é outro. A partir de uma “consciência” adquirida, (colada) ao discurso do sujeito do discurso pedagógico de que tratar o índio como diferente e com preconceito não é bem visto, é isso que passa a ser negado. Só que na própria negação estes elementos continuam constituindo o discurso em forma de pré- construído.

Todas essas formulações estão dentro da mesma FD1, pois mesmo mantendo divergências não configuram uma relação de antagonismo entre domínios de saber distintos. Dentro de uma mesma FD1 estão as diferentes perspectivas de abordar a mesma questão. Nesse caso, mais uma vez o índio é apagado. A diferença (FD2) não é nem colocada em discussão.

5.3. Um discurso negado: a negação externa

A operação de negação é um processo discursivo significativo na perspectiva da posição-sujeito índio. Se na posição sujeito ocidental afetado pela FD1, a negação é interna, denegação, pois se encarrega de negar elementos da própria formação discursiva, na posição sujeito índio a negação é polêmica ou externa. Nos termos de Indursky (1997) esta negação é uma modalidade que coloca em relação FDs antagônicas. Assim, o índio nega elementos de saber depreciativos ao índio presente no interdiscurso da FD1, antagônica.

*Sd65 -O material foi feito no Umaitá () nosso povo que fizeram () a primeira casa que fez foi a casa de administração, aí segundo, escola e terceiro foi a farmácia, aí que foram fazer essas aqui, tudo material daqui () **num** foi comprado, **num** foi nada, foi os índios mesmo que feis as portas foi os índios que fez () tenho até um parente meu que trabaiô (índio Umutina em entrevista - 1999)*

Nesta sequência 65, já analisada no item “Posição-sujeito Índio (forma genérica)”, a necessidade de o índio se afirmar enquanto trabalhador é evidente. Afirmar que o índio fez o material e as suas próprias construções é uma maneira de desfazer a imagem do índio preguiçoso, elemento de saber pertencente a FD1. A negação “num foi comprado”, “num foi nada” incide diretamente no não dito da FD1 que traz, no seu interdiscurso, a imagem de preguiçoso.

*Sd66 -Nós **não** fazemos mais festa de índio, só festa de branco (índio Umutina em entrevista - 1999).*

No caso desta sequência, a negação confronta um pré-construído da FD1 oposta, na qual todo índio (“que é índio”) faz festa de índio. É um dizer que instaura uma contradição: a idéia de que todo índio para continuar sendo índio precisa continuar preservando todos os elementos da sua cultura.

*Sd67 -Saía em dois para caçar era de flecha **não** de espingarda. Chegava na mata, um matava, outro, e vinha imbora prá cuidar, prá dar comer a mulher e os filhos... (índio Umutina em entrevista - 1999).*

*Sd68 -Aí depois fazia machado de pedra, com esse ele derrubava mato prá fazer roça. Ele **não** usava ferramenta de branco, só deles mesmo (índio Umutina em entrevista – 1999).*

*Sd69 -O que acabou com o nosso povo foi o branco entrar prá cá. Eles trouxeram sal e outra coisa. O sal foi acabando com os índios. Naquele tempo **não** se usava sal, comia peixe sem sal, a comida era se sal e se açúcar. Essa mistura assim foi atacando o índio...(índio Umutina em entrevista - 1999).*

Nestas sequências, o procedimento de negação incide sobre o uso de elementos da cultura do branco. O locutor nega o fato de o índio usar nas caçadas as armas do não índio. Esse tipo de negação ajuda mostrar que, se por um lado, o índio não deixa de ser índio por usar elementos da cultura do não índio, por outro, ele tem os seus próprios meios de sobrevivência, sem depender do branco. O uso de elementos da cultura do não índio é circunstancial e até prejudicial, como vemos na sequência 69. A negação

incide sobre um saber pertencente à FD1 oposta que afirma, no nível do interdiscurso, que o índio precisa assimilar os elementos da cultura do branco para se tornar melhor, mais evoluído.

Sd70 -Ladrão não sinhô, papai falou memo, ladrão não sinhô viu, seu miserável, num sai miserável fiadaputa traz aquela porcaria em veis de levá tudo lá () fica deixano essa porcaria tudo mofano, né. Fala cumigo que sou ladrão, num sou ladrão não. Minhas crianças tá passano fome (índio Umutina em entrevista - 1999).

Já nesta seqüência, o índio nega o fato de ser ladrão. Numa similaridade com as outras seqüências analisadas, o índio mais uma vez precisa negar a depreciação sofrida através de sentidos pertencentes a FD1 oposta. Não existem estes dizeres no nível do dito, são dizeres que fazem parte do interdiscurso da FD1.

O índio, ao dizer que tinha suas próprias armas para fazer suas caçadas e não é ladrão, ressalta mais uma vez a sua capacidade de sobrevivência independente do não índio e suas qualidades morais e éticas. Nesse sentido, o índio está sempre negando a idéia de ser incapaz. Se o índio tem a necessidade de afirmar sempre, no nível do intradiscurso, a sua capacidade é porque paira no nível do não dito, do interdiscurso, que o índio é incapaz.

Sd71 -A nossa língua não é difícil, é fácil (índio Umutina em entrevista - 1999).

Nessa seqüência discursiva, a negação incide sobre um não dito do discurso do outro que diz que a língua do índio é difícil, mas é um dizer que faz parte de outros tantos que se relacionam em forma de paráfrases (a língua indígena em comparação com a portuguesa, de acordo com os parâmetros latinos é pobre, difícil, depreciada).

Assim, a negação na perspectiva da posição-sujeito índio é um processo que instaura a polêmica. Nestas seqüências discursivas, a negação incide sobre um não dito do discurso do outro que se apresenta em forma de pré-construído. Não existe um dizer formulado que diga que o índio não fez as suas casas, o índio é ladrão ou a língua do índio é difícil, mas é um dizer que faz parte de outros tantos que se relacionam em forma de paráfrases (o índio é preguiçoso, não tem boa conduta, todo índio faz festa de índio e a língua indígena em comparação com a portuguesa, de acordo com os parâmetros latinos

é pobre, difícil (depreciada)). Este dizer, que não está formulado textualmente, faz parte do interdiscurso na FD1. Ao negar este não dito do discurso do outro, o sujeito afetado pela FD2 (não deprecia o índio) nega saberes próprios à FD1, contrária. Nesse caso, há um jogo de oposição de posições ideológicas no qual a negação funciona instaurando a resistência do índio.

Assim, na posição sujeito ocidental delineada pela FD1, a negação incide sobre elementos de saber da própria (FD1), e por outro, na posição-sujeito índio interpelada pela FD2, a mesma incide sobre elementos de saber da formação discursiva oposta, FD1, instaurando uma resistência ao discurso do outro, não índio, com todas as suas formas de silenciamento.

ALGUMAS CONCLUSÕES

De acordo com a realização das análises, constatamos que os sentidos sobre/do índio Umutina se configuram a partir de duas FDs distintas (FD1 e FD2) com suas respectivas posições de sujeito.

Por um lado (no discurso sobre o índio, analisado no segundo capítulo), a partir da FD1, o índio é negativizado, tido como parte do espaço natural geográfico, num estágio de evolução inferior ao não índio, sendo, dessa forma, um ser a ser mudado e fortemente silenciado. Essa mudança se efetiva numa temporalidade linear evolutiva, se projetando ao futuro, sendo o não índio o modelo.

Por outro lado, no discurso do índio, a partir da formação discursiva indígena (FD2), os sentidos se organizam de acordo com dois processos: processo de incorporação, no qual o discurso do índio sofre interferências do discurso do não índio (desdobramento do silenciamento), e processo de resistência, no qual o índio, através da constituição e afirmação de sua própria identidade, se opõe aos outros índios e ao não índio. Para se constituir enquanto índio reporta ao passado (através da memória discursiva), numa temporalidade em forma de espiral e busca, no espaço, a representação de sua própria identidade, através de duas posições de sujeito a partir das quais enuncia: índio (forma genérica) e índio Umutina (etnia distinta).

O processo de negação possui dois funcionamentos diferenciados de acordo com cada uma dessas FDs. Na FD1 o processo de negação se encarrega de negar elementos de saber (inferiorização, preconceito) pertencentes a essa mesma FD. A negação, nesse caso, se constitui como denegação ou negação interna, pois incide sobre elementos de saber da própria FD1. Assim, o discurso sofre um desdobramento sobre si próprio.

A partir da FD2 a negação, ao contrário, se apresenta como negação polêmica ou negação externa, sendo que esta negação incide sobre elementos de saber da FD1 oposta, antagônica. E ao contrário da FD1, o discurso na FD2 se encarrega de trabalhar, negar o discurso oposto, i.e, o discurso do não índio.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde a chegada dos primeiros europeus ao Brasil, os povos indígenas vêm sofrendo e combatendo a violência que se efetiva de diversas formas. Dentre todas as armas usadas pelos colonizadores na ação do contato, existe uma que pode ser considerada a mais potente: injunção a uma interpretação determinada no sentido dominador/dominado, branco/índio.

Longe de fazer uma conclusão dos assuntos tratados, podemos considerar que apesar de haver uma tensão no sentido de apagar, silenciar, calar o índio, existe, em contrapartida, uma força deste, no sentido de resistir com identidade própria como sujeito diferente.

Assim, podemos afirmar que, apesar de o discurso configurado a partir da FD1 possuir todos os mecanismos de apagamento (silenciamento) do índio, ele não se efetiva totalmente, pois, de acordo com a afirmação de sua própria identidade, o índio se coloca em posição de resistência. A FD1, com sua ênfase na mudança, desconsidera, silencia o índio através de diversos funcionamentos já demonstrados no decorrer das análises, mas em contrapartida, a partir da FD2 o índio produz sentidos que instauram o confronto entre as duas FDs antagônicas.

Diante do que nos propusemos tratar neste trabalho, podemos finalizar com uma citação de Orlandi “como toda fala, essa nossa também constrói, certamente, muitos outros silêncios e apagamentos. O que nos propomos, entretanto, não é falar de um lugar ‘neutro’, já que sabemos que ele não existe, mas é apenas tornar tenso, problematizar o campo de reflexões sobre as questões indígenas” (Orlandi, 1990-72). Considerar a opacidade da linguagem e a presença dos pré-construídos pode ser uma abertura para a discussão das questões indígenas. Neste trabalho, além de conhecer a história de derrotas e resistências do povo Umutina, pude repensar a relação entre sujeito e linguagem no que se refere à produção da evidência dos sentidos.

A realização desta pesquisa me permitiu compreender que, apesar dos processos de silenciamento que produzem evidências a partir das quais o índio Umutina é desestabilizado nos seus processos de identificação, há ainda, pelo funcionamento do discurso, enquanto prática simbólica onde ideologia e inconsciente se materializam, um

espaço de subjetivação, a partir do qual o índio Umutina resiste no movimento constante de sua identidade enquanto índio.

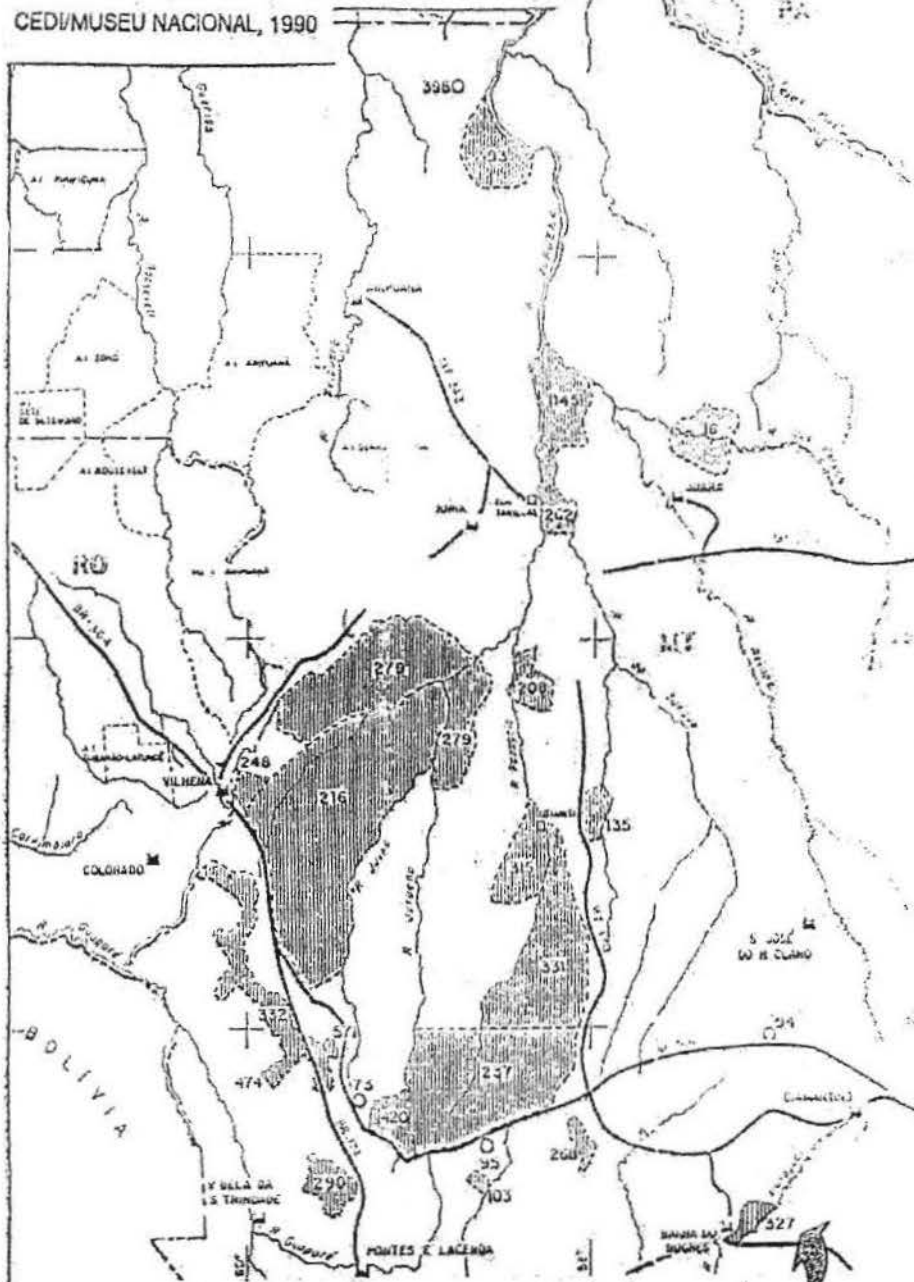
ANEXOS

ANEXO I



- limite internacional
 --- limite interestadual
 --- rodovia implantada
 + cidade
 m capital do estado
 AREAS INDÍGENAS
 hachura: reconhecidas oficialmente
 □ reconhecidas oficialmente (fora de escala)
 apresentadas em outro capítulo
 GRUPOS FORA DE A.I.
 o localização de aldeamentos

OESTE DO MATO GROSSO
 TERRAS INDÍGENAS RECONHECIDAS OFICIALMENTE
 CED/MUSEU NACIONAL, 1990

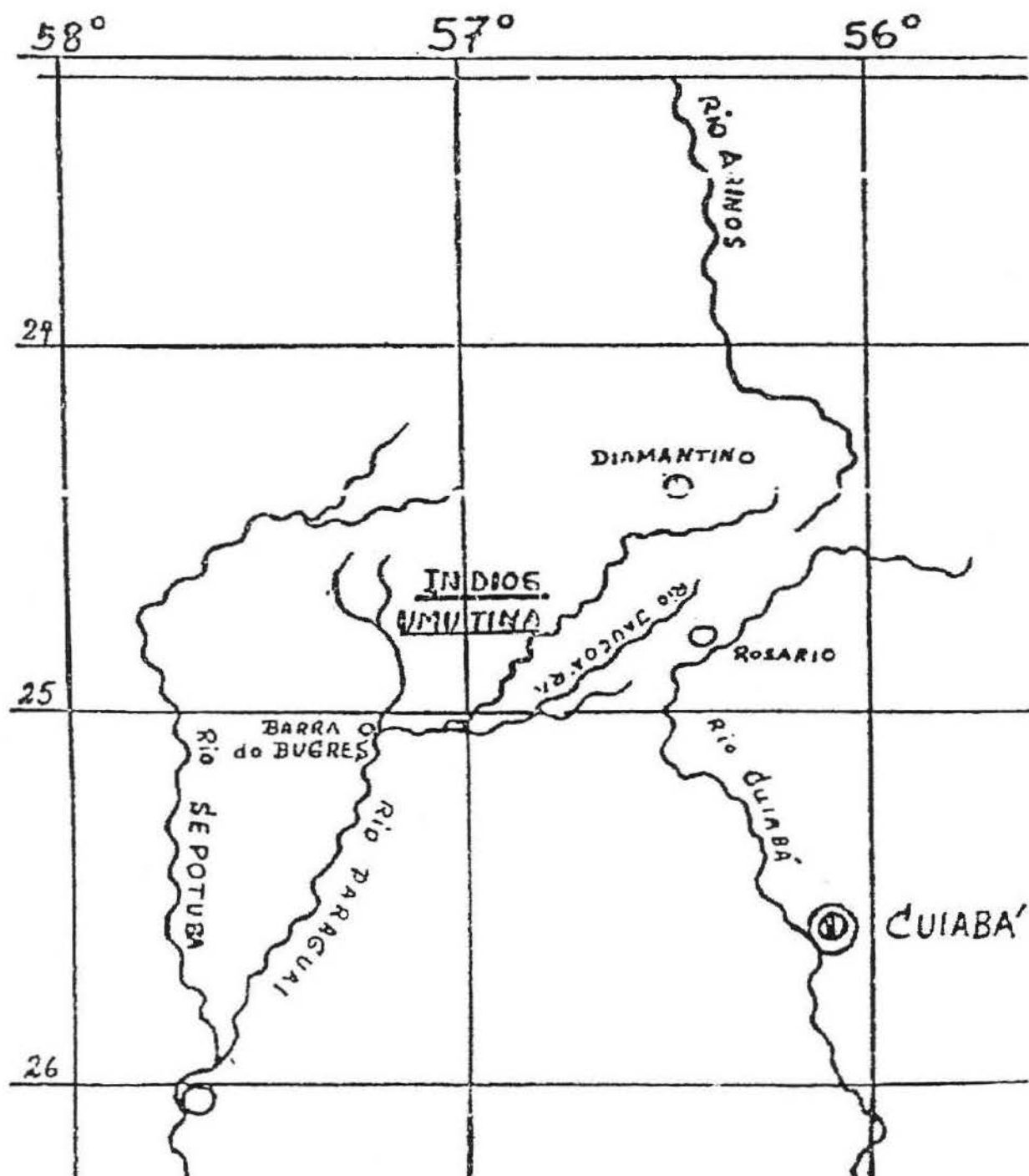


135 - IRANXE
 103 - PARECI
 237 - PARECI
 268 - PARECI
 331 - PARECI
 420 - PARECI
 216 - NAMBIQUARA
 248 - NAMBIQUARA
 315 - NAMBIQUARA
 332 - NAMBIQUARA
 474 - NAMBIQUARA
 279 - ENAUENÉ NAUE

327 - Umutina
 145 - Rikbaktsa
 262 - Rikbaktsa
 93 - Rikbaktsa
 16 - APIAKÁ-KAYABI

ANEXO II

LOCALIZAÇÃO DA ÁREA INDÍGENA
(mapa base - mapa encontrado em SCHULTZ, 1962: 109)



REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- AZAMBUJA, E. *O Índio Karajá no Imaginário do Povo de Luciara*. Tese de Mestrado: Instituto de Estudos da Linguagem, Unicamp, 2000.
- BORGES, Luiz C. *Cosmologia, Religião e Discurso Guarani Mbyá*. Revista Rua, 6. Campinas, SP, 2000.
- CASALDALIGA, Pedro e TIERRA, Pedro. *Ameríndia: morte e vida*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- DIAS, Luiz Francisco. *Os Sentidos do Idioma Nacional: as Bases Enunciativas do Nacionalismo Lingüístico no Brasil*. Campinas SP: Pontes, 1996. (História das Idéias Lingüísticas)
- DUCROT, Oswald. (1984b) *O dizer e o dito*. Revisão Técnica da tradução: E. Guimarães. Campinas, SP: Pontes, 1987.
- GUIMARÃES, Eduardo. *Texto e argumentação: um estudo de conjunções do português*. Campinas, SP: Pontes, 1987.
- _____. *Os Limites do Sentido: um Estudo Histórico e Enunciativo da Linguagem*. Campinas, SP : Pontes, 1995.
- _____. "Texto e enunciação". In: *Organon* (Revista do Instituto de Letras da Universidade Feral do Rio Grande do Sul). Vol.9, nº23, 1995
- _____. "Interdiscurso, textualidade e argumentação". CL-IEL-Unicamp, Campinas. In; *Signo & Seña: Revista del Instituto de Lingüística*, nº9. Universidade de Buenos Aires, 1998.

- _____. (org). *História e Sentido na Linguagem*. Campinas, SP: Pontes, 1989.
- GUIMARÃES, Eduardo e ORLANDI, Eni Pulccinelli (orgs.). *Língua e Cidadania: O Português no Brasil*. – Campinas, SP : Pontes, 1996. – (história das idéias linguísticas).
- INDURSKY, Freda. "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.
- JESUS, s.d. et all. *Trabalho acadêmico de Antropologia II do Departamento de História da UFMT*.
- LAGAZZI, Susy. *O Desafio de Dizer Não*. Campinas, SP: Pontes, 1988.
- LIMA, Stella Telles Pereira. *A língua Umutina: um sopro de vida*. Tese de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 1995.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Novas Tendências em Análise do Discurso* Trad. Freda Indursky. 2 ed. Campinas, SP: Pontes: Editora da Unicamp, 1993.
- MARIANI, Bethânia. *O PCB e a Imprensa: os cumunistas no imaginário dos jornais 1922 – 1989*. Campinas, SP: Ed. da UNICAMP, RS, Ed. Rivan, 1998.
- NUNES, Gilvan M. de Oliveira. *Relatório de viagem*. mimeo, 1985.
- ORLANDI, E. *Terra à Vista: Discurso de Confronto: Velho e Novo Mundo*. São Paulo: Cortez ; Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1990.

_____. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. – 4ª ed. Campinas, SP : Pontes, 1996.

_____. *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

_____. *As Formas do Silêncio: no movimento dos sentidos*. 4ª ed. Campinas S.P: Editora da Unicamp, 1997.

_____. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas, SP: Pontes, 1999.

_____. Guimarães, Eduardo. Tarallo, Fernando. *Vozes e contrastes: Discurso na Cidade e no Campo*. São Paulo: Cortez, 1989.

PAYER, Maria Onice. *Educação Popular e Linguagem: Reprodução, confrontos e deslocamentos de sentidos*, 2ª Ed. Campinas SP: Editora UNICAMP.

_____. *Memória da língua. Imigração e nacionalidade*. Tese de doutorado: Instituto de Estudos da Linguagem, Unicamp, 1999.

PÊCHEUX, M. *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. – tradução Eni Pulcinelli Orlandi [et al.] -- 2ª ed. -- Campinas, SP : Editora da UNICAMP, 1995. (Coleção Repertório)

SCHULTZ, Harold. *Vinte e três índios resistem a civilização*. s.d.

SOUZA, Tânia C. Clemente. *Gesto de Leitura em Línguas de Oralidade*. in: *A Leitura e os Leitores*. Org. Eni Orlandi, Campinas, SP: Pontes, 1998.

ZOPPI-FONTANA, M. *Cidadãos Modernos: Discurso e Representação Política*. Capinas, S P: Editora da UNICAMP, 1997.

É o Nome que Faz a Fronteira. In: Múltiplos Territórios da Análise do Discurso. Freda Indursky e Maria C. L. Ferreira (org). Porto Alegre, RS: Sagra Luzzatto, 1999.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- ACHARD, P. (et al) *Papel da Memória*. Trad. e introd. José Horta Nunes. Campinas, SP: Pontes, 1999.
- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. *Palavras incertas: As não-coincidências do dizer*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1998.
- DUCROT, Oswald.(1968) *Estruturalismo e lingüística*. Trad. José P. Paes. São Paulo: Cultrix, s.d.
- _____(1972) *Princípios de semântica lingüística: Dizer e não dizer*, São Paulo: Cultrix, 1977.
- _____(1973) *Provar e dizer: Leis lógicas e argumentativas*. Revisão técnica de trad: Cidimar T. Paes. São Paulo: Global, 1981.
- _____(1980) *Les mots du discours*. Paris, Ed. de Minuit.
- _____(1984a) "Referente" In: Enciclopédia Einaudi. Vol. 2. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda. P.418-421.
- _____"Semantique linguistique et analyse de texto". Caderno de Estudos Lingüísticos nº 35, 1998.
- _____(1988) *Polifonia y argumentación*. Cali, Universidade del Valle.
- FOUCAULT, Michael. *A Arqueologia do Saber*. Trad. Luiz Felipe B. Neves Editora. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- GADET, F. e Hak, T.(orgs.) *Por Uma Análise Automática Do Discurso: Uma Introdução à Obra de Michael Pêcheux*. 3 ed. Campinas, Editora da UNICAMP, 1997.

GALVÃO, Eduardo. *Encontro de sociedades, Índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

PÊCHEUX, M. *O Discurso: estrutura ou acontecimento*. tradução: Eni Pulcinelli Orlandi – 2 ed. Campinas, SP : Pontes, 1997.

ORLANDI, E (org.) *Política Lingüística na América Latina*. Campinas, SP: Pontes, 1998.

_____. (org.) *A Leitura e os Leitores*. Campinas, SP: Pontes, 1998.

_____. SOUZA, Tânia C. Clemente e SOARES, Marília Facó. *Discurso Indígena: A Materialidade e o Movimento da Identidade*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1991 (Coleção Momento).

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. 4 ed. Vozes, Petrópolis, 1982.

RIBEIRO, Berta. *Índio na história do Brasil*. São Paulo: Global Editora, 1983.

ZOPPI-FONTANA, M. "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, 1998.

_____. *Ordem Jurídica, Ordem Política e (des) ordem nas Ruas*. Revista iberoamericana de Discurso y Sociedad: lenguaje em contexto desde una perspectiva crítica y multidisciplinaria. Editorial Gedisa. Barcelona, 1999.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE