

DISCURSO INDÍGENA: IDENTIDADE, ALTERIDADE, TRANSCULTURALIDADE

Rita de Cássia Pacheco Limberti

RESUMO:

Meu objeto de estudo é a construção de imagens dentro do quadro de uma teoria semiótica de análise do discurso, mais especificamente a construção de imagens do índio, através de textos e de discursos.

O objetivo do presente trabalho é de realizar uma análise de formas de representação dos índios kaiowá da Reserva Indígena de Dourados - MS.

Como meio de análise, pretende-se estabelecer uma relação entre imagem e discurso, isto é, o percurso narrativo das imagens e identificar as representações que os discursos configuram.

A palavra imagem, mais que uma referência a uma representação visual, deve ser entendida também como representação ideológica, como um conjunto de idéias. As diferentes formações sociais produzem diferentes formas de representação e de interpretação das imagens, embora haja uma universalização da imagem como ícone de representações e de interpretações. É como se ela fosse a síntese de tudo que se tenta representar ou interpretar. Enquanto representação, a imagem desencadeia os sentidos; enquanto interpretação, ela os catalisa.

Palavras-chave: Discurso indígena: identidade, alteridade e transculturalidade

RESUMÉ:

Mon objet d'étude est la construction des images dans le cadre d'une théorie sémiotique d'analyse du discours, plus spécifiquement la construction des images de l'indien, au travers de textes e de discours.

L'objective du présent travail est de réaliser une analyse des formes de représentation des indiens Kaiowa de la Réserve indienne de Dourados – Mato Grosso do Sul (MS)

Comme moyen d'analyse, on prétend établir une relation entre l'image et le discours, c'est-à-dire, le parcours narratif des images et identifier les représentations que les discours configurent.

Le mot image, plutôt que de référer, à une représentation visuelle, doit être entendu aussi comme représentation idéologique, comme un ensemble d'idées. Les différentes formations sociales produisent différentes formes de représentation et d'interprétation des images, pourtant, il y a une universalisation de l'image comme

icône des représentations et d'interprétations. C'est comme si elle était la synthèse de tout ce qu'on essaie représenter ou interpréter. En tant que représentation, l'image déclenche le sens; en tant que interprétation, elle les catalyse.

Mots-clefs: Discours de l'ndien : identité, alterité et transculturalité.

Sobre Identidade

“Melhor jeito que achei para me reconhecer foi fazendo o contrário.”
(Manuel de Barros)

Considerações semânticas

Identidade - [Do lat. escolástico *identitate*] *s.f.* 1. Qualidade de idêntico: *Há entre as concepções dos dois perfeita i d e n t i d a d e.* 2. Conjunto de caracteres próprios e exclusivos de uma pessoa: nome, idade, estado, profissão, sexo, defeitos físicos, impressões digitais, etc. 3. Reconhecimento de que um indivíduo morto ou vivo é o próprio. 4. Carteira de identidade. 5. *Mat.* Relação de igualdade válida para todos os valores das variáveis envolvidas.

Identificação - *s.f.* 1. Ato ou efeito de identificar (-se). 2. Reconhecimento duma coisa ou dum indivíduo como os próprios.

Identificar - [Do lat. *Identicu + -ficar*] *V.t.d.* 1. Tornar idêntico, igual: *A individualidade é tão forte que é impossível i d e n t i f i c a r duas pessoas.* 2. Determinar a identidade (2) de: *Tentava-se i d e n t i f i c a r os acidentados.* 3. Fazer de (várias coisas) uma só: *Um raciocínio rigoroso não pode i d e n t i f i c a r categorias diferentes. T.d.e i.* 4. Tornar idênticos: *Sua atuação o i d e n t i f i c a aos desonestos P.* 5. Tomar o caráter de. 6. Confundir o que é seu com o alheio; compenetrar-se do que outrem sente ou pensa. 7. Conformar-se, afazer-se, ajustar-se.

Identificável - *Adj.* 2. *g.* Que pode ser identificado.

Muito interessantes as relações de contraste semântico entre os significados dessas palavras. Ao mesmo tempo em que idêntico significa “perfeitamente igual”, identidade é sinônimo de 2. *conjunto de caracteres próprios e exclusivos de uma pessoa: nome, idade, estado, profissão, sexo, defeitos físicos, impressões digitais, etc* ou 5. *Mat. Relação de igualdade válida para todos os valores das variáveis envolvidas.*

Guardadas as condições contextuais em que tais vocábulos são empregados, ainda assim, por se tratar de um termo tão marcadamente empregado para designar individualidade (curiosamente gerada pela coletividade) e diferenciação, torna-se, no mínimo, estranho que a palavra *identificar* possa significar P. 5. *Tomar o caráter de* 6. *Confundir o que é seu com o alheio; compenetrar-se do que outrem sente ou pensa.* 7. *Conformar-se, afazer-se, ajustar-se.* É como se as próprias palavras perdessem a identidade para identificarem-se com as situações de uso, como se o contexto fosse o meio social e a significação fosse a identidade.

Interessante, no entanto, é notar que a construção de identidade (enquanto conjunto de caracteres próprios e exclusivos) se dá através da identificação (enquanto

P. 5. *Tomar o caráter de* 6. *Confundir...*) grupal que, intensificada, assume proporções tais que identidade passa a ser um traço comum .

É exatamente essa forma de identidade que nos dispomos a abordar, mais exatamente a discursivização da perda desse conjunto de características que distingue o agrupamento humano que vive na Reserva Indígena de Dourados - MS como povo kaiowá. Esse conjunto de características constitui um traço distintivo em relação a outras comunidades e, por oposição, um traço comum entre os elementos da própria comunidade kaiowá.

Os conceitos de identidade começam a se delinear no interior de cada grupo étnico: significados 5 e 6 do dicionário, quais sejam, 5. *Tomar o caráter de*. 6. *Confundir o que é seu com o alheio; compenetrar-se do que outrem sente ou pensa*. Existem fortes traços pertinentes, de toda ordem, físicos ou culturais, a tal ponto que o uso do artigo definido para designar índio perde seu valor restritivo para adquirir um caráter globalizante e grupal, ou seja, todo e qualquer elemento do grupo é designado por ele da mesma maneira que é designado pelo artigo indefinido. O referente de índio é uma figura única e bem definida, que qualquer elemento daquele grupo étnico pode preencher. Haja vista as formulações que fazem ao se referirem a si mesmos, em que a palavra “índio” nem vem precedida de artigo, como por exemplo: “Índio não tem medo de morrer...”.

Podemos conceber o termo identidade dividido em dois conjuntos: o conjunto das similaridades e o conjunto das diferenças.

Identidade e cultura

Em primeiro lugar é importante observar que, em se tratando de identidade relacionada à cultura, lida-se simultaneamente com dois sujeitos: um sujeito individual, um homem, um exemplar unitário do grupo (cada um dos membros da tribo); e um sujeito coletivo, o kaiowá, que mais que uma pessoa é um conceito, um simulacro que deve ser preenchido por cada um dos membros do grupo. As estratégias de que esses membros lançam mão para configurar sua identidade individual são baseadas em escolhas (*querer*) enquanto aquelas que configuram sua identidade kaiowá, coletiva, baseia-se em imposições (*dever*). No primeiro caso, o índio conduz-se por um comportamento relativamente universal, de que cada ser humano se serve toda vez que, em presença do *outro*, destaca algumas de suas características, formando um bloco identificador de sua personalidade, de seu modo próprio de ser que, por sua vez, deverá pontuar a sua relação com o outro e vice-versa. No segundo caso, o da identidade coletiva, existe uma conduta pré-estabelecida, a ser seguida como uma norma. Algumas particularidades, entretanto, desautorizam, hoje, tanto a conduta quanto a norma. Explicando: a formação do conjunto de princípios que configuram o padrão do modo de ser kaiowá deu-se no seio da comunidade e, durante séculos, foi acatado por seus membros e reforçado pela prática por parte de cada um deles. A partir do momento em que travaram contato com a cultura branca, de padrão cultural muito diferente, a posição de contrariedade produziu em seus hábitos e costumes e no universo filosófico-religioso um sentido de exotismo que, mediante a exposição contínua e prolongada aos hábitos e costumes e ao universo em oposição, foi ganhando aos poucos conotação de coisa ridícula.

A partir dessa situação, o padrão do modo de ser kaiowá começa a sofrer desacato por parte de seus membros e, ao invés de ser praticado, passa apenas a ser reproduzido de maneira acentuadamente artificial. Desse modo, sua indumentária, suas danças, seus rituais, seus mitos e crenças e suas estórias passam a ser o texto da cultura cujo código se perdeu, um texto sem língua (LANDOWSKI, 1997: 1-2). O sujeito erigido coletivamente perde seu referencial, deixa de ser definido por ele para ser definido pelo *outro*. Antes, o *outro* para ele era seu espelho, com quem ele se identificava (conjunto de similaridades), hoje o *outro* “**é outro**”, seu oposto contraditório, que golpeia, com o conjunto das diferenças, sua identidade kaiowá que aquele outro define por oposição. Essas relações intersubjetivas de identidade manifestam-se essencialmente no discurso, onde tiveram sua origem, pois ele representa o acesso às especificidades, à identidade, porque a palavra é a materialização desse processo, que se espelha no próprio discurso. Então se tem um discurso em português, que mesmo em situação de especificidade - onde o sujeito é portador de outra língua materna e se dirige ao portador da língua em que ele está enunciando -, mesmo assim, contendo esse fator limitante, estão presentes duas vozes, a voz do índio e a voz do branco. Tais vozes particularizam o modo de significação desse discurso, transcendendo seu modo de funcionamento ao sincretizar formações ideológicas e referenciais culturais diferentes. Observar como o índio apresenta a identidade kaiowá nos discursos para o branco é um dos meios de poder-se aquilatar o grau de comprometimento em que ela se encontra e a partir daí fazer relações com a manifestação das duas vozes nos referidos discursos.

As marcas da identidade

Não se pode falar de identidade sem se falar de relações, do mesmo modo que não se pode falar de relações sem se falar de papéis sociais. O contato entre os indivíduos estabelece uma relação de injunção mútua, não restrita à individualidade, demarcando um campo de referências, como um tabuleiro de xadrez. À medida que essas demarcações configuram campos de referências diferentes, os indivíduos, que são naturalmente sujeitos e metaforicamente “peças do jogo”, vão adquirindo valores, papéis e limitações diferentes, de acordo com a formação ideológica em que estejam inseridos (“regras do jogo”). Analogamente, o conjunto de peças de cada tipo de jogo pode ser considerado um grupo cultural diferente, com ideologia e valores próprios.

A partir do contato intercultural, a identidade passa a possuir vários tipos de assimetrias: étnicas, sociais, políticas, que se hierarquizam segundo seu grau de legitimidade. Um processo de remessa de valores e pontos de vista desencadeia-se em mão dupla, transportando significações e recortes, que vão sendo internalizados pelos grupos em diferentes proporções. O patrimônio cultural de cada grupo coloca-os, em relação ao outro, em posição de resistência e defesa a partir de um pré-julgamento que tende a desqualificar os valores do outro em benefício da constituição de um padrão ideal a partir de si mesmo. Não considerando que a outra interação da mesma maneira, cada formação social reserva-se o direito exclusivo de permanecer autêntica, sem qualquer forma de interferência, o que vai se acentuando e definindo, por meio desse jogo de forças entre o grupo dominador e o grupo dominado. Paralelamente ao

programa de dominação, que é um programa de manipulação constante, um processo de estranhamento desenvolve-se em graus crescentes, de modo a configurar, aos olhos de ambos os grupos, uma visão ridicularizada do grupo dominado e uma visão de padrão exemplar do grupo dominador (LANDOWSKI, 1997: 2).

As identidades, postas em oposição, revelam-se, uma à outra, evidenciando seus traços característicos, que passam a ser distintivos. O conjunto de estereótipos que cada identidade encerra determina, ao mesmo tempo, o modo de ser do “*um*” (portador da referida identidade) e do “*outro*” (sujeito que se opõe a ela), transformando-se num referencial. Considerando-se, contudo, que semioticamente toda relação implica uma manipulação, observa-se o estabelecimento de uma assimetria desencadeada por uma situação econômica, política e social díspar, em que a própria condição privilegiada cultua e alimenta, de uma lado, um padrão de vida ideal a ser seguido e, de outro lado, um *modus vivendi* que tão mais negativamente será avaliado quanto mais se afastar do eixo de normalidade estabelecido a partir do referencial oponente.

Não se pode deixar de observar, entretanto, que o grupo discriminado por sua alteridade, manipulado para reproduzir o padrão do dominador, não deixa de repudiá-lo ao internalizá-lo. Então, isso que a princípio pode parecer uma contradição passa a ser interpretado como a gênese de um processo de adaptação que se justifica pelo que se poderia chamar de “instinto de preservação da cultura”, ou seja, é preciso aceitar e adotar alguns novos hábitos para não sucumbir. “*Para que tudo permaneça é preciso que tudo mude.*” (LAMPEDUSA). Um dos fatores sobre o qual o índio se alicerça é a posse do território, que legitima sua presença e sua origem e coloca o “*outro*” na incômoda e desfavorável posição de intruso. Além disso, cada um dos caracteres de sua identidade forma um patrimônio de valor inestimável, capaz de suportar a pressão exercida pelas disparidades já citadas entre as situações políticas, econômicas e sociais.

O processo histórico em que tudo isso se deu criou um ambiente de coesão grupal, em que cada elemento compõe e vê com os demais uma realidade praticamente imutável. Essa é a força de resistência que mantém a voz do índio na superfície do discurso, quebrada, eventual, porém sistematicamente pela força de penetração da voz do branco. Essa força mantém, ainda, a identidade como um todo na superfície, na exterioridade (origem genética e territorial), porque é mantida na interioridade pelos elementos básicos de sua formação: o idioma e a ideologia. Toda essa manifestação exterior, que abrange desde o aspecto físico até as múltiplas formas de comportamento mediante as variadas situações, foi engendrada no interior da convivência, por um processo de espelhamentos e ressonâncias, de modo a que cada um represente, para os outros, o que representa para si mesmo.

Assim, pelo princípio de alteridade, um índio tão mais evidentemente parecerá índio aos outros quanto se aproximar de seus iguais. Porque existe um padrão, como uma caricatura, cristalizado no ideário da sociedade circundante a partir dos primeiros contatos, que controla esse quadro de referências e a que o próprio índio recorre ao sentir seu reconhecimento ameaçado. A identidade é um simulacro que cada um faz a si mesmo a partir do outro e vice-versa. A identidade é um jogo de simulacros (LANDOWSKI, 1997: 1).

“Tì tò mèn aei, génesin dè ouk ékbon; kai tì tò gignòmenon mèn kai apollymenon, óntons dè oudépotè ón;”

(O que é sempre, sem possuir origem? Que é o que será e o que foi, mas realmente nunca é?)

Platão

“Seria preciso ouvir como eles falam, comer como eles comem, dormir como eles dormem, sonbar como eles sonham, interpretar os sonhos como eles interpretam.... Está claro que nem tudo é possível. Meu primeiro contato com os Guarani deu-se em 1984, na aldeia de Tekoa Porã, no E.S. Desde então eu procuro compreendê-los. Mas eu não sou Guarani, nem eles são outra coisa senão Guarani. Assim, além do contato direto, a necessidade imperiosa de tradução de referências culturais é fundamental para o intercuro entre povos diferentes. A análise dessas referências, lingüísticas e não lingüísticas, é um caminho possível para a intercompreensão mútua. Se há outros caminhos, não tenho notícia de bons resultados.” (FERREIRA NETO, 1997 : 8)

Esta citação aquilata e relativiza o valor destas reflexões aqui colocadas, ao mesmo tempo em que traduz o modesto sentimento de limitação que nos acomete ao tentarmos esboçar algumas considerações conclusivas. Não obstante o aparato teórico-metodológico que nos respalda seja bastante adequado e eficiente, há mister considerar algumas restrições sobre o *corpus* analisado, como: os textos são um registro de história oral, gravado, transcrito, é a fala de dois índios, em português, dirigida a um branco, numa situação especial, formal, de entrevista, no ano de 1991. Tais textos estão contidos na obra “*Canto de morte kaiowá*”, de José Carlos Sebe Bom Meihy, que consiste num trabalho de registro de um conjunto de 10 entrevistas com indígenas e 6 entrevistas com a sociedade envolvente, publicado pelas Edições Loyola, em 1991. Serão tomadas como objeto de análise as falas de capitão Ireño, cacique de 92 anos e de Albino Nunes, índio de 33 anos (idade com que contavam à época da entrevista). Guardadas, portanto, as limitações das condições da análise, tecemos as reflexões a seguir.

Enquanto Ireño enuncia uma colagem de recortes ideológicos e culturais, que flutua na superfície do discurso, Albino detém uma massa homogênea de conceitos equilibrados, resultantes de um processo de reformulação constante que absorve os novos valores, ao mesmo tempo em que redimensiona os já internalizados e devolve-os, todos, em um caudaloso discurso alternativo. Dessa forma, os valores se deslocam dentro do fechado universo de sua identidade, configurando uma nova representação da realidade, que, antes de ser uma deformação de seu conjunto de características, constitui um hábil mecanismo de preservação.

A constância do contato intercultural dotou-os, um e outro, da capacidade de internalização da formação discursiva do branco, que pressupõe a concomitante absorção de sua formação ideológica. Contudo, a assimilação dessas formações ocorreu em graus diferentes entre Ireño e Albino, principalmente no que diz respeito à nitidez da fronteira entre as formações discursivo-ideológicas próprias do índio, preexistentes, e as formações migratórias da exterioridade. Ireño travou contato com a cultura branca já amadurecido, quando sua formação já estava consolidada, o que permitiu a ele manter uma certa impermeabilidade, mantendo a interferência na superfície do discurso, cometendo mais uma apropriação preponderantemente de palavras, com a intenção de

transcodificar suas idéias, que uma apropriação concreta, do discurso como um todo, que arrasta com as palavras a carga semântico-ideológica de sua representação de mundo (SCHADEN, 1974 : 60). Uma comprovação disso situa-se no final de sua fala, à p.42, em que ele diz: “... *oivi dizer que tem mais de cento e sessenta pessoas da Reserva que já tentaram se matar... Não sei por que é que isso acontece... será que não é por causa do fim do mundo?... Cristo disse que o mundo vai acabar no ano 2000... já está quase no fim, não está?... quantos anos faltam?...*”, em que seu alheamento denota o distanciamento ideológico que ele mantém da fala.

A fala de Albino apresenta uma situação bem diferente porque ele nasceu no início do período de contato cultural (que se estende até hoje) e acompanhou, com seu crescimento, a evolução das relações índio/branco. Sua formação engendrou-se já mesclada, com as demarcações da fronteira cultural menos nítidas, mais permeáveis, portanto. Sendo assim, seu discurso revela uma apropriação mais completa, em que as palavras deixam vaziar da superfície da enunciação sua constituição semântico-ideológica, que vai depositar-se em sua representação de mundo. Por isso Albino *diz* que os problemas do índio têm solução e que ele deve lutar por seus direitos, fazer reivindicações, demonstrando uma *credulidade* que é fruto dos valores oriundos de sua formação ideológica híbrida.

Podem-se constatar essas conclusões em vários pontos de sua fala: “*O único jeito de continuar morando na Reserva é trabalhando e reivindicando... O índio precisa se esforçar, mas não adianta só isso... tem que ver o pessoal da cidade que quer ajudar, na prefeitura, no estado, e até no governo federal... lutando a gente consegue alguma coisa...*” (p.51); “*... não dá para forçar as coisas, temos que conversar, explicar: é o que eu digo para as pessoas... digo também que tem que ensinar logo a trabalhar e se der, para trabalhar aqui mesmo na Reserva, na rocinha de cada um...*” (p.57); “*se o índio tem direito disso ou daquilo, temos que ficar sabendo e ir reivindicar... e também explicar, de vez em quando, se nós achamos alguma coisa errada, porque quem quer participar não pode ficar só sentado esperando a ajuda, não é?... nós começamos a fazer denúncia de tudo quanto é lado para ver se o pessoal via nosso problema... via e ajudava, porque só ver não adianta...*” (p.67).

Principalmente neste último parágrafo (p.67), o hibridismo chega a seu grau máximo, revelando as duas vozes, do branco e do índio, em menos de sessenta palavras. No início, a voz do branco instala seus valores: ter direitos, ter consciência (“*ficar sabendo*”), ter capacidade de reivindicar, de fazer análise conjuntural (“*se nós achamos alguma coisa errada*”), de participar, de agir (“*não pode ficar só sentado esperando*”); no final, a voz do índio manifesta o sentimento paternalista que alimenta sua relação com o outro, que, apesar de ser comum à classe baixa da cultura branca, constitui, comprovado por Schaden (1974: 61), um traço da cultura Guarani resultante do tipo de educação que recebem. Finalmente, para fechar essa seqüência temporal do contato cultura, tem-se a geração contemporânea, mais exatamente os jovens, a que os dois se referem ao abordar o assunto suicídio. Esse contato contínuo e estreito dos índios com as duas culturas provoca um apagamento de seus próprios valores e uma opacidade dos recortes de seus moldes culturais.

Sendo assim, na idade não adulta, quando a latência de valores se converte na construção da própria identidade, o indivíduo assume desordenadamente valores conflitantes, comprometendo sua identidade com essa ambigüidade. Sem identidade,

que no dicionário consta como “conjunto de caracteres que fazem reconhecer um indivíduo; qualidade de idêntico, igualdade”, estabelece-se uma oposição entre *ser* e não *ser*, sendo *ser* uma representação discursiva de natureza ideológica que não encontra homologação no *viver*, que é a manifestação de *ser*.

Considerando-se que as reações às modalizações dependem da cultura, do espaço e do tempo, entre outros fatores, deve-se reconhecer que a resposta dada ao feixe de estímulos, que o contato constante encerra, possui uma série de nuances que representam diversas combinatórias que particularizam as referidas reações (GREIMAS, 1983: 21). Esses são componentes que fazem tão singular o discurso de Ireño em oposição ao discurso de Albino: enquanto aquele se limita a uma sutil reprodução, Albino comete uma consistente apropriação. Na superfície da enunciação, entretanto, um e outro se apresentam da mesma maneira: é o discurso do branco na fala do índio.

Ireño e Albino nada mais são do que mostras de possibilidades dedutíveis da identidade Guarani. Enquanto Ireño aceita as novas representações oriundas do contato inter-cultural, Albino as assimila de modo a dotar-se de uma capacidade crítica, que o torna capaz de identificar as configurações ideológicas, que precedem toda forma de dominação, de resistência, e até de correntes de influência recíprocas. Assim, enquanto Ireño se instala num perímetro relativamente neutro, Albino opera na *tensividade* das probabilidades, aberto como um paradigma. Essa desigualdade não coloca em situação de desprestígio nem a um, nem a outro, ela simplesmente revela o modo diferente com que cada um opera com a diferença, sem deixar, contudo, de evidenciar a atitude passiva de Ireño (que conduz à neutralidade) e a atitude ativa de Albino (que conduz à complexidade).

O caráter segregativo que as relações assimétricas entre culturas diferentes têm parece ter-se firmado pela dificuldade em reagir de que o grupo pretensamente marginalizado é dotado (LANDOWSKI, 1997: 24). Somente o contato que se prolonga por muito tempo, como esse entre a cultura Guarani e a cultura branca, permite que os valores do dominador vão se disseminando gradativamente, a ponto de passarem de alienígenas a adotados, mesclando-se com os valores que o dominado já tem. Nessa condição, a aceitação, de natureza passiva, é substituída pela assimilação, que requer uma interação por parte do sujeito induzindo-o à reação, que combate não os novos valores, mas a marginalização de seu grupo que sua instauração pressupõe (LANDOWSKI, 1997: 2-3).

Antes de travarem qualquer tipo de contato com outra cultura, os Guarani detinham uma gama de valores de construção coletiva estáveis. O contato inter-cultural desencadeou uma revolução na estrutura dos valores, na medida em que induziu a alteração daquele processo.

Na superfície do discurso paira o drama do confronto entre as culturas, os dois sujeitos polarizados. Componentes como a *memória*, ou o próprio *esquecimento* distinguem um e outro: o lembrar-se é ser a si próprio, esquecer-se é passar a ser o outro. O discurso todo se constrói sobre o outro, existe uma busca constante do índio, o enunciador, em encontrar-se a si mesmo através dessa discursivização. Isso ele demonstra a todo instante, desde os elementos mínimos de sua enunciação: “... o índio era rico...”, “...

índio Kaiowá não tinha cavalo...”, até a macro estrutura. Ele próprio interfere em seu discurso com outro discurso, por meio da duplicidade de vozes, que é a manifestação de uma linguagem ideológica.

Ao enunciar “o índio”, “o Kaiowá”, é o próprio enunciador que preenche esse termo em terceira pessoa. Existe uma alternância contínua entre a primeira e a terceira pessoas, que são empregadas com as mais variadas significações. Inicialmente, nos dois discursos, tanto de Albino quanto de Ireno, para qualificar-se e situar-se como sujeito enunciador, ambos empregam a primeira pessoa: “*Nasci aqui faz 92 anos...*” (Ireno); “*Sim, sou índio dos Kaiowá...*” (Albino). Depois, ao longo do discurso, a terceira pessoa é empregada tanto para conotar um distanciamento alienado, “*... índios estão morrendo... estão se matando... eu não sei dizer por que essa gente faz isso...*” (Ireno), tanto para conotar uma visão globalizante da situação do povo indígena: “*... é por aí que o índio terá futuro...*” (Albino).

O sujeito se constitui o tempo todo na constituição do outro. Ao enunciar: “*...índio Kaiowá não tinha cavalo*”, tem-se a unidade de dois *eus*, pois pode-se interpretar “*... eu não tinha cavalo*” e “*todo e qualquer índio Kaiowá não tinha cavalo*”. O *eu* enunciador, o índio, é um *eu* cindido, dividido, que trabalha o discurso todo com o *eu* projetado, quase uma personagem. As formas e graus de representação do outro no discurso, que não deixam de ser a representação do sujeito, vão circunscrevendo, paulatinamente, os contornos de sua identidade. Essa multiplicidade enunciativa ativa a idéia do interlocutor, enquanto o enunciador funciona como interpretante de seu próprio dizer. Duas vozes oscilam o tempo todo, alternadamente, em seqüências de fragmentos de extensões variáveis de acordo com a posição de seu estatuto na seqüência narrativa. Tal posição permite, ainda, que se identifiquem as fronteiras desses fragmentos, captando a entrada e a saída de uma e outra voz.

Dessa forma, as características de cada voz são nitidamente evidenciadas no contexto, decorrendo, dessas evidências, as inferências semântico-ideológicas no ato enunciativo.

As vozes que a princípio nos parecem implícitas, após a análise tornam-se evidentes por conta de suas marcas particulares: uma outra língua, um outro enfoque ideológico, vocabulário, variantes dentro do outro idioma, um ponto de vista oposto, etc.

Inúmeros pontos específicos dentro do vasto panorama sintático-semântico que o discurso constrói são responsáveis pela detecção dos limites entre as vozes, seus ângulos e parâmetros.

Tais pontos interferem na linearidade da cadeia discursiva de modo a destacarem-se como pontos de evidência de voz. São eles:

- **Uma outra língua:** em alguns momentos, em que Ireno e Albino pontuam suas falas com termos da língua Guarani, produz-se um efeito de propriedade, de identidade e de autoridade em relação à própria voz, ratificando seu caráter identificatório. Que dúvida pode recair sobre a procedência da voz de Ireno quando ele diz: “*Somos filhos de Ñanderú e Ñandesi e Ñanderamoué é nosso protetor... é o protetor da mata... Kaiowá quer dizer filhos da floresta, da madeira, da mata... Kaiowá é a natureza... protegido de*

Ñanderamou... em guarani a gente fala Txe-dja-ri...” (p.39). Além de ser índice da presença da voz do índio, contribuem significativamente para o sentido que Ireño tenta dar: de procedência genuína, de identidade original. Por outro lado, por estar-se abordando a ocorrência de outra língua no discurso, há que se considerar que os pronunciamentos inteiros de Ireño e Albino foram feitos em português, portanto, uma outra língua para o enunciador, o que caracteriza o discurso como aculturado (pelo fato de o índio saber falar português, o que representa um grau de aculturação) e faz com que ele tenha, por esse motivo, a manifestação de duas vozes: a do enunciador, o índio (porque é impossível o enunciador não manifestar sua própria voz), e a do falante do idioma adotado para o pronunciamento, o branco (porque a língua possui marcas de subjetividade) (AUTHIER-REVUZ, 1990: 30).

• **Um outro registro discursivo:** o emprego, por parte do enunciador, de um vocabulário acentuadamente estranho à expectativa do seu universo lingüístico-ideológico indica a inserção de uma outra voz. Quando Albino diz, à p.53, *“A área da Reserva está ficando apertada, a roça vai diminuindo, diminuindo, quase não dão assistência nenhuma ao trabalhador... não é fácil conseguir empréstimo, financiamento... Daí, se num ano a plantação se perder, no outro é difícil de recuperar...”*; ou ainda à p.55: *“O único jeito de continuar morando na Reserva é trabalhando e reivindicando... O índio precisa se esforçar, mas não adianta só isso... tem que ver o pessoal da cidade que quer ajudar, na prefeitura, no estado, e até no governo federal...”* (grifos nossos). As palavras grifadas representam a nítida ressonância da voz do branco, por pertencerem a um universo semântico-ideológico completamente alheio ao universo Kaiowá. Da mesma forma, quando Ireño diz: *“... Não sei por que é que isso acontece... será que não é por causa do fim do mundo?... Cristo disse que o mundo vai acabar no ano 2000... já está quase no fim, não está?...”* (p.48) (grifos nossos), a voz do branco manifesta-se por meio de elementos ideológicos pertencentes à religião católica, índices irrefutáveis de sua presença.

• **Um outro discurso:** a palavra discurso aqui é empregada como identificadora da linha ideológica, que pode ser, por exemplo, progressista, feminista, moralista, etc., ou pode apresentar-se apenas como um discurso claramente diferenciado, porém sem rótulo ou classificação. A fala de Ireño, à p.47, é um exemplo bastante claro da presença da voz do branco por meio de outro discurso: *“... Aqui em casa, nós somos presbiterianos... desde o tempo da Missão minha gente é da igreja... mas é porque quer, ninguém obriga... Rezamos muito e estamos entregues para Jesus, vamos no culto todo domingo... Agora tem outras igrejas por aqui e sou contra igrejas novas dentro da Reserva... mas isso é coisa de cada um: quem quer vai, né?...”*. Ao enfatizar *“porque quer, ninguém obriga”*, Ireño está reproduzindo a estratégia de manipulação de que ele próprio foi alvo, usando-a como procedimento de atenuação. Mais adiante, ao enunciar *“sou contra novas igrejas dentro da Reserva”*, a presença do outro discurso fica bastante evidente, aliás, um discurso conservador, pois se Ireño aderiu à igreja presbiteriana, não é *“contra igrejas novas dentro da Reserva”*.

Albino, também, em vários momentos reproduz um outro discurso: *“A escola é muito importante para a vida do índio de hoje - sempre dei valor para o estudo... antes, aquele prédio*

ali em frente da estradinha era a escola... bem ali, onde agora está o campo de futebol... a professora se chamava Maria Luíza Rodrigues... vinha para a Reserva e voltava para a cidade a cavalo... a cavalo mesmo!... Ela vinha da cidade pelo mato, porque não existiam muitas estradas na aldeia... era boa professora, e quem quisesse aprendia com ela... tinha a classe da primeira, da segunda, até da quinta série... Eu minha mulher e toda a parentada fizemos o primário... Entrava ano saía ano, sempre ela vinha dar aula, foi mesmo uma batalhadora! Até hoje todo o pessoal se lembra dela: foi um exemplo aqui...” (p.45) Dar valor ao estudo (“...sempre dei valor ao estudo”), sacrificar-se para trabalhar (“...vinha para a Reserva e voltava para a cidade a cavalo”), ser tenaz e batalhador (“... Entrava ano saía ano, sempre ela vinha dar aula, foi mesmo uma batalhadora!”) e tomar isso como exemplo (“... foi um exemplo aqui...”) são indícios de valores claramente pertencentes à ideologia de uma sociedade outra, obviamente pertencente à cultura branca e não à cultura Guarani. (AUTHIER-REVUZ, 1990: 30)

• **Outra modalidade de consideração de sentido:** os vocábulos polissêmicos, homônimos ou parônimos dão margem à ocorrência desse caso, assim como o emprego de metáforas. Vale ressaltar, nesse tópico, que sua ocorrência, além de acusar a presença de outra voz por meio de uma palavra e seu sentido, revela a posição ideológica e a representação de mundo do enunciador por meio das elaborações discursivas utilizadas na realização do procedimento. Ireno, ao referir-se ao problema da cadeia entre os índios à p.47, enuncia: “...Eles adotam aqui a bravura do exército...” (grifo nosso). Pelo contexto, nota-se claramente que o sentido pretendido da palavra “bravura” é “impetuosidade”, que ficaria mais bem representado pela palavra “braveza”, troca bastante comum nas ocorrências de outras vozes no discurso, devida à dificuldade do sujeito em selecionar o léxico de um campo que ele não domina totalmente.

• **Discurso direto, discurso indireto:** um discurso alheio é instalado no discurso do enunciador com sua autorização e apresentação. Guardadas as particularidades que os distinguem, tanto um quanto outro são a manifestação da voz do branco tendo como enunciador o índio. Exemplos: à p.43, Ireno narra seu contato com Rondon, misturando as modalidades de discurso direto e indireto, evidenciando, o tempo todo, a voz do general — “...veio junto com seu companheiro, Horta Barbosa... Eles chegaram por aqui e me aconselharam muito... Ireno você é homem bom e honesto; marca a terra dos índios porque governo mandou e isso vai ser bom para vocês todos Kaionvá... essa terra é do índio e só dele!...’ Falaram para a gente guardar a aldeia e fazer tudo para proteger a terra... Rondou falou que devíamos plantar e não deixar os brancos tomarem nossa roça, nossa casa, nossa fazendinha e nossas coisas... Ele disse que o governo tinha garantido as terras da aldeia para nós e que o índio tinha que defendê-la de todos os brancos... falou para a gente não sair daqui de jeito nenhum... não saiam daqui de jeito nenhum, viu?...” (grifos nossos). As partes grifadas representam a presença deliberada e autorizada da voz do branco.

Albino, ao contrário, emprega o mesmo procedimento do discurso indireto, anunciando o enunciador, porém ele próprio se nomeia enunciador do discurso do branco. À p.59, na entrevista de Albino encontra-se exemplo dessa prática: “O pai precisa entender e ensinar a ter responsabilidade também... Não dá para forçar as coisas, temos que conversar, explicar: é o que eu digo para as pessoas... digo também que tem que ensinar logo a

trabalhar e se der, para trabalhar aqui mesmo na Reserva, na rocinha de cada um..." (grifos nossos). As palavras que Albino diz serem suas soam como a voz do branco por possuir uma conotação demasiadamente doutrinária, bastante identificada com o cunho colonizador do discurso do branco (AUTHIER-REVUZ, 1990: 30)

Interessante é notar que nesse tipo de procedimento, o emprego dos discursos direto e indireto, Ireno e Albino assumem posições diferentes, evidentemente devido à diferença de gerações entre eles e suas implicações. Enquanto Ireno cita claramente as palavras do branco, numa postura humilde e relativamente submissa, Albino declara-se o enunciador, dando um tom de autonomia e de um controle quase soberbo sobre sua voz.

Há ainda um procedimento discursivo, a pressuposição da voz do outro, que não indica o discurso do branco, mas a presença do entrevistador. Muitas vezes, principalmente em discursos acentuadamente dialógicos como as entrevistas, a voz do outro se apresenta pressuposta em construções típicas desse procedimento como repetições, interrogações, direcionamento do assunto. Albino aponta a voz do enunciatário em vários momentos: No segundo parágrafo, à p.53, ele introduz com uma interrogação *"As outras casas?... Só tem parentes aqui por perto: tios, primos, primas..."*, o que leva à pressuposição de que o interlocutor fez uma pergunta a respeito das casas próximas à dele.

Da mesma forma, em vários outros parágrafos ele faz a introdução com uma interrogação que repete a pergunta do interlocutor, *"Por que nós temos que plantar?"* (p.59), *"Terena?"* (p.61), *"Os pentecostais?"* (p.66); ou responde com orações portadoras de advérbios de afirmação ou de negação, índices de que são uma resposta: *"Sim, sou índio dos Kaiowá..."* (p.53), *"A família é grande, é sim..."* (p.53), *"Não... para mim não deu para continuar os estudos..."* (p.56), *"Não, não é sempre que quem se mata está bêbado..."* (p.59), *"É, é verdade que tem uma família terena com mais de vinte hectares, mas é para o lado de lá, deles..."* (p.62), *"Funciona... funciona sim!..."* (p.68). Também nesse procedimento Albino se diferencia de Ireno em suas construções discursivas. Albino tem uma postura mais interativa, que instala a voz do branco em seu discurso, que a revela com um tom quase acusatório, de quem procura eximir-se da responsabilidade da condução do assunto e da escolha dos temas. Ireno tem uma postura mais passiva, limitando-se a responder as questões sem deixar transparecer a presença do interlocutor, exceto pela ordem da seqüência em que os temas vão sendo abordados, que é a mesma com que Albino se pronuncia (AUTHIER-REVUZ, 1990 : 31).

A presença da voz do branco no discurso indígena revela, por oposição, sua alteridade e reforça a alteridade do índio. A própria classificação como discurso aculturado atribui a ele duas condições: como discurso do índio e como discurso do índio que contém a voz do branco (discurso aculturado).

Na linearidade do discurso, identificar a manifestação de uma outra voz é delimitar a extensão de sua duração, por meio da oposição que ela estabelece, por suas características, com o restante do enunciado. A somatória de suas ocorrências circunscreve um outro discurso, de formação ideológica distinta, capaz de configurar-se com identidade própria na exterioridade do discurso em que as vozes ocorrem. Por

sua vez, na interioridade desse discurso “invadido”, repousam suas marcas próprias, vibra sua voz única, que definem sua identidade. As fronteiras entre uma voz e outra constituem áreas bastante significativas, uma vez que revelam os lugares de inserção, as brechas semânticas e ideológicas de que o discurso aculturado se constitui e que constituem seus pontos de vulnerabilidade. A dinâmica da discursivização não permite prevenção ou defesa contra o alojamento de vozes, aliás, ela prevê, dada a sua natureza, o jogo constante que o contexto lingüístico e cultural estabelece entre elas.

A alternância das vozes do índio e do branco no discurso aculturado representa a relação entre os sujeitos, imanente de suas diferenças e compatibilidades. Ao mesmo tempo em que a voz do branco se insere no discurso do índio, mesclando-o, ela desponta como elemento exterior, colocado, capaz de distanciar-se.

O discurso aculturado é capaz de representar dois estatutos de realidades diferentes. É evidente que essa representação não é fruto de relações simples, pois assimilações e projeções se entrecruzam, interditas, eventualmente, pela resistência do sujeito, por sua interferência pessoal como enunciador, o que explica os diferentes graus de hibridismo entre os discursos de Ireno e de Albino.

“A presença do Outro emerge no discurso, com efeito, precisamente nos pontos em que se insiste em quebrar a continuidade, a homogeneidade fazendo vacilar o domínio do sujeito; voltando o peso permanente do Outro localmente designado; convertendo a ameaça do Outro — não dizível — no jogo reparador do ‘narcisismo das pequenas diferenças’ ditas, opera-se um retorno à segurança, um reforço do domínio do sujeito, da autonomia do discurso, mesmo em situações que lhes escapam.” (AUTHIER-REVUZ, 1990: 33)

As brechas não são as únicas responsáveis pela tangibilidade do discurso, afinal elas se abrem às estocadas da outra voz. Os ideários das duas realidades que se fundem na representação travam um combate solidário que resulta em um sincretismo de valores. Por mais inteiro, porém, que o discurso possa aparentar ser, ainda com as brechas preenchidas, paira a imagem dos recortes alinhavados pelo fio invisível da adaptação.

REFERÊNCIAS

- AUTHIER-REVUZ, J. **Cadernos de Estudos Lingüísticos 19**. Campinas: Editora da Unicamp, jul./dez. 1990, p. 25-42.
- BOM MEIHY, J.C. **Canto de morte kaiowá**. São Paulo: Edições Loyola, 1991.
- FERREIRA NETO, W. **Arguição do Relatório de qualificação**. 1997 (datilografado).
- GREIMAS, A. J. (1983) **Du Sens II. Essais sémiotiques**. Paris, Seuil.
- LANDOWSKI, Eric. **Présences de l'autre**. Paris, P.U.F., 1997.
- SCHADEN, E. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1954.