

A IDENTIDADE EM SITUAÇÃO DE CONTATO INTERCULTURAL

Rita de Cássia Pacheco Limberti*

“Melhor jeito que achei para me reconhecer
foi fazendo o contrário.”

(Manoel de Barros)

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: entidade; alteridade; transculturalidade; semiótica; representação.

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 et de discours. L'objectif 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 cle: identité; alterité; transculturalité; sémiotique; représentation.

* Doutora em Linguística e Semiótica. Professora na UFGD.

CONSIDERAÇÕES SEMÂNTICAS

Identidade - [Do lat. escolástico *identitate*] s.f. 1. Qualidade de idêntico: *Há entre as concepções dos dois perfeita identidade*. 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 identificar duas pessoas*. 2. Determinar a identidade (2) de: *Tentava-se identificar os acidentados*. 3. Fazer de (várias coisas) uma só: *Um raciocínio rigoroso não pode identificar categorias diferentes*. T.d.e.i. 4. Tornar idênticos: *Sua atuação o identifica 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 será abordada, 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.

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, se lida 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 conotações pejorativas.

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, p.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, que 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 falar de relações, do mesmo modo que não se pode falar de relações sem 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, um 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, p. 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 dispar, em que a própria condição privilegiada cultua e alimenta, de um 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 opoente.

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 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. Existe um padrão, como uma caricatura, cristali-

zado 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, p. 1).

OS MODOS DE MANIFESTAÇÃO

Os modos de manifestação da identidade ou da alteridade do sujeito se acoplam à sua própria forma de manifestação. No que diz respeito à manifestação da alteridade, apresenta-se uma opacidade das marcas tanto discursivas quanto ideológicas do próprio sujeito, resultado de uma rejeição inconsciente a seu modo de produzir o sentido, em benefício de uma apropriação do discurso do outro, dentro do qual sua própria forma de representação revela sua alteridade. Por ser inconsciente, essa transposição do sujeito para o discurso do outro ocorre de maneira imperceptível, de modo a provocar-lhe a sensação de propriedade, não de apropriação. Esse modo de manifestação, esse mecanismo de apropriação inconsciente é essencialmente ideológico.

É importante enfatizar, contudo, que em se tratando de interação entre sujeitos de culturas diferentes, conseqüentemente de línguas e ideologias diferentes, esse procedimento de apropriação, mais do que inevitável, é necessário à realização dessa interação (BAKHTIN, 1986, p. 31).

Na manifestação da identidade, não ocorre uma substituição inconsciente de discursos, mas sim uma “seleção”, no interior do próprio discurso, do que vai ser dito e como vai ser dito. Tais “escolhas” são reveladoras, pois, tanto as formas discursivas eleitas quanto as excluídas são as marcas de sua subjetividade e, conseqüentemente, de sua identidade. Essas marcas são combinatórias de “escolhas” feitas pelo sujeito social que revelam seu modo de representar a realidade, a qual, da mesma forma, ele conforma de maneira própria e individual. Assim se delineia a identidade: pelo conjunto de características discursivas próprias, que formam um conjunto de “escolhas” que significa tanto quanto o que se enuncia.

O trato com a linguagem revela, além da identidade ou da alteridade do sujeito, todo o percurso de sua construção da realidade e os determinantes das escolhas de suas construções discursivas.

Existe um processo espelhado na produção do discurso, pois o sujeito é, ao mesmo tempo, produtor e coisa produzida. E o sujeito refletido não paira sobre tudo isso como algo absoluto: ele está arraigado completamente no interior de sua cultura, de sua formação ideológica.

Tudo isso gera uma latência entre os dois modos de manifestação do sujeito, criando um campo de *tensividade* entre eles e regulando sua realização, de modo que ela não se polarize unilateralmente nem no “sujeito sujeito” (senhor) do discurso, nem no “sujeito sujeito” (à mercê) do discurso.

O grande perigo de considerar-se apenas um dos pólos como realização preponderante é a perda que essa unilateralidade pressupõe. A idéia centrada no sujeito

produtor (senhor) do discurso potencializa sua condição, excluindo de seu discurso outros elementos constitutivos da significação, que estão na exterioridade. O foco no sujeito produzido (assujeitado) pelo discurso, por sua vez, negligencia sua inventividade.

Parece-me que estas noções estão **de fato**, necessariamente ancoradas no exterior da lingüística trazendo - de modo ingênuo ou teórico - concepções do sujeito e de sua relação com a linguagem; e que é inadequado para a lingüística não **explicitar** sua relação com este exterior, pois quaisquer que sejam as precauções tomadas para delimitar um campo autonomamente lingüístico, num domínio como o da enunciação, o exterior inevitavelmente retorna implicitamente ao interior da descrição e isto sob a forma “natural” de reprodução, na análise, das evidências vivenciadas pelos sujeitos falantes quanto a sua atividade de linguagem. (AUTHIER-REVUZ, 1990, p. 25).

Essa polarização em apenas dois pontos extremos ignora a existência de um sujeito multifacetado, esférico, digerido e alimentado pelo discurso, inserido dinamicamente em um contexto social, preenchendo uma multiplicidade de papéis hierarquizados.

Essa reversibilidade do sujeito não precisa, necessariamente, constituir-se no trânsito entre os sujeitos, mas pelo menos na existência virtual do outro para que se engendre a possibilidade desse trânsito. O discurso não pode realizar-se sem essa condição.

Nessa condição dinâmica de translação, a identidade se mostra como em um desenho tridimensional: cada perspectiva que o olho assume, enxerga uma imagem; analogamente, a cada segmento dessa trajetória que o sujeito ocupa, refaz-se a imagem de sua identidade. Os segmentos não são estanques, não há uma linha divisória entre eles, nem eles possuem dimensão definida. Essa imprecisão impede que se divise o limite entre o sujeito e o outro, ao mesmo tempo em que possibilita que, dado o posicionamento do sujeito na trajetória, ele possa preencher vários papéis, na medida em que pode abranger, de uma só vez, mais de um segmento. Sob essa perspectiva, pode-se inferir que os sujeitos estão contidos uns nos outros, que eles podem ser um e outro ao mesmo tempo.

Desconsiderar o valor da propriedade reversível do sujeito é engessar sua posição no *eu* ou no *outro*, absolutamente. É esse o risco que se corre ao sondar a identidade do sujeito ou que ele mesmo corre ao tentar mostrá-la e definir-se, centrando-se em uma posição absoluta que pode conter mais lacunas do que as teria, preenchidas, em posição de reversibilidade. Porque há momentos em que se é o outro para ser mais completamente a si mesmo, porque o *eu* é essa coisa globalizante, porosa, aberta.

Parece existir até certa incoerência nas considerações anteriores, mas esta parece ser uma decorrência da própria condição existencial do sujeito.

Discurso e sujeito se interpenetram numa relação de dependência mútua, fazendo com que a concepção de sujeito se expanda, descentralizando seu foco numa realização única, para abranger e considerar todas as formas de realização em possibilidade. A posição cambiante do sujeito do discurso indígena, objeto de nossa análise, e a existência de duas vozes em alternância levam-nos a essa reflexão e a deprender essas considerações.

O discurso revela o ponto de vista do enunciador em relação a um determinado tema. Ao mesmo tempo, contudo, é capaz de apontar a presença de um outro ponto de vista em sua própria enunciação, ou seja, um sujeito detendo um discurso que não é o dele. A idéia bakhtiniana a respeito do caráter dialógico da linguagem pode explicar essas manifestações discursivas. Um sujeito enunciador, ao instituir-se como *eu*, estabelece, mediante sua posição em seu contexto lingüístico, político e social, um parâmetro de possibilidades de realização, que por sua vez delimita o tipo de construção discursiva com que ele pode operar. O que se situa fora dessas balizas caracteriza-se como discurso “*do outro*”. Quer seja pelas escolhas sintagmáticas e semânticas, quer seja pela abordagem paradigmática do tema, pode-se notar nitidamente a modalidade da relação sujeito-discurso.

Toda a essência da apreensão apreciativa de enunciação de outrem, tudo o que pode ser ideologicamente significativo tem sua expressão no discurso interior. Aquele que aprende a enunciação de outrem não é um ser mudo, privado da palavra, mas ao contrário um ser cheio de palavras interiores. Toda a sua atividade mental, o que se pode chamar o ‘fundo perceptivo’, é mediatizado para ele pelo discurso interior e é por aí que se opera a junção com o discurso apreendido do exterior. A palavra vai à palavra. (BAKHTIN, 1986, p. 147).

O SUJEITO E AS CIRCUNSTÂNCIAS

O aspecto dinâmico da relação *sujeito – discurso – o outro* tende a cristalizar as posições polarizadas com certa rigidez, mascarando a condição de existência circunstancial, que cada um desses elementos tem.

Em se focalizando especialmente a identidade, a fixação das posições e da forma de existência do *sujeito*, do *discurso* e do *outro* apresenta uma rigidez maior porque existe uma idéia de imutabilidade implícita no conceito de identidade, principalmente em se tratando da identidade do índio.

Muitas vezes a fala do índio enfoca particularmente o *eu*, muitas vezes colocado em 3ª pessoa, o que conota o estranhamento inerente ao exercício da subjetividade. Em situações de enunciação, ocorre de o sujeito passar durante todo o tempo entre a 1ª e a 3ª pessoas para falar de si mesmo. Vários caminhos poderiam proporcionar uma abordagem bastante interessante sobre a questão, como o da psicanálise, o da antropologia, o da sociologia, ou o da história, entretanto elegemos a teoria semiótica

como o farol do que se poderia chamar de “a captura desse sujeito camaleônico” (LANDOWSKI, 1997, p. 8).

Entenda-se por isso a circunscrição de um ambiente teórico com a intenção de, ao mesmo tempo, controlar a interpretação dos dados e dilatar a abrangência dessa interpretação, posto ser a Semiótica capaz de trilhar todos os outros caminhos teóricos citados sem sair de seu campo de atuação: a significação.

O ponto de partida desta análise é apontado pela existência de um sujeito (índio) cuja produção discursiva é exposta a um *outro* outro (branco), que se opõe a ele para defini-lo como índio, ao mesmo tempo em que desencadeia um processo de anulação de sua condição existencial de *ser* índio. Esse processo pauta-se pelas alterações provocadas no conjunto de características próprias do modo de *ser* do índio, a que se chama identidade.

O ponto crucial desse processo parece ser a transcodificação idiomática que seu discurso sofre, refletindo nas demais alterações em cascata, partindo da visão de mundo e da construção da realidade que a linguagem proporciona a partir de um código lingüístico.

Há, ainda, outros pontos. O primeiro ponto a ser considerado é a refração que a visão da realidade sofre com a mudança de idioma e com o próprio contato intercultural. Ao enunciar-se, expor sua situação, o índio aponta os passos do processo aculturativo e seus autores. Sob o ponto de vista lingüístico, enunciar-se a si mesmo é a oportunidade de construir-se como sujeito e de compor sua própria identidade, a despeito de causar, no próprio sujeito, algum estranhamento. Homologar ou rejeitar esse sujeito que se configura externamente pelo ato enunciativo é uma forma de tecer, implicitamente, uma alusão à autoria desse processo, bem como de legitimar sua existência. Enunciar-se é ainda uma alternativa de “des-repressão”, porque o “calar-se” é uma forma de ser oprimido.

A discursivização que o índio faz do processo aculturativo, organizado cronologicamente e disposto passo a passo na enunciação, é a oportunidade de o sujeito mostrar-se a si mesmo e, independentemente de reconhecer-se ou estranhar-se, demarcando esse processo e visualizando-o com o distanciamento necessário à focalização de seus danos e da necessidade de denúncia.

O segundo ponto a ser considerado é a posição da identidade em xeque mediante a exposição constante ao processo aculturativo. O distanciamento que o ato de falar proporciona, além de permitir que a identidade seja avaliada pelo próprio sujeito, oferece a ele a oportunidade de detectar as relações avariadas, dando maior mobilidade a seu ponto de vista, condição única, segundo esta abordagem, para a busca do restabelecimento da ordem na própria relação. O ato do enunciador, de colocar-se no discurso, é uma auto-referencialização. Na discursivização, o *eu* é um produto de si mesmo e assume essa autoria. O exercício da enunciação pode revelar os mecanismos alienantes do processo aculturativo.

O terceiro ponto a ser considerado é a exposição a que as condições de produção e o interesse da opinião pública expõem o enunciador. Leia-se condições de produção

como sendo a relação ideológica contida na relação face a face entre elementos de culturas diferentes. Quando estes se comunicam, não é o sujeito individual que fala, mas o sujeito portador de uma voz coletiva. Leia-se opinião pública como sendo o conjunto de sujeitos da outra cultura, mais os sujeitos da própria cultura, que desempenham o controle sobre a atuação dialógica do sujeito enunciativo.

O 'dialogismo' do círculo de Bakhtin, como se sabe, não tem como preocupação central o diálogo face a face, mas constitui, através de uma reflexão multiforme, semiótica e literária, uma teoria da **dialogização interna do discurso**. As palavras são, sempre e inevitavelmente, 'as palavras dos outros': esta intuição atravessa as análises do plurilingüismo e dos jogos de fronteiras constitutivas dos 'falares sociais', das formas lingüísticas e discursivas do hibridismo, da bivalocidade que permitem a representação no discurso do discurso do outro [...]. (AUTHIER-REVUZ, 1990, p. 27).

A enumeração desses pontos leva à inferência de que o sujeito constitui-se como seu próprio objeto, que ele parte de si em direção a si mesmo por um caminho sem retorno, porque muitas vezes ele se encontra no *outro*.

É o sujeito em busca de sua complementação, que na verdade nunca chega a termo.

O MOSAICO IDEOLÓGICO

Em todos os pontos abordados, existe a ênfase do *eu* por parte do sujeito. Quer em 1ª pessoa, quer em 3ª pessoa, seja centrado no *eu* ou no *outro*, o que o sujeito faz o tempo todo é discursivizar-se, buscando compor-se. O discurso passa a ser o próprio sujeito, anulando-se as fronteiras entre o "quem" diz e "o que é dito".

Em uma macro-narrativa, pequenos episódios não sendo narrados como se fossem peças de um mosaico, cuja representação dá a medida da significação de cada uma delas. Há uma releitura dos pequenos atos cotidianos, que isoladamente não teriam o mesmo sentido. A relação de umas peças com as outras e de cada uma com o todo estabelece esse sentido. Cada ato contido na formação discursiva se reveste de uma significação ideológica porque é narrado e, assim, compõe a identidade.

Muitas vezes, a legitimidade desses atos, enquanto indícios de identidade, é questionada. Entretanto, como o mosaico (discurso) é visto como um bloco único, é tomado como um todo significativo. O que emerge dele como uma dissidência da significação são as duas vozes em alternância, que, como uma chave, vão estabelecendo escalas de sentido. Todas as nuances de conotações que vão se acumulando em camadas dão origem a outra formação multifacetada, o discurso aculturado, que é o discurso em que duas vozes, provenientes de culturas distintas, mesclam-se. Essa é a questão mais importante: o discurso aculturado é um discurso com duas vozes.

A identificação da manifestação da outra voz se faz basicamente de duas maneiras: por meio de pontos fragmentários de constituição diferente na regularidade da seqüência discursiva e por meio da alteridade a que esses pontos aludem. As características formadoras dessa alteridade apresentam-se mais ou menos precisas, de acordo com o campo temático e o contexto lingüístico em que se encontram inseridas. Por outro lado, todo o restante da seqüência enunciativa que não apresenta essas características de alteridade considera-se, por oposição, como sendo a voz própria do sujeito da enunciação. A proporção em que uma e outra voz se manifesta varia em relação aos fatores temáticos e lingüísticos, ressaltando-se, no discurso indígena, a situação de enunciação em uma outra língua, o que potencializa a capacidade de inserção da outra voz, se não invertendo, pelo menos alterando a proporção direta entre a voz do índio, do próprio sujeito, em relação ao predomínio de presença no discurso e a voz do outro, do branco, em relação à menor incidência durante a enunciação.

A presença de outra voz no discurso é bastante sutil, posto não apresentar marcas externas de qualquer ordem, exceto se fosse discurso direto ou indireto. Por apresentar-se assim, tão implicitamente, a detecção da outra voz fica por conta da interpretação, da apreensão do sentido produzido de modo diferente, da elaboração operada para produzi-lo e do ambiente ideológico a que ele pertence (AUTHIER-REVUZ, 1990, p. 32).

Outras observações interessantes podem-se depreender dessas ocorrências.

Existe uma transposição de pessoas para traduzir cada uma delas: a 1ª pessoa pode ser colocada para falar da 3ª, do mesmo modo que a 3ª pode estar representando a 1ª, ou ainda, a 1ª pessoa referindo-se francamente a si mesma. Dependendo do efeito de sentido a ser criado, o discurso veicula essas combinações sem que fique claro qual delas está sendo privilegiada.

A identidade pode, porém, ser vista sob uma outra perspectiva. Antes de conhecer o “homem branco”, o índio não se sabia índio, não se percebia como índio. Somente a partir do momento em que o conheceu estabeleceu-se uma relação de oposição, fazendo com que suas características passassem a significar características e o conjunto delas passasse a conformar sua identidade. A identidade do índio o é por oposição à identidade do branco. E antes, o que era? Todo o sentido da vida anterior ao contato com o branco é dado pela oposição que o contato cultural estabelece. Os conceitos de quantidade e de posse de terra, de liberdade, de mobilidade, foram todos formados a partir das modificações que as coisas sofreram, fazendo-as parecer, antes de diferentes, as coisas que são (ou eram). Sendo assim, o sujeito, para saber-se, precisa saber o *outro*.

Investigar o sujeito é, portanto, investigá-lo no interior das circunstâncias. Investigar sua identidade é investigar as circunstâncias em seu interior.

REFERÊNCIAS

AUTHIER-REVUZ, J. *Cadernos de Estudos Lingüísticos* 19, Campinas: Unicamp, p. 25-42, jul./dez. 1990.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1986.

LANDOWSKI, Eric. *Présences de l'autre*. Paris: P.U.F., 1997.