

**JANDERCY PENHA DA SILVA CARVALHO
(JANDA)**

**O DISCURSO INDÍGENA SOBRE AS
QUESTÕES AMBIENTAIS**

**TRÊS LAGOAS - MS
2013**

JANDERCY PENHA DA SILVA CARVALHO

**O DISCURSO INDÍGENA SOBRE AS
QUESTÕES AMBIENTAIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras (Área de Concentração: Estudos Literários ou Estudos Linguísticos) do Campus de Três Lagoas da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS, como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Claudete Cameschi de Souza

**TRÊS LAGOAS – MS
2013**

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Claudete Cameschi de Souza - Presidente

Prof.^a Dr.^a Vânia Maria Lescano Guerra –Membro Titular

Prof. Dr.Flavio Roberto Gomes Benites – Membro Titular

**TRÊS LAGOAS – MS
2013**

AGRADECIMENTOS

Ao povo Kinikinau da Aldeia São João, com ênfase nos professores Inácio Roberto e João Moreira Anastácio que aceitaram ser entrevistados por quatro vezes, gentilmente cooperando com a minha pesquisa;

À FUNAI – Fundação Nacional do Índio - e ao Cacique Cipriano Mendes por permitirem a nossa entrada na Aldeia, e a cedência de uma residência para abrigo da pesquisadora;

Ao Programa de Pós-Graduação em Letras da UFMS – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Três Lagoas;

À Coordenação e Secretaria do PPGLETRAS/UFMS/CPTL, com carinho ao Claudionor e a Camila pelo sempre cordial atendimento;

Aos professores das disciplinas Didática I; Didática II; Etnomatemática, Território e Cultura e Educação Ambiental, do curso de Licenciatura Intercultural Indígena “Povos do Pantanal”, professores: AldrinCleyde da Cunha, Claudete Cameschi de Souza e Paulo Baltazar por permitirem a presença da pesquisadora em sala de aula durante o desenvolvimento interdisciplinar dessas disciplinas;

À minha orientadora Prof.^a Dr.^a Claudete Cameschi de Souza pela delicadeza do incentivo e compreensão por minhas limitações. Toda forma de agradecimento que eu conseguir fazer, será demasiado pequena para expressar a minha gratidão.

Aos amigos Diego, Thaís, Dani, Prof. Audrin pelo carinho e recepção no Laboratório de Estudos Interculturais Indígenas “Povos do Pantanal” – UFMS – Aquidauana.

À CAPES, pelo apoio financeiro à pesquisa concedendo bolsa de estudo entre os meses de abril/2011 e fevereiro/2013.

Ao “cantinho especial” na biblioteca e às funcionárias.

Aos colegas de turma, Wellington, Katia, Patrícia, Margarida, Laís, Thiago, Bruno, André, Willian, Sandra. Em especial à Maria Francisca pela amizade e companheirismo;

Aos professores Claudete Cameschi, Vânia Maria Lescano Guerra, Onilda Nincao, Vanessa Burgo, Edson Rosa, Eduardo Penhavel, Wagner Corsino com os quais tive a oportunidade de conviver por um tempo, adquirindo conhecimentos e aprendizagem com os quais foi possível começar e terminar a minha “escrita”.

À banca de qualificação: Professoras Vânia e Celina. Suas contribuições foram muito importantes para o fechamento do meu trabalho.

À minha mãe Edite por todo o seu amor a mim dedicado e pelos ensinamentos de tolerância;

Meus irmãos Juá, Edson e Valmir pelo carinho e apoio sempre, sempre.

Ao “Gordo Meu”, companheiro e luz do meu sorriso. Sua frase por vezes repetida “só termina quem começa”, me fez caminhar, persistir e chegar.

Aos amigos pela compreensão à minha ausência;

A Deus por todas as frases de início, meio e fim.

Ao “Gordo Meu”, companheiro e luz do meu sorriso. Sua frase por vezes repetida “só termina quem começa”, me fez caminhar, persistir e chegar.

RESUMO

Resultante de pesquisa de caráter exploratório e empírico, a partir de uma proposta transdisciplinar e do método arqueogenealógico de Foucault, essa dissertação tem como objetivo geral estudar o processo identitário do indígena e sua relação com o meio ambiente por meio do discurso do povo Kinikinau, tendo como aporte teórico a Análise do Discurso de linha francesa. Como objetivo específico elegeu-se encontrar, com base em regularidades enunciativas e dispersões do discurso, as diferentes formações discursivas, os interdiscursos e os efeitos de sentido possíveis que perpassam a memória discursiva dos Kinikinau e as representações de terra = mãe/provedora e terra = nação/origem nos discursos dos sujeitos Kinikinau, via materialidade linguística. Para alcançar tais objetivos realizaram-se três visitas à Aldeia São João com o intuito de nos aproximarmos dos sujeitos e conquistar a “confiança”. Nessas visitas, por meio de conversas informais, coletamos dados referentes à história do povo que foram registrados em “Diário de Campo”. Após a familiarização dos sujeitos, realizamos entrevistas com dois professores Kinikinau, em forma de narrativa, que constituem o *corpus* dessa pesquisa. A pesquisa foi desenvolvida na Aldeia São João, município de Porto Murtinho-MS, a 70Km aproximadamente do município de Bonito-MS, em terras Kadiwéu. Nessa aldeia está reunido o maior número de Kinikinau, dividindo o espaço com Kadiwéu, “os donos da terra”, e com alguns Terena. A análise dos dados pautou-se, em especial no pensamento de Pêcheux (1988), Foucault (1970, 1971, 2008), Authier-Revuz (1990), Coracini (2007,2011), Hall (1996), Bhabha (1998), Bauman (2006) e Castells (2005). A dissertação foi organizada em três capítulos. O primeiro é dedicado ao referencial teórico advindo da Análise do Discurso de linha francesa e dos Estudos Culturais, com acréscimo de considerações sobre a legislação ambientalista. O segundo apresenta a trajetória histórica do povo e dos sujeitos Kinikinau com o objetivo de refletir sobre as condições de produção dos discursos analisados. No terceiro e último capítulo encontram-se a análise e interpretação dos dados coletados. Para análise e interpretação, partimos da hipótese de pesquisa de que a constituição identitária do indígena Kinikinau - em meio a um processo de constantes transformações sociais - é formada por meio de um discurso de resistência, uma reação contra os efeitos da globalização e dos projetos de desenvolvimento priorizados pelo Estado recorrendo, sobretudo, aos antecedentes históricos que formam a base de sua cultura no que concerne ao convívio harmonioso com a natureza. Constatou-se, nos recortes analisados, que, em decorrência das inúmeras transformações nas estruturas econômicas e políticas, os povos indígenas tem sua cultura afetada pelos modos de vida do branco e, portanto, (re) significam suas práticas, crenças e necessidades na contemporaneidade situando-se no entre lugar conflituoso que, de um lado, os coloca frente a frente com os valores da sociedade hegemônica e, de outro lado, o mantém em uma relação de dependência e integração com a natureza, com os valores culturais de seu grupo.

Palavras-chave: Indígenas, Meio Ambiente, Discurso.

ABSTRACT

Resulting of a research of exploratory and empirical character, from a transdisciplinary proposal and Foucault's arqueogenealogical method, this dissertation has as general goal to study the indian's identity process and its relationship with the environment through Kinikinau's speech, having as theoretical contribution the Discourse Analysis of French line. As specific goal elected to find, based in enunciative regularities and discourse dispersions, the different discursive formations, the interspeeches and the effects of possible sense that pervade the Kinikinau's discursive memory the representation of land = mother/provide and land = nation/origin in the Kinikinau's discourse, through linguistic materiality. To reach such goals three visits were made to Aldeia São João with the objective to come near people and take "confidence". In these visits, through informal conversations, we collected data relative to the history of the people that were registered in "Field Diary". After the familiarizations of the people, we interviewed two Kinikinau teachers, in narrative form, that constitute this research *corpus*. The research was developed in the Aldeia São João, district of Porto Murtinho, about 70 km away from Bonito – MS, in Kadiwéu's land. In this aldeia is the biggest number of Kinikinau, sharing space with Kadiwéu, "the owner of the land", and some Terena Indians. The data analysis was based, specially in Pêcheux's thought (1988), Foucault (1970, 1971, 2008), Authier-Revuz (1990), Coracini (2007,2011), Hall (1996), Bhabha (1998), Bauman (2006) e Castells (2005). The dissertation was organized in three chapters. The first one is dedicated to the theoretical referential from the Discourse Analysis of the French line and from the Cultural Studies, with considerations added about the environmentalist law. The second one presents the historical way of Kinikinau people with the objective to reflect about the production conditions of the analyzed discourses. In the third and last chapter are the analysis and interpretation of the collected data. To analysis and interpretation we started from the research hypothesis that the indentity constitution of Kinikinau indian – among a process of constant social transformation – is formed through a resistance, a reaction against the globalization effects and the development projects prioritized by the State evoking, mainly, to the historical antecedents that form the basis of their culture in what concerns to the harmonious familiarity with nature. It was found in the analyzed snips that due to the numerous transformations in the economical and political structures, the indian people have had their culture affected by the White people's way of life therefore mean their practices, beliefs and necessities in the contemporaneity positioning between quarrelsome place, that from one side, put them in front of with the hegemonic society values and by the other hand, keep them in a depending and integration relation with nature, with the cultural values of their group.

Keywords: Indians, Environment, Discourse

LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Mapa do estado de Mato Grosso do Sul com destaque para os municípios de Porto Murtinho e Bonito.....	42
Figura 02: Vista central (interna) da Aldeia São João	43
Figura 03: Mapa da Aldeia São João.....	44
Figura 04: Maquete da Aldeia São João.....	45
Figura 05: Mapa populacional indígena (IBGE).....	46
Figura 06: População indígena e distribuição percentual-Censo 2010.....	47
Figura 07: População indígena – 15 etnias com maior número de indígenas.....	48
Figura 08: Igreja Evangélica da Aldeia São João.....	49
Figura 09: Casa do Apicultor da Aldeia São João.....	49
Figura 10: Escola Municipal Koinukunoen.....	50
Figura 11: Posto da Funai.....	50
Figura 12: Padaria.....	51
Figura 13: Posto de Saúde-FUNASA.....	51
Figura 14: Casa rebocada com barro.....	52
Figura 15: Casa construída com recurso do Governo.....	52
Figura 16: Casa de Madeira.....	53

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AD – Análise do Discurso

CPTL – Centro Pedagógico de Três Lagoas

FD – Formações Discursivas

FI – Formações Ideológicas

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

FUNASA –Fundação Nacional de Saúde

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

MT – Mato Grosso

MS – Mato Grosso do Sul

ONGS – Organizações Não Governamentais

ONU – Organização das Nações Unidas

PNMA – Política Nacional do Meio Ambiente

PNUMA – Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente

R – Recorte

S1 – Sujeito 1

S2 – Sujeito 2

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

UFMS – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

LISTA DE ANEXOS

Anexo A: Memorial Descritivo.....	118
Anexo B: Transcrição da entrevista com o Prof.º Inácio Roberto	123
Prof.º João Moreira	128

**Anexo C: Autorização de uso e divulgação das transcrições das entrevistas pelos
sujeitos: Prof.º Inácio Roberto137**

Prof.º João Moreira.....138

**Anexo D: Galeria de fotos da Aldeia São João e seus habitantes, dos momentos de
pesquisa e da natureza exuberante do local.....139**

SUMÁRIO

Introdução.....14

CAPÍTULO I – “PALAVRA EM MOVIMENTO”	22
1.1 Análise do discurso: a constituição de uma disciplina e suas concepções.....	22
1.2 Representações, subjetividade e processo identitário.....	30
 CAPÍTULO II	41
2.1 O DISCURSO AMBIENTALISTA E OS KINIKINAU NA/PELA HISTÓRIA: trajetória do povo e as condições de produção dos discursos dos sujeitos.....	41
2.2 O campo de pesquisa e os sujeitos.....	43
2.3 O discurso ambientalista na sociedade	57
2.3.1 Povos indígenas no discurso oficial: localizando as questões	60
2.3.2 Os recursos naturais em terras indígenas: aspectos jurídicos	62
2.3.3 A exploração dos recursos naturais nas terras indígenas: dispositivos infraconstitucionais	64
2.4 O contexto histórico-social do Kinikinau.....	68
 CAPÍTULO III – O DISCURSO DOS KINIKINAU E SUAS RELAÇÕES COM A NATUREZA.....	77
3.1 Representações sobre Terra-Mãe no discurso dos Kinikinau.....	78
3.2 Representações sobre Terra-Nação no discurso dos Kinikinau.....	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS	108
REFERÊNCIAS.....	112
ANEXO A - MEMORIAL DESCRITIVO	118
ANEXO B – ENTREVISTAS: Prof.º Inácio roberto	123
Prof.º João Moreira	128

**ANEXOC: Autorização de uso e divulgação das transcrições das entrevistas pelos
sujeitos: Prof.º Inácio Roberto137**

Prof.º João Moreira.....138

**ANEXO D: Galeria de fotos da Aldeia São João e seus habitantes, dos momentos
de pesquisa e da natureza exuberante do local.....139**

Introdução

Dentre as grandes problemáticas que assombram o mundo contemporâneo, a questão ambiental tem sido um tema recorrente no cenário mundial, sobretudo, considerando o impacto causado pelas transformações sociais e econômicas sobre os valores culturais e as instituições da sociedade. Grandes problemas ambientais como o desmatamento, as queimadas, a degradação do meio ambiente ainda persistem já que a

solução para essas questões exige uma transformação não só nos meios de produção e consumo, mas de nossa própria organização social.

As questões ambientais geram, na sociedade, a produção de conhecimentos sobre a educação ambiental, criando uma expectativa necessária em torno de práticas sociais que se colocam em oposição à degradação permanente do meio ambiente e do seu ecossistema. Nesse sentido, sob a ótica do ambientalismo, deve-se observar as inter-relações do meio natural com o social de modo a priorizar o desenvolvimento sustentável, a emergência de novos atores sociais, suas formas de organização social, com ênfase na sustentabilidade socioambiental na tentativa de corrigir formas destrutivas da relação do homem com o ambiente natural.

Loureiro (2008) adverte que as causas da degradação ambiental e da crise na relação sociedade-natureza não surgiram ou são condicionadas apenas por fatores conjunturais e do instinto perverso da humanidade. A degradação não é consequência apenas do uso indevido dos recursos naturais, mas, sim, de um conjunto de variáveis interconectas. Hoje (2012), o discurso sobre questões ambientais tem ganhado destaque na sociedade em virtude dos inúmeros problemas causados pelas formas destrutivas da relação do homem com a natureza. A transformação social do mundo contemporâneo, marcada pela globalização e pelo consumismo desenfreado de bens e serviços tem repercutido diretamente sobre o modo como o homem vive, como se organiza e ordena o mundo à sua volta.

Em meio a essa nova forma de organização social é que, segundo Loureiro (2008), surge a problemática ambiental como um dos efeitos mais dramáticos do processo de globalização. Consideram-se, aqui, concepções divergentes no que tange à questão ambiental, que sinalizam lados opostos da sociedade hegemônica. Sob a ótica do capitalismo, ela visa ao crescimento econômico, porém, as comunidades indígenas, por necessitarem dos recursos naturais para sua sobrevivência, agiam “no limite da capacidade produtiva do meio ambiente” (e agem), mas não como no passado, já que hoje são poucos aqueles que plantam. Os produtos industrializados chegaram às comunidades indígenas, inclusive “pelas mãos” do governo, como, por exemplo, as cestas básicas, o que, por sua vez, gera o acúmulo de lixo (sacos plásticos, sacolas, garrafas pet, vidros, entre outros) no meio ambiente e à margem dos rios.

Os conflitos gerados por essa nova configuração social são decorrentes de uma visão de desenvolvimento alicerçado no crescimento econômico em detrimento dos

ecossistemas, da cultura e dos valores dos povos indígenas. Em uma sociedade que tem como prioridade o desenvolvimento econômico e o progresso, as minorias étnicas são afetadas diretamente em seus direitos mais fundamentais no que concerne à cultura, ao meio ambiente e ao próprio espaço onde vivem. Considerando essa nova realidade das populações indígenas que se encontram localizadas no bojo de mudanças rápidas e constantes nas esferas econômicas, políticas e sociais elenca-se, nesta pesquisa, como objetivo geral estudar o processo identitário do indígena e sua relação com o meio ambiente por meio do discurso do Kinikinau tendo como aporte teórico a Análise de Discurso de linha francesa.

Para tanto, tem-se como objetivo específico encontrar, com base em regularidades enunciativas e dispersões do discurso, as diferentes formações discursivas, os interdiscursos e os efeitos de sentido possíveis que perpassam a memória discursiva dos Kinikinau e as representações de terra = mãe/provedora e terra = nação/origem nos discursos dos sujeitos Kinikinau, via materialidade linguística.

Como todo discurso carrega em seu bojo relações de saber/poder que definem as regras e as formas de funcionamento das práticas discursivas em uma determinada sociedade, propuseram-se algumas questões de pesquisa que possibilitem entender o surgimento desse discurso como acontecimento de modo a direcionar o foco de análise: Quais fatos históricos e sociais possibilitaram uma maior circulação do discurso ambientalista? Como tais discursos atravessam os sujeitos indígenas e quais as consequências sobre os sujeitos? Qual a configuração desse discurso no contexto atual, sobretudo, considerando as comunidades étnicas e a relação saber/poder/resistência que perpassa esse discurso?

Em busca de respostas a tais questionamentos é que trabalhamos com a hipótese de pesquisa de que a constituição identitária do indígena Kinikinau - em meio a um processo de constantes transformações sociais - é formada por meio de uma resistência, uma reação contra os efeitos da globalização e os projetos de desenvolvimento priorizados pelo Estado recorrendo, sobretudo, aos antecedentes históricos que formam a base de sua cultura no que concerne ao convívio harmonioso com a natureza.

Diante do exposto, a escolha de uma comunidade indígena como campo de pesquisa justifica-se por acreditar que os indígenas estabelecem, de forma mais direta e diferente, a relação homem x natureza x questões ambientais. Além do fato de estar inserida em dois projetos de pesquisa que trabalham com as questões indígenas:

“Kouhépuneti: língua e cultura Terena” e “Koinukunoen: língua e cultura”, coordenados pela Prof.^a Dr.^a Claudete Cameschi de Souza, sendo o último voltado para o estudo da língua e cultura do povo Kinikinau. Ressalta-se que, embora sejam duas etnias, a língua materna de ambas pertencem à mesma família linguística: “Aruak”. Ambos os projetos vinculam-se ao grupo de pesquisa “História do ensino, cultura e constituição da identidade na Região Aquidauana”, (CNPq), tendo como líder a Prof.^a Dr.^a Claudete Cameschi de Souza, do qual participa-se como membro pesquisador.

A opção pela etnia Kinikinau decorreu de três situações: primeiro por ser uma etnia considerada extinta por estudiosos como Darcy Ribeiro (1970) e Roberto Cardoso de Oliveira (1976); segundo, pela localização geográfica da Aldeia São João, onde se encontra a maioria dos Kinikinau. A aldeia está sob a jurisdição do município de Porto Murtinho/MS, do qual dista, aproximadamente 380 km da sede; a 70km da cidade de Bonito; em meio a Serra de Bodoquena e a 120 km da divisa do município de Corumbá, e, terceiro pela participação em projeto e grupo de pesquisa, cadastrados no CNPq e citados acima.

A localidade é de difícil acesso, em especial em períodos chuvosos, e há o Rio Aquidaban para atravessar sem que haja ponte, além da descida e subida da serra com trechos extremamente íngremes. Existe o contato com a população de Porto Murtinho, mas esse contato é maior com os moradores de Bonito, cidade mais próxima, pelo menos uma vez por mês quando vão às compras no comércio local. Não há veículos (ônibus, freteiros) diariamente e as pessoas dependem de carona na rodovia, sem pavimentação, que fica a 14 km do núcleo central da aldeia. Alguns possuem motos, mas a maioria depende de frete e carona. Um ônibus faz o transporte mensal para as compras.

Mesmo havendo contato com a sociedade envolvente (em especial com os moradores de Bonito), não é tão intenso como o das aldeias Terena dos municípios ao entorno, como em Anastácio (aldeia urbana); Aquidauana (Distrito de Taunay com sete aldeias e Limão Verde); Miranda (Terra Indígena de Cachoeirinha, Posto Indígena de Lalima e Posto Indígena Pilad Rebuá) que possuem transporte diário para as cidades, além da proximidade com a sede dos municípios.

Quanto à relevância acadêmica, consideraram-se a emergência da questão ambiental na atualidade, as ações coletivas, políticas, as legislações vigentes e os discursos agrupados sob a égide dessa questão que, juntos e acrescidos das

especificidades culturais, econômicas, sociais e políticas das populações indígenas justificam esta pesquisa, a qual problematiza a constituição identitária do indígena e suas relações com o meio ambiente sob um olhar diferenciado de culturas primitivas em que a preservação da natureza se faz pela articulação entre conhecimento tradicional e prática social. Diante do relato do professor João Moreira, é possível entender como o indígena aproveita os recursos disponíveis na natureza:

[...] roça de toco é como o Inácio falou ...a gente escolhe uma mata ... uma mata que tem árvore... tem mata fechada ainda que não foi mexida, você vai ... passa foice... roça ... tira os mato pequeno e as árvore derruba no machado né... derruba ... tira ... corta os galho... daí deixa uns três meses pra secar ... dois meses... três meses quando tiver bem seco vai o fogo... você queima ...é queimada sustentável... e quando chega na época do plantio ...ess... você...ee... tem a coivara... que fala... né... coivara depois que queima fica aquele resto... né... então... tem que coivará e retirá todas as madeira que não foi queimada... iii... já tá pronto pro plantio... né... aí ...você vai plantar... (Entrevista-Narrativa com o Prof. João Moreira – Aldeia São João)¹

Como se observa, os indígenas escolhem para a plantação de roças local de mata virgem. Utilizam-se da derrubada de árvores e vegetação rasteira e da queimada, depois de seca, dessa vegetação. Acredita que o uso do fogo é sustentável, sendo essa uma técnica muito utilizada no passado pelos mais antigos e que foi (em muitos casos ainda é) assumida pelos fazendeiros como o meio “mais rápido e barato” para limpeza de grandes áreas para agricultura e para o plantio de pasto para o gado.

Assim, e diante dos dados coletados, essa dissertação procura problematizar, por meio do discurso, mudanças de atitudes na maneira de utilizar os recursos naturais de modo a contribuir para um ambiente sustentável, a partir do estudo do movimento identitário dos Kinikinau.

Há de se observar que, no levantamento sobre a produção acadêmica a respeito das questões ambientais, cujas discussões voltam-se para as populações indígenas, localizaram-se duas dissertações. A primeira produzida por Evanilson Campos Gonçalves, no Programa de Mestrado em Geografia, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Aquidauana, sob a orientação do Prof. Dr Ricardo Henrique Gentil Pereira, defendida em março de 2006, sob o título: “O lixo como

¹ Entrevista-narrativa concedida à pesquisadora, em 31 de setembro de 2012, no Laboratório de Estudos Interculturais Indígenas “Povos do Pantanal”, na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Aquidauana.

problema ambiental na Aldeia Bananal do Posto Indígena de Taunay no município de Aquidauana-MS: base para discussão sobre Planejamento Local”. O autor faz uma análise socioeconômica por meio de aplicação de questionários e realização de entrevista estruturada junto à comunidade indígena de Bananal a fim de verificar ações e atitudes dos indígenas a respeito das questões ambientais, além da disposição, caracterização e a quantificação do lixo na comunidade. Segundo o autor, “os resultados demonstraram que há quantidade de lixo razoável, compatível com a situação econômica e está disperso por toda a aldeia” (GONÇALVES, 2006, p. 8). Conclui o autor que há ausência de políticas públicas e ações voltadas para as questões ambientais, incluindo a Educação Ambiental que poderia minimizar os problemas e o direcionamento de discussões sob a ótica do planejamento local.

A segunda é de Antonio Bento Pereira Paredes, defendida em 2008, junto ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local, da Universidade Católica Dom Bosco, em Campo Grande, sob a orientação do Prof. Dr. Antonio Jacó Brand, com o título “A Educação Ambiental em Comunidade Indígena Terena: a percepção de alunos e professores visando o Desenvolvimento Local na Aldeia Lagoinha, Distrito de Taunay – Aquidauana-MS. O autor “investiga a percepção de alunos e professores do Ensino Fundamental e Médio, da comunidade indígena Terena da Aldeia Lagoinha, com relação à questão ambiental vivenciada por eles, tanto no âmbito das suas relações internas, como dessas com o seu entorno” (PAREDES, 2008, p.9). Preocupa-se, ainda, com as mudanças no padrão de comportamento do professor diante das novas tecnologias na escola, visando à melhoria das relações e das condições de trabalho, dentro e fora da aldeia. O autor contextualiza o papel do professor, como elemento dinamizador e interlocutor de uma nova realidade, sempre pronto a responder, dentro das suas limitações, aos anseios e necessidades da comunidade. A pesquisa aponta também, uma necessidade urgente de mudança, individual e coletiva, não só de mentalidade como de hábitos, que minimizem o impacto destruidor do homem sobre a natureza e que, por meio de um desenvolvimento (local) sustentável, proporcionem melhores condições de vida às futuras gerações.

O suporte teórico de ambas as dissertações encontra ecos na Geografia, História e Antropologia. Embora tenham utilizado entrevistas, questionários e observação direta nas comunidades, o campo de pesquisa e a metodologia utilizada se distanciam da proposta teórica transdisciplinar, do método arqueogenealógico de Foucault, opção

teórico-metodológica dessa dissertação, do *corpus* e do referencial teórico eleito como suporte para as reflexões e análise aqui propostas que, por sua vez, se ancoram nos pressupostos da Análise de Discurso de linha Francesa e nos Estudos Culturais, além de considerar a importância da etnia Kinikinau destacada nessa pesquisa. Esse distanciamento põe em destaque o papel social e a relevância acadêmica desse texto que tem como objetivo geral compreender o processo de constituição identitária do indígena Kinikinau e sua relação com o meio ambiente.

O *corpus* de análise constitui-se de duas narrativas sobre a história de vida de dois sujeitos Kinikinau, gravadas nos dias 31 de agosto e 01 de setembro de 2012, no Laboratório de Estudos Interculturais Indígenas “Povos do Pantanal”, na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, *Campus* de Aquidauana, no período de aulas presenciais da Licenciatura Intercultural Indígena “Povos do Pantanal”. As narrativas foram transcritas, digitadas e lidas para os sujeitos, em seguida, e após autorização, selecionaram-se os trechos recortados que constituem o *corpus* dessa dissertação².

As narrativas foram propostas a partir da assertiva: conte para nós a sua história de vida. Como foi sua infância, juventude e a fase adulta e como você e seu povo se relacionavam e se relacionam com a natureza, com o meio ambiente? Os sujeitos falaram de si, da natureza, do ambiente em que vivem e das relações que com ele estabelecem.

O pesquisador dispôs o gravador e o sujeito foi narrando numa sequência lógica, com alguns retornos a fatos já ditos, como se os julgasse importantes e que teriam sido esquecidos quando a eles se remeteu. Os dois sujeitos pediram para estarem juntos no momento da gravação. Entretanto, o primeiro a narrar sua história de vida o fez e ausentou-se. Durante a narrativa tanto um quanto o outro se referiam na fala, apontando para o respeito e amizade mútua e, talvez, para marcar o que deveria, o que poderia ser dito, o que estavam autorizados a dizer (PÊCHEUX, 1997). Por considerar as narrativas mais próximas de certa “liberdade” de fala, por não estarem no espaço da Aldeia, que

² Observa-se que, antes da gravação das narrativas, foram feitas três visitas à Aldeia São João com o objetivo de aproximação para posterior coleta de dados junto aos sujeitos Kinikinau. Essas visitas ocorreram entre os dias 21 a 25 de setembro de 2011, a segunda entre os dias 18 a 22 de Abril de 2012, a terceira nos dias 06 e 07 de julho de 2012. Todas as visitas ocorreram junto com os professores da Licenciatura Intercultural Indígena “Povos do Pantanal” que intermediaram a aproximação. Nessas visitas participamos de aulas da Licenciatura com o objetivo de conhecê-los e dar-nos a conhecer, visando à aproximação e conquista da confiança dos sujeitos antes de propormos a pesquisa. Nessas visitas fizemos um “ensaio” de entrevistas, registramos imagens da comunidade e do meio ambiente. Estabelecemos o primeiro contato com conversas informais sobre as questões ambientais.

dividem com Kadiwéu e Terena, e que são terras consideradas Kadiwéu, optou-se por trazer para análise trechos significativos desses momentos que constituem o *corpus* dessa dissertação.

Os sujeitos da pesquisa são dois professores indígenas Kinikinau da Escola Municipal Koinukunoen, nascidos na aldeia e lá viveram (vivem) grande parte de suas vidas. O sujeito 1 é coordenador pedagógico da escola, professor de língua étnica no ensino fundamental e médio. O sujeito 2 atua como professor nas séries iniciais do ensino fundamental, é professor de língua étnica Kinikinau. Ambos são acadêmicos da Licenciatura Intercultural Indígena “Povos do Pantanal”.

Em síntese, considerando a proposta teórica transdisciplinar e o método arqueogenealógico de Foucault, essa pesquisa ancora-se nos pressupostos da Análise de Discurso de linha Francesa da qual se destacam os conceitos de sujeito, discurso, formação discursiva, interdiscurso e memória discursiva, a partir de Foucault (1970, 1971, 2008); Authier-Revuz (1990) e Coracini (2007, 2011). As discussões sobre representações e processos identitários encontram suporte nos Estudos Culturais, nos textos de Hall (1996), Bhabha (1998), Bauman (2006) e Castells (2001). Como analista de discurso, convém destacar que não se trata de tomar tais teorias em sua íntegra, mas “de puxar os fios de que necessitamos, para, com eles, tecermos a teia de nossa rede teórica, transformando, assim, esses fios, ao mesmo tempo em que nosso olhar é por eles transformado” (CORACINI, 2011, p. 166).

Por fim, a concretização dessa dissertação ocorre em três capítulos. No primeiro, apresenta-se o referencial teórico oriundo da Análise do Discurso e Estudos Culturais. O segundo traz considerações sobre a legislação ambientalista, com ênfase nos aspectos voltados para as populações indígenas; o histórico do povo, localização e caracterização da aldeia e dos sujeitos visando a descrever e refletir sobre as condições de produção dos discursos que constituem o *corpus* desse texto. O terceiro capítulo é dedicado à análise dos discursos dos sujeitos em relação às questões ambientais, por meio das concepções de formações ideológicas (FI); formações discursivas (FD), memória e interdiscurso. Seguem as considerações finais, referências e anexos.

CAPÍTULO I

1 “PALAVRA EM MOVIMENTO”³

³ Expressão utilizada por ORLANDI, E. P. (1999) ao discorrer sobre discurso.

Para analisar o discurso dos Kinikinau a respeito das questões ambientais, nessa dissertação optou-se pelos pressupostos teórico-metodológicos da Análise do Discurso (AD) de linha francesa, em especial nas contribuições de Michel Foucault, de Michel Pêcheux e autores que os tomam como aportes teóricos para reflexões referentes à linguagem, língua, poder por meio do discurso, como Orlandi (2009), Coracini (2007), Guerra (2010), entre outros. Para discutir as representações dos sujeitos sobre si e sobre o outro no decorrer do processo de constituição identitária, buscou-se aporte nos Estudos Culturais, com ênfase no pensamento de Bhabha (1998), Bauman (2006) e Hall (2011), Castells (2001), dentre outros. Apresenta-se também nesse capítulo uma síntese da legislação, normalizações e tematizações sobre as questões ambientais brasileiras e, no seu interior, a especificidade indígena.

1.1 Análise do discurso: a constituição de uma disciplina e suas concepções

Dizer do discurso, analisá-lo ou buscar compreendê-lo implica reconhecer as contribuições de Foucault e Pêcheux, mestres que construíram, com suas reflexões, bases fundamentais para a instituição da Análise do Discurso como disciplina. No texto, com base nas regularidades enunciativas, tomam-se as concepções de formação e memória discursiva para problematizar o discurso dos Kinikinau sobre questões ambientais e o processo de constituição identitária desses sujeitos, desnudando os interdiscursos via materialização linguística.

Constituída sob uma base teórica transdisciplinar, a Análise do Discurso surgiu no final dos anos 60, do século passado, em um espaço conflituoso construído pela relação entre três domínios disciplinares: a Linguística, o Marxismo e a Psicanálise.

Com o objetivo de mostrar que a relação entre a língua e o mundo não é uma relação direta, a Análise do Discurso questiona a Linguística pela historicidade que ela deixa escapar. Considerando que “a história tem seu real afetado pelo simbólico” (ORLANDI, 2009, p. 19), a Análise do Discurso enfatiza que é na relação da língua com a história que a primeira produz sentidos, o que implica considerar a língua não só como estrutura (língua), mas também como acontecimento (história). É na relação entre estrutura e fato que o sujeito se significa, e desloca-se da posição de indivíduo para sujeito pelo simbólico.

Para Foucault (2008, p. 105), o sujeito é um lugar determinado, ao mesmo tempo vazio, que pode ser ocupado por sujeitos diferentes. O lugar de que trata o autor não é definitivo, mas “variável o bastante para poder continuar idêntico a si mesmo, através de várias frases, bem como para se modificar a cada uma”. Para Foucault, é o lugar de sujeito que caracteriza toda formulação como enunciado, afirmando que:

Se uma proposição ou um conjunto de signos podem ser considerados ‘enunciados’, não é porque houve, um dia, alguém para proferi-los ou para depositar, em algum lugar, seu traço provisório; mas sim na medida em que pode ser analisada a posição de sujeito (FOUCAULT 2008, p. 108).

Da citação acima se interpreta que o sujeito de um enunciado fala de um lugar histórico-social, um lugar institucional reconhecido e autorizado, constituído pelas posições ocupadas na sociedade. No caso específico dessa dissertação, os professores Kinikinau; dois sujeitos indígenas que falam a partir de uma etnia (Kinikinau) e que, ao mesmo tempo, iguala-os (são indígenas) e os diferencia: não são índios no sentido genérico do termo, são Kinikinau; não são Kinikinau como os demais de seu povo, são professores Kinikinau.

O S1 é um professor indígena Kinikinau. Ser professor, hoje, na sociedade brasileira não representa *status* e o adjetivo “indígena” que acompanha “professor” contribui para diminuir qualquer possibilidade de qualificação positiva, já que os indígenas são considerados sujeitos à margem da sociedade (Estudos Culturais); silvícolas e incapazes pelo Estatuto do Índio (1973) e, reduzindo ainda mais a etnia Kinikinau, identidade étnica de um povo que já foi considerado extinto por estudiosos como Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira.

Ao iniciar a entrevista, o pesquisador não solicitou a identificação do sujeito. Entretanto, S1 inicia o “falar de si” se auto identificando por meio do uso de pronomes possessivos em primeira pessoa do singular “meu”, acompanhado do artigo definido masculino singular “o” que marca a subjetividade do sujeito, reafirmada pelos usos dos verbos “ser” e “nascer” na primeira pessoa do singular, do presente do indicativo. Essa materialidade linguística do pronome possessivo “meu” indica, conforme Neves (2000, p. 476), “posse inalienável” que confere a fala do sujeito a “verdade”, fato que pode ser comprovado no uso dos verbos “sou” e “nasci” no presente do indicativo confere verdade ao fato e marca a força discursiva de sua afirmação, pela força do tempo e do modo verbal. S1/R2 transita com certa regularidade da primeira pessoa do singular para

a primeira pessoa do plural tanto no uso dos pronomes quanto dos verbos e uso de “a gente” que expressa coletividade, constituindo o efeito de sentido de subjetividade, já que aponta para o sentimento de pertença, o sujeito fala de si, mas esse si se constitui na representação do Outro, da instituição que o lugar que o si ocupa lhe outorga: família/escola/povo Kinikinau.

Para **S1**, ser professor indígena Kinikinau representa poder entre seus pares e resistência à exclusão e à marginalidade posta pela sociedade brasileira e pela legislação citada. Representa a singularidade do sujeito que, de silvícola e incapaz, alçou a profissão e a função de professor, é capaz de produzir conhecimentos, inclusive da língua do outro, como mostra o uso que faz da língua portuguesa em sua narrativa.

Para **S1**, ao contrário do olhar da sociedade, ser professor indígena representa, portanto, *status*, ter um lugar social, ter certo poder diante de seus pares e, ser professor indígena Kinikinau (re) afirma resistência e poder, já que declara a não-extinção e produz o efeito de sentido ilusório de completude do sujeito. Situação idêntica se repete com **S2**.

Como se constata, Foucault (2008) entende o enunciado como “inesgotável à língua e ao sentido, podendo, assim ser inúmeras vezes repetido”, mas, ao mesmo tempo, é um acontecimento singular. Cada surgimento em um campo enunciativo tem nova feição. Dessa forma, o enunciado é uma unidade fundamental para a análise do discurso, já que o discurso por ele se materializa. Foucault (2008) ressalta que “Chamamos discurso um conjunto de enunciados na medida em que se apoiem na mesma formação discursiva [...] ele é constituído de um número limitado de enunciados para os quais podemos definir um conjunto de condições de existência”. (2008, p. 15). Enquanto Pêcheux (1990, p. 82) esclarece que “discurso não é apenas transmissão de informações, mas, principalmente, um efeito de sentido entre interlocutores”, Foucault (2004) afirma que o discurso não se restringe à manifestação do desejo, mas constitui-se, também, em objeto do desejo e, em *Arqueologia do saber* (2007) concebe o discurso como prática oriunda dos saberes, suas formações e suas relações com práticas não-discursivas.

Para Orlandi (2009, p. 20), “o sujeito de linguagem é descentrado, pois é afetado pelo real da língua e também pelo real da história, não tendo o controle sobre o modo como elas o afetam. Isso redundaria em dizer que o sujeito discursivo funciona pelo inconsciente e pela ideologia”. Assim, o discurso é perpassado de ideologias, história

do sujeito e por “já-ditos” que se manifestam por meio da língua, da materialização linguística do sujeito que, por sua vez, acredita ser seu e único o discurso que articula.

É pela ideologia que o indivíduo é interpelado em sujeito de seu discurso, de modo a oferecer ao sujeito sua realidade como evidência e, apagando, simultaneamente, a relação da língua com a história, condição necessária para que os sujeitos e os sentidos possam se significar. Isso implica considerar os dois tipos de esquecimentos que constituem o sujeito postulados por Pêcheux, pois o trabalho ideológico se faz pela memória e pelo esquecimento. De acordo com Pêcheux (1997, p. 173), o *esquecimento n° 2* pode ser assim definido:

O “esquecimento” pelo qual todo sujeito-falante “seleciona” no interior da formação discursiva que o domina, isto é, no sistema de enunciados, formas e sequências que nelas se encontram em relação de paráfrase - um enunciado, forma ou sequência, e não um outro, que, no entanto, está no campo daquilo que poderia reformulá-lo na formação discursiva considerada.

Por esse esquecimento, o sujeito tem a ilusão de que há uma relação direta entre aquilo que enuncia e a realidade em si, de tal modo que ele acredita que aquilo que diz só pode ser dito daquela maneira, com aquelas palavras e com aqueles sentidos. No que se refere ao *esquecimento n° 1*, Orlandi (2009, p. 35) argumenta que “ele é da instância do inconsciente e resulta do modo pelo qual somos afetados pela ideologia”, já que por esse esquecimento o sujeito tem a ilusão de que é a origem de seu dizer. Desse modo, os esquecimentos são determinantes na constituição dos sentidos e dos sujeitos.

Considerar a constituição dos sentidos além das palavras, por sua inscrição na história, implica abordar as condições em que um discurso é produzido, qual relação tal discurso mantém com a memória discursiva e quais formações discursivas o atravessam, pois o sentido daquilo que o sujeito fala é determinado pelo lugar em que ele ocupa na formação ideológica.

Sob as lentes foucaultianas, aborda-se a concepção de sujeito como um lugar discursivo, marcado pela heterogeneidade e a instabilidade das diferentes formações discursivas que perpassam seu discurso, de modo que “um único e mesmo indivíduo pode ocupar em uma série de enunciados, diferentes posições e assumir o papel de diferentes sujeitos” (FOUCAULT, 2008, p. 196), visto que o lugar, a partir do qual o sujeito fala, é constitutivo dos sentidos do seu dizer. Assim, para Foucault, “o sujeito é uma construção social e discursiva em constante elaboração e transformação”

(CORACINI, 2007, p.17). No caso dos discursos dos sujeitos dessa pesquisa, destaca-se a formação discursiva ambiental e capitalista, por meio de itens lexicais como: “sustentabilidade”; “desmatamento”; “fazendas”; “propriedades particulares”, entre outras.

Ligado à noção de formação ideológica, encontra-se a noção de formação discursiva, assim definida por Foucault (2008, p.43) “se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos por convenção que se trata de uma formação discursiva”. Tal noção é fundamental para que se possa entender a constituição dos sentidos em um determinado discurso pela relação que mantém com a exterioridade, com discursos outros e outros que evidenciam o caráter instável das formações discursivas, apresentando-se como “regionalizações do interdiscurso” (ORLANDI, 2009).

Para Pêcheux (1988, p. 160), uma formação discursiva se caracteriza por:

[...] aquilo que, numa determinada formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado da luta de classes, determina o que pode e deve ser dito (articulado sob a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa, etc.).

Considerando o que até aqui exposto foi exposto e os sujeitos dessa pesquisa, é possível dizer que, em uma formação discursiva, o sujeito fala do lugar que ocupa na sociedade. Não fala de si, mas de um lugar que o “si” preenche nessa sociedade - professor Kinikinau, expondo o que essa ocupação social lhe permite dizer e o que ela exige que “si” diga (PÊCHEUX, 1988).

Das formações discursivas nasce o interdiscurso, que se compreende como fragmentos de discursos outros, de múltiplos discursos de que compõem a memória discursiva. O interdiscurso constitui-se, portanto, de vozes outras que se cruzam se entrecruzam e, conforme Coracini (2007, p. 7), vozes que se entrelaçam formando uma rede em que os fios se misturam e se entrecruzam.

Segundo a autora, essa rede constitui-se de valores, ideologias, culturas, crenças que levam os sujeitos a ler o mundo de uma forma e não de outra, que induz os sujeitos a serem paradoxais, permitindo-lhes ser semelhantes e diferentes ao mesmo tempo. Essa rede, para Coracini (2007, p.9), tecido, tessitura, constrói-se e constrói o/no sujeito, com marcas indestrutíveis de sua singularidade.

Para Coracini (2007, p. 9), portanto, o interdiscurso caracteriza-se como “fragmentos de múltiplos discursos que constituem a memória discursiva, fragmentos que nos precedem e que recebemos como herança e que passam por mudanças”. Nos recortes analisados, o leitor pode constatar o cruzamento de vozes que remetem à cultura da terra enquanto mãe e provedora por meio do interdiscurso da agricultura, como em: “lavoura”, “mamão”, “mandioca”; da economia: “trabalho” e; da cultura (tradições): “caçadas”, “pescava”, que remetem, por meio da memória discursiva, aos saberes cristalizados pela sociedade sobre o modo de ser e viver indígena, como um ser de cultura diferente que vive em “perfeita” harmonia com a natureza.

Partindo do pressuposto de que todo discurso provém de um “já-dito” que falado antes e independentemente, enfatiza-se ser o interdiscurso que determina, pelos dizeres, aquilo que compõe uma formação discursiva em relação à outra, demonstrando o caráter contraditório e heterogêneo das formações discursivas. Para Authier-Revuz (1990, p. 28):

Sempre sob as palavras, “outras palavras” são ditas: é a estrutura material da língua que permite que, na linearidade de uma cadeia, se faça escutar a polifonia não intencional de todo discurso, através da qual a análise pode tentar recuperar os indícios da “pontuação do inconsciente”.

Atravessado pela língua e pela história, o sujeito não tem controle sob a forma como os sentidos o afetam. Deixa ecoar via intradiscurso, resquícios de sua heterogeneidade constitutiva por sua natureza fragmentada, cindida, descentrada. Produzido pela linguagem e, simultaneamente, perpassado pelo inconsciente, o sujeito significa seu dizer pela exterioridade constitutiva de todo dizer, e remete ao outro, à alteridade por *uma não-coincidência do discurso consigo mesmo* que traz, por meio de sua fala, as palavras pertencentes a um outro discurso e estabelece as fronteiras entre um e outro.

Nesse sentido, o discurso deve ser abordado como estrutura e acontecimento, simultaneamente, por se estabelecer na tensão entre a língua e a história. Interpretar o acontecimento discursivo dentro da Análise do Discurso implica considerar, de um lado a materialidade linguística do enunciado e, de outro, o contexto sócio-histórico no qual esse discurso é produzido e que “abre para si mesmo uma existência remanescente no campo de uma memória [...] está aberto à repetição, à transformação, à reativação” (FOUCAULT, 2008, p. 32), de maneira que não pode ser pensada separadamente da

noção de interdiscurso.

Entrelaçado à noção de memória discursiva, Foucault destaca a noção de arquivo que, de acordo com o historiador, pode ser definido como aquilo que:

Faz com que tantas coisas ditas por tantos homens, há tantos milênios, não tenham surgido apenas segundo as leis do pensamento, ou apenas segundo o jogo das circunstâncias, que não sejam simplesmente a sinalização, no nível das *performances* verbais, do que pôde desenrolar na ordem do espírito ou na ordem das coisas. (FOUCAULT, 2008, p. 146).

Dessa maneira, o arquivo dá sentido ao que está sendo enunciado, aquilo que possibilita retomar alguns discursos, ressignificar outros, fazendo com que alguns reapareçam ou desapareçam no tempo, constituindo-se como a garantia da memória, já que, como argumenta Coracini (2007, p. 16), “a memória é [...] sempre esquecimento, pois é sempre interpretação de algo que passou”, responsável pela materialização dos discursos, inscrita sempre em relações de poder.

Abordar o discurso sob as lentes foucaultianas implica considerá-lo como um lugar em que as relações de poder se exercem sendo, simultaneamente, instrumento e efeito de poder, pois, se de um lado, o discurso produz poder, de outro, também se apresenta como o lugar da resistência, da oposição, do outro, do poder. Os Kinikinau, sujeitos à margem da sociedade trazem em seus discursos os conhecimentos do passado (conhecimentos tradicionais) em oposição aos valores sociais do mundo contemporâneo que os deslocam para um “entre-lugar”, como podemos verificar pelo uso do vocábulo “desmatamento”, que remete ao discurso do modelo econômico capitalista que desconsidera os valores simbólicos dos povos indígenas, do povo Kinikinau, por produzir o efeito de sentido de “desflorestar”, conforme será trabalhado no capítulo III desta dissertação.

Por considerar o discurso como um objeto histórico, construção de uma determinada época, o historiador define discurso como:

Um conjunto de enunciados, na medida em que se apóiem na mesma formação discursiva [...] é, de parte a parte, histórico- fragmentado de história, unidade e descontinuidade na própria história, que coloca o problema de seus próprios limites, de seus cortes, de suas transformações, de modos específicos de sua temporalidade (FOUCAULT, 2008, p. 133).

Os discursos se relacionam com outros, marcando o caráter contraditório, descontínuo e heterogêneo de sua constituição. Assim como o discurso, o sujeito se constitui a partir do outro, pela dispersão, pela multiplicidade de falas que o atravessam e que se entrelaçam para constituir suas subjetividades.

Em relação à materialização linguística e discursiva, Foucault (2004, p.56) assevera:

[...] que o discurso não é uma estreita superfície de contato, ou de confronto, entre uma realidade e uma língua, o intrincamento entre um léxico e uma experiência; gostaria de mostrar, por meios de exemplos precisos, que, analisando os próprios discursos, vemos se desfazerem os laços aparentemente tão fortes entre as palavras e as coisas, e destacar-se um conjunto de regras, próprias da prática discursiva.

Assim, para o autor, o discurso é “[...] um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço que determina em uma época dada, e para uma área social, econômica, geográfica ou linguística dada, as condições da função enunciativa.” (FOUCAULT, 2004, p. 97). Seguindo nessa direção, Orlandi (1999, p.15) observa que o discurso se constitui pela palavra em movimento; é o exercício, a prática da linguagem e analisá-lo implica entender a língua fazendo sentido como trabalho simbólico e social que constitui o homem e sua história. Nesse contexto, concebe-se a linguagem como mediadora fundamental entre o homem e a realidade natural e social. A mediação estabelecida pela linguagem é o discurso que possibilita a permanência e a continuidade, o deslocamento e a transformação do homem e de sua realidade. Interpretar esse discurso e sua relação com a história é papel do analista do discurso e, segundo Pêcheux (2002, p. 57), a interpretação é “uma questão de ética e de política: uma questão de responsabilidade”. Há de se considerar, nas análises dos discursos dos sujeitos Kinikinau (**S1 e S2**), as questões éticas e políticas com o rigor e a responsabilidade que a ciência exige.

1.2. Representações, subjetividade e processo identitário.

Nos últimos anos, temos notado uma gama de discursividades em torno da noção da identidade, sobretudo, nesse início de século, quando houve uma ruptura significativa com perspectivas identitárias que concebiam a identidade como algo fixo, imutável.

Bhabha (1998, p. 20) destaca que o ponto teórico inovador e politicamente relevante nos dias atuais “é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais”. É esse *entre-lugar* conflituoso em que o sujeito está inserido, que permite e que dá origem a formas de subjetivação específicas que nos permitem pensar na emergência de novas posições de identidade que se apresentam sob a forma de contestação, reivindicação ou colaboração que implica na definição do próprio conceito de identidade.

Em busca do rigor científico necessário para a análise dos dados coletados, torna-se fundamental considerar aqui as concepções de representação, subjetividade e identidade para que se possa interpretar os discursos dos sujeitos Kinikinau. Para Coracini (2007, p. 240),

[...] toda representação se constrói a partir das experiências pessoais, mas não apenas: elas se constroem a partir das experiências dos outros, daqueles que nos cercam e que nos levam a crer nisto ou naquilo, que nos dizem quem somos. Tudo isso não se produz fora do contexto sociopolítico do qual os sujeitos e seu inconsciente sofrem influências.

As palavras de Coracini (2007), citadas acima, permitem interpretar que o fato de os sujeitos professores pedirem para falar na presença do outro e referendarem-se em seus discursos não só buscam a “confirmação de verdades” em seus dizeres, mas também traduzem as representações desses sujeitos que “se constroem a partir das experiências dos outros” e que sintetizam, do ponto de vista dos sujeitos, o que julgam ser, pelas formações discursivas que vão constituindo sua identidade, e que, nas relações de poder postas entre eles e pelas formações ideológicas presentes autorizam o que pode ou não ser dito. O **S1** (Inácio Roberto)⁴ é o primeiro a falar, a pedido do segundo. Quem é Inácio Roberto? Coordenador Pedagógico da escola, professor de língua étnica no ensino fundamental e médio, portanto, a quem o **S2**, João Moreira, deve respeitar, pois é professor que atua sob a coordenação do primeiro. Além disso, **S1** é representante da família Kinikinau concebida pelo grupo como a que mais domina os conhecimentos tradicionais do povo, incluindo a língua Kinikinau. Enfim, é aquele que, por ter o conhecimento, tem também o poder e, para **S2**, aquele que vai autorizar, por meio do seu discurso, o que pode e não pode ser dito.

⁴Os sujeitos autorizaram a identificação.

A interpretação supracitada exige reflexão a respeito de subjetividade e do falar sobre si, sobre sua história de vida, que, por sua vez, aponta para os processos identitários desses sujeitos e do povo Kinikinau. Refletir sobre essas questões implica apresentar as concepções de identidade e sujeito à luz da Análise do Discurso e dos Estudos Culturais.

Conforme se vem destacando a partir do pensamento de Foucault (1986) e Coracini (2007) nos textos citados anteriormente, o sujeito constrói-se no social e pelo discurso e, por isso encontra-se em constante (re) elaboração, transformando-se e sendo transformado pelo discurso do outro, pelo poder e, no caso específico dos indígenas, pela resistência ao processo de exclusão que historicamente vem sofrendo. Assim, de acordo com Coracini (2011, p. 147-8), o sujeito é “cindido, clivado, heterogêneo, perpassado pelo inconsciente, que por sua vez, é habitado pelos mais recônditos desejos que, recalcados sob a ação do social, responsável pelos interditos, só irrompe via simbólico, pela linguagem onírica verbal”. O “caráter provisório” do sujeito reflete e é refletido no processo identitário desse sujeito.

Em outras palavras, a identidade, conforme Bhabha (2003) é híbrida, fluida e instável. Para Hall (2006, p. 11), o sujeito pós-moderno é fragmentado e constitui-se de várias identidades, conforme suas representações e as do outro, construídas em determinado momento histórico-social. Como se pode constatar, não há como negar o papel fundamental dos Estudos Culturais para a análise dos dados coletados, considerando o aspecto transdisciplinar da Análise do Discurso aqui proposto, como um campo de reflexão. Nesse sentido, faz-se necessário trazer a trajetória desse campo e suas contribuições no entendimento da cultura e dos processos identitários.

No final da década de 1950 e início de 1960, surge, no cenário internacional, um novo campo de reflexões que, atuando de forma interdisciplinar, introduziu uma outra forma de analisar e interpretar questões no âmbito cultural e político da sociedade da época. O marco inicial se deu na Grã-Bretanha e, em seguida, alcançou outros países como Austrália, Canadá, África e América Latina. Conforme aponta Cevalco (2003, p.139), o objetivo dos Estudos Culturais foi pensar, criar uma nova forma de conceber a cultura, em seus diversos aspectos, com ênfase nas relações entre a cultura popular, a clássica e a cultura de massa de forma a interferir no sentido de tornar a cultura mais democrática. Isto é, interferir para que “a cultura exclusivista começasse a fazer parte de uma cultura comum, em que os valores fossem construídos por todos e não por uns

poucos privilegiados”.

Diante das preocupações com a dinamização da cultura, no intuito de maior participação de todos na construção dos valores culturais, pode-se dizer que os Estudos Culturais são gerados no campo da marginalidade, já que não se vinculavam às disciplinas elitizadas pelas universidades e iniciaram-se como uma necessidade no sentido de atender ao oferecimento de educação elementar com qualidade àqueles que não tinham tido a oportunidade de escolarização ou uma educação escolar básica de qualidade.

Hall (1996), que no período de 1968 a 1980 foi diretor do *Centre for Contemporary Studies* da Universidade de Birmingham, esclarece que a origem dos Estudos Culturais é marcada pelo lançamento de três livros no final dos anos 50 e início dos anos 60 do século passado. Em *The Uses of Literacy*, lançado em 1957, Richard Hoggart elabora uma autobiografia e traz em seu bojo a história cultural da primeira metade do século XX. Raymond Williams, em *Culture and Society* (1958) produz um histórico do conceito de cultura com atenção especial para a ideia de que “a cultura comum ou ordinária” pode ser considerada como uma forma de vida e concebida em condições de igualdade com as Artes, Literatura, Pintura e Música. O lançamento de *The Making of the English Working-class* de Thompson ocorreu em 1963, início da década seguinte aos lançamentos anteriores. Nesse livro, o autor descreve a história da sociedade inglesa a partir da história dos “inferiores”.

Em síntese, é possível afirmar que os três autores supracitados têm em comum a discussão da cultura e a forma de fazê-lo. Em suas análises da cultura de uma sociedade, voltam o olhar para as formas como essa cultura se manifesta e acenam para a possibilidade de, por meio de sua análise, operar sobre modelos culturais que servem de índice, de marco de uma cultura. Ressaltam que essa análise pode intervir e (re) compor as ideias concebidas por escritores que, por sua vez, geram práticas sociais da sociedade a que se referem em seus textos, além da valorização da produção cultural da sociedade.

Cevasco (2003, p. 156), ao descrever a proposta inicial dos Estudos Culturais, o papel por ele exercido e o futuro que pode influenciar no pensamento reflexivo sobre a cultura, suas formas de criação, manifestação e dinamização, afirma que:

[...] levar o melhor que se pode produzir em termos de trabalho intelectual até pessoas para quem este trabalho não é modo de vida, ou um emprego, mas uma questão de alto interesse para que entendam as pressões que sofrem, pressões de todos os tipos,

das mais pessoais às mais amplamente políticas — se estivermos preparados para esse tipo de trabalho e revisar os programas e a disciplina da melhor maneira possível, nos locais que permitam esse tipo de troca, então os estudos culturais têm um futuro efetivamente notável.

Na segunda metade dos anos de 1960, os Estudos Culturais são concebidos como “cultura intelectual esquerdista”, por adotar uma espécie de militância em favor das causas sociais. Nos anos de 1970 e 1980, a preocupação desse campo de estudos com os problemas populares extrapolou as discussões a respeito dessas culturas e *mass-media*, conforme Escosteguy (2000, p. 142), e inseriu as identidades sexuais e etnorraciais no eixo das discussões. Afinal, surgiram no cenário os Estudos Feministas.

No Brasil, o reconhecimento desse campo de estudos acontece no final da década de 1990 do século passado e estabelece um “mal estar com os estudos literários” (CEVASCO, 2003a, p.138-9). Dentre os intelectuais que se destacam está Roberto Schwarz, entendido como intelectual da segunda geração dos Estudos Culturais no Brasil, e a instituição de onde fala é a Universidade de São Paulo. Embalado pelas discussões sobre o que ele denomina subculturas: negras, indígenas, imigrantes e religiosas já em desenvolvimento nessa instituição, os Estudos Culturais se instauram e a essas discussões acrescenta, entre outras, a preocupação com a segregação das minorias; com o hibridismo cultural, discutido por estudiosos como, por exemplo, Bhabha e Canclini; com as questões referentes à subalternidade tratada por Mignolo e as discussões de Santiago a respeito das populações mais pobres na América Latina.

Movidos pela situação socioeconômica do país, os estudiosos desse campo centraram atenção em temas como globalização, subjetividade, representação e processos identitários e tomam a pobreza, o homem do campo, as questões ambientais (discutidas nesta dissertação), a corrupção, a repressão e a ditadura militar, os negros, índios (cujos discursos são objetos deste texto) e homossexuais para discuti-los. Como suportes teóricos para as reflexões postas pelos estudiosos em relação à cultura, às representações e ao processo de constituição de identidades, destacam-se: Brunner (1991), Bhabha (1998), Giddens (2002), Castells (1999, 2005), Canclini (2003) Bauman (2006) e, em especial Hall (1996, 2000, 2002, 2003, 2006, 2011).

As discussões sobre representações e processos identitários são as que interessam a esta dissertação a fim de refletir, por meio dos discursos dos professores indígenas Kinikinau, como sujeitos pós-modernos, marcados na e pela história, que

vivenciam um “entre lugar” (BHABHA, 1998) conflituoso e contraditório, em que coabitam o desejo do Outro, tanto do passado, por meio da memória quanto do presente pelo contato com a sociedade envolvente e todos os “aparatos” que a modernidade proporciona, como, por exemplo, as tecnologias da comunicação (televisão, computadores, celulares, globalização). Sujeitos que, ao mesmo tempo, “convocam” o passado para o presente ou o negam, mesmo inconscientemente, em prol de um presente que acredita ser “mais fácil para viver”, como, por exemplo, no recorte **S1-R4**:

Então **hoje** [...] **a gente** tem os nossos peixes **ainda**[...]para não prejudicar essa [...] desova né... e geralmente a desova acontece lá... na... na.. no rio quando tá cheio... nas enchentes... né... e fica difícil pra gente tá pegando esses peixes ...e ... hoje a gente **pega peixe** é mais ou menos nessa época quando o rio começa a... se poço... e fica mais fácil pra gente ta... coletando nossa pescada que é no mês de julho... acabando do frio... no... mês de agosto... setembro... até no final do ano [...] principalmente **agora** ...a gente usa essa pescaria que **nós** mesmos criamos... **aprendemos**...porque a gente **viveu** lá perto desse rio [...] chama de loca que é um buraco... onde a gente pode **pegar os peixes com a mão**... isso é o que a gente **aprendeu desde criança... e agora quando adulto a gente passa esse conhecimento aos nosso filhos e também no uso das flechas que hoje é fabricada pelos meninos nas aldeias [grifos nosso]**

No recorte acima, se constata o ir e vir dos sujeitos ora no passado ora no presente, como no uso dos itens lexicais *a gente* que, na maioria das vezes, remete ao passado e *nós* referindo-se ao presente. Os conhecimentos tradicionais presentes nos enunciados *pegar os peixes com a mão... isso é o que a gente aprendeu desde criança...e agora quando adulto a gente passa esse conhecimento aos nosso filhos e também no uso das flechas que hoje é fabricada pelos meninos nas aldeias* em oposição ao *agora*, ao presente onde não há mais a fabricação de flecha para as caçadas, já não há mais tantas caçadas, não há animais em abundância e faz-se necessário ensinar tal arte aos filhos (histórico: os conhecimentos indígenas são passados de pai para os filhos pela oralidade e pelas ações).

Hoje é preciso preservar as matas, os animais e os conhecimentos em oposição às tecnologias e os conhecimentos tradicionais. É no “entre-lugar” que o sujeito Kinikinau se constitui (Capítulo III). Sujeitos carregados de historicidade e interdiscursividade perceptíveis na materialização linguística/discursiva que encaminham para uma constante busca de identidade (que ora acredita ser única) ou para uma nova identidade, considerando aqui a história do povo Kinikinau e a história de vida dos professores Kinikinau (mobilidade histórica do povo e dos sujeitos, em

particular), cujos dizeres constituem o *corpus* dessa dissertação. Acredita-se pertinente, portanto, citar as palavras de Hall (2011, p. 112): “[...] As identidades são, pois, pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós [...] Elas são o resultado de uma bem-sucedida articulação ou “fixação” do sujeito ao fluxo do discurso”.

Ressalta-se, portanto que a discussão das identidades se torna necessária para uma compreensão das temáticas sociológicas do final do século XX, partindo do pensamento contemporâneo das ciências da comunicação e das ciências sociais. Antes desse período, a identidade era um assunto secundário, como observa Bauman (2006, p.23) “não estava nem perto de nosso centro do nosso debate, permanecendo unicamente um objeto de meditação filosófica”. Hoje essa discussão tem papel central na análise de alguns autores, como Castells (2005) que, em *A era da informação: Economia, Sociedade e Cultura*, aborda essa questão, num panorama evidenciado pela configuração da “sociedade em rede”, por ele denominada.

Alguns autores têm uma perspectiva de discussão que envolve a ideia de uma identidade coletiva ligada a sistemas culturais específicos, o que a compreende como culturalmente formada e, por sua vez, encontra-se ligada à discussão das identidades coletivas, como as identidades regionais e nacionais e outras que formam “quadros de referência e sentidos estáveis, contínuos e imutáveis por sob as divisões cambiantes e as vicissitudes de nossa história real” (HALL, 1996, p. 68).

Falar sobre identidade cultural evoca a abordagem não apenas da compreensão como conceito, mas também a de outros temas fortemente ligados a essa questão que permite pensar a identidade cultural como categoria central da análise.

Na contemporaneidade a identidade cultural é um panorama de “crise das identidades”, determinado por alguns autores como Hall (2002, p. 9), Bauman (2005, p.22). Eles descrevem uma possibilidade de compreensão do que a identidade cultural representa, mostrando a nova configuração a qual permite a vivência de diversas identidades culturais e não apenas um conjunto de referências estáveis. Brunner (1991, p. 25) compreende que moderno e tradicional “coexistem como princípios antagônicos das modalidades culturais, umas em extinção e outras em perpétua renovação”.

Stuart Hall (1996) é um dos principais autores a discutir o conceito de identidade dentro dos Estudos Culturais, partindo de uma reflexão de sua própria experiência como migrante, a partir do final dos anos 1970. Ao longo dos anos 80, do século passado, o

autor ampliou a discussão para a etnicidade.

Um dos expoentes daquele momento foi o texto *A contribuição de Gramsci para os estudos de raça e etnicidade*, de 1985 (HALL, 2003). Nessa pesquisa, Hall faz uma reflexão em que o legado teórico do pensador marxista foi reapropriado para a compreensão das questões raciais e étnicas. Já nos anos 1990, Stuart Hall inicia a teorização sobre identidade cultural com os textos *Identidade Cultural e Diáspora* (1996) e *Quem precisa de identidade?* (2000). Escosteguy (2001, p. 141) estabelece duas razões para o surgimento da identidade cultural como objeto de pesquisa nos estudos culturais:

1 – a desestabilização gerada pela modernidade e a discussão do panorama de crise moderno;

2 – os processos de globalização que se intensificaram a partir da última década do século XX.

Apoiado sobre uma perspectiva discursiva é que, a partir de *Identidade Cultural e Diáspora* (1996), Hall descreve um posicionamento sobre essas identidades. Ele desenvolve um ensaio tendo como tema o cinema caribenho e o novo reconhecimento do povo do Caribe como negro, a descoberta de uma nova identidade a partir do tempo pós-colonial. Esse ensaio, “A formação de um intelectual diaspórico” (HALL, 2003) foi marcado por uma fase de sua vida (como jamaicano), desenvolvendo característica cultural caribenha, permitindo-lhe, além da teorização, uma vivência da experiência diaspórica, um conhecimento daquele território. Os sujeitos Kinikinau viveram essa experiência como se constata em **S1-R2**, capítulo III, por exemplo.

A partir desse ensaio, alguns termos são adicionados e discutidos nos estudos apresentando uma ideia de que a identidade cultural pode ser vista como “cultura partilhada” que congrega os sujeitos sob uma mesma identificação com “quadros de referência e sentidos estáveis, contínuos, imutáveis por sob as divisões cambiantes e as vicissitudes da nossa história real” (HALL, 1996, p.68). Ainda nesse mesmo raciocínio, vale ressaltar que, numa condição essencialista, propicia o surgimento de movimentos sociais e expressões étnicas, raciais e de gênero como o feminismo, o movimento de resistência negra e algumas outras representações sociais. Hall define as identidades culturais dessa forma:

As identidades culturais são pontos de identificação, os pontos instáveis de identificação ou sutura, feitos no interior dos discursos da cultura e história. Não uma essência, mas um *posicionamento*. Onde haverá sempre uma política da identidade, uma política de posição,

que não conta com nenhuma garantia absoluta numa “lei de origem” sem problemas, transcendental (HALL, 1996, p.70).

Baseado em dados empíricos, Castells (1999) faz uma reflexão sobre o caráter múltiplo e fragmentário da identidade e conclui que uma identidade, cultural ou individual, pode sustentar múltiplas identidades (CASTELLS, 1999, p. 22). No entanto, o autor faz uma distinção entre identidades e papéis sociais (“trabalhador, mãe, vizinho, militante socialista, sindicalista, jogador de basquete, frequentador de uma determinada igreja”).

Diante dos exemplos citados é possível compreender que o autor concorda com uma perspectiva a qual organiza vivência de diferentes papéis sociais.

[...] A construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso (CASTELLS, 1999, p. 23).

O pensamento de Castells remete à concepção de representação que se ousa trazer, nesse momento, para as discussões. Nas palavras de Bhabha (1998), as representações são determinadas “pelo colonizador”, portanto por quem detém o poder, quem define. Considerando que as representações as quais o sujeito julga ter de si e do outro e o desejo do outro que o move, assim como as representações que o outro tem sobre ele são constituintes dos processos identitários, acredita-se que a representação pela força do poder e pela mobilidade de referências culturais, de tradição, espaço-temporais e histórica deslocam as identidades.

Nesse sentido, Hall (2006) salienta que as identidades culturais são complexas, “instáveis” e “provisórias”, já que o sujeito é “descentrado, fragmentado” e, portanto, perpassado por inúmeras identidades que, muitas vezes são contraditórias. Diante disso, considerando os sujeitos desta dissertação e em consonância com a compreensão de sujeito de Foucault descrito por Coracini (2007, p.17), afirma-se que “o sujeito é uma construção social e discursiva em constante elaboração e transformação”, incluindo-se os processos identitários.

Enfim, se o sujeito é concebido conforme a citação de Coracini; se o discurso pode ser compreendido como palavra em movimento (ORLANDI, 1999, p.15), prática de linguagem, se os dizeres são perpassados “com traços do outro que, com fios

[...] construindo a rede complexa e híbrida do inconsciente” (CORACINI, 2007, p.61), para as reflexões desta dissertação é possível dizer que se concebe a identidade dos sujeitos Kinikinau como fragmentada, híbrida, fluida e que resulta de representações que se originam e são determinadas pelas relações de poder, por meio da cultura e da história desse povo, manifestadas por meio da linguagem. E, é nesse movimento que a subjetividade se constitui.

Nesta direção, Eckert-Hoff (2008) afirma que a subjetividade é constituída em relação ao outro e, em consequência, a identidade e a alteridade assim também se constituem. Desse modo, representação, subjetividade, identidade, alteridade e sujeito constituem, em movimento espiral, a narrativa da história de vida dos sujeitos que se mostram, expõem-se, falam de si como sujeitos multifacetados que se identificam por meio da representação que evocam do outro. Essa representação pode ou não exercer alguma forma de poder na produção dos discursos dos sujeitos, em especial nos discursos dos sujeitos indígenas, pois, conforme Foucault (2004, p. 8),

[...] em toda sociedade a produção do discurso é simultaneamente controlada, selecionada, organizada e redistribuída por alguns procedimentos que afastam poderes e perigos, dominam seu acontecimento, evitam sua materialidade, entre eles a exclusão e a interdição [...]

Entende-se, neste texto, e a partir do pensamento de Foucault (2004, p. 37) que, para a análise dos discursos indígenas que constituem o *corpus* dessa pesquisa faz-se necessário considerar que: “[...] não é possível dizer tudo sobre qualquer coisa, em qualquer circunstância ou modo, em qualquer lugar. O discurso não se limita a ser meio, mas passa a ser um fim e, assim, percebem-se os mecanismos de controle, coerção e exclusão que os controla”.

Importa dizer ainda que, no caso dos sujeitos indígenas, essa coerção e controle estabelecidos pelas relações de poder, muitas vezes, manifestam-se como forma de resistência. Em relação à resistência, Foucault, em *Estratégia, poder-saber* (2010, p. 249) afirma que:

[...] não há relações de poder sem resistências; que estas são tão mais reais e eficazes quanto mais se formem ali mesmo onde exercem as relações de poder; a resistência ao poder não tem que vir de fora para ser real, mas ela não é pega na armadilha porque ela é compatriota do poder. Ela existe tanto mais quanto ela esteja ali onde está o poder; ela é, portanto, como ele, múltipla e integrável a estratégias globais.

Relacionando as reflexões de Foucault para os sujeitos professores indígenas Kinikinau, é possível afirmar que o poder exercido pela sociedade envolvente, pelas instituições (igreja, escola e conselho tribal) presentes na aldeia São João, bem como pelas demais etnias, com destaque para os Kadiwéu, os donos da terra, inflamam o sentimento e ações de resistência entre os Kinikinau que, ao se fazerem submissos aos donos da terra, manifestam resistência ao “forçar” o município, por exemplo, a criar e implantar a escola Kinikinau em território Kadiwéu. Há de se ressaltar aqui que, para as populações indígenas, hoje, o espaço social da escola⁵ é o mais importante, pois é nele que acontecem as comemorações, os festejos, as reuniões de líderes, enfim, o espaço escolar mantém o tradicional do povo em articulação com o universal (conhecimentos escolares) da humanidade.

CAPÍTULO II

⁵ No passado, o espaço social da aldeia era o centro da forma circular de sua organização, como ainda o é nas aldeias do Xingu. No presente, a maioria das aldeias organiza-se em quarteirões ou quadras, não havendo mais, portanto, a área central. A aldeia São João possui formato oval. As mudanças na organização das moradias levaram os indígenas a estabelecer a escola como espaço social mais importante, uma vez que se localizam na parte central das aldeias.

Apresentamos a seguir as condições em que o discurso dos indígenas Kinikinau é produzido, pois, conforme afirma Pêcheux (1993, p. 77), “um discurso é sempre pronunciado a partir de condições de produção dadas”, que demarcam as posições a partir do qual o sujeito enuncia.

Ao situar o discurso de **S1 e S2** no bojo de acontecimentos históricos, faz-se relevante destacar as principais problemáticas que afetam as comunidades indígenas na atualidade, especialmente os indígenas Kinikinau e que permitiram o surgimento desse discurso como *estrutura e acontecimento*, respectivamente.

Para tanto, dividimos este capítulo nos seguintes subitens: o discurso ambientalista e os Kinikinau na/pela história: trajetória do povo e as condições de produção dos discursos dos sujeitos; o campo de pesquisa e os sujeitos; o discurso ambientalista na sociedade; povos indígenas no discurso oficial: localizando as questões; a exploração dos recursos naturais nas terras indígenas: dispositivos infraconstitucionais e o contexto histórico-social dos Kinikinau. Dada a relevância que as *condições de produção* têm para a compreensão do processo discursivo, afirmamos que mobilizar tal conceito é uma tarefa consideravelmente complexa, o que exige uma articulação entre a língua, o contexto histórico-social e a memória discursiva dos sujeitos que significam seus dizeres em condições determinadas.

2.1 O DISCURSO AMBIENTALISTA E OS KINIKINAU NA/PELA HISTÓRIA: trajetória do povo e as condições de produção dos discursos dos sujeitos

Analisar os discursos dos Kinikinau sobre as questões ambientais exige localizar onde, quando, o quê e como falam esses sujeitos a esse respeito. Assim, antes de se proceder à análise desses discursos, faz-se necessário atentar para as condições de produção do discurso Kinikinau, que se inicia com a localização geográfica, descrição do ambiente natural onde se localiza a Aldeia São João, densidade demográfica e descrição dos sujeitos que participaram da pesquisa; uma retomada da legislação brasileira sobre as questões ambientais; seguida de um breve histórico do povo e sua saga.

Entende-se como condições de produção o contexto sócio-histórico em que os discursos são produzidos. As condições de produção, segundo Orlandi (2001, p. 30), “fazem parte da exterioridade linguística e podem ser agrupadas em condições de produção em sentido estrito (circunstância de enunciação) e em sentido amplo (contexto sócio-histórico-ideológico)”. Enfim, palco de manifestações ideológicas, silenciamentos, interpelações ou interdições dessas manifestações.

O discurso, portanto, é produzido “sempre a partir de *condições de produção dadas*” (PÊCHEUX, 1997, p. 77) que funcionam de acordo com alguns fatores, a saber: *relações de força*, *relações de sentido* e a antecipação. Pelo jogo imaginário, os dizeres de S1 (coordenador) e S2 (professor) são produzidos em meio às relações de força, uma vez que estes ocupam lugares discursivos distintos no ambiente escolar e, significam de modo diferente no processo discursivo, tornando a situação discursiva ainda mais complexa quando consideramos a convivência de diferentes etnias (Terena, Kadiwéu e Kinikinau) no espaço da reserva além da sociedade do entorno.

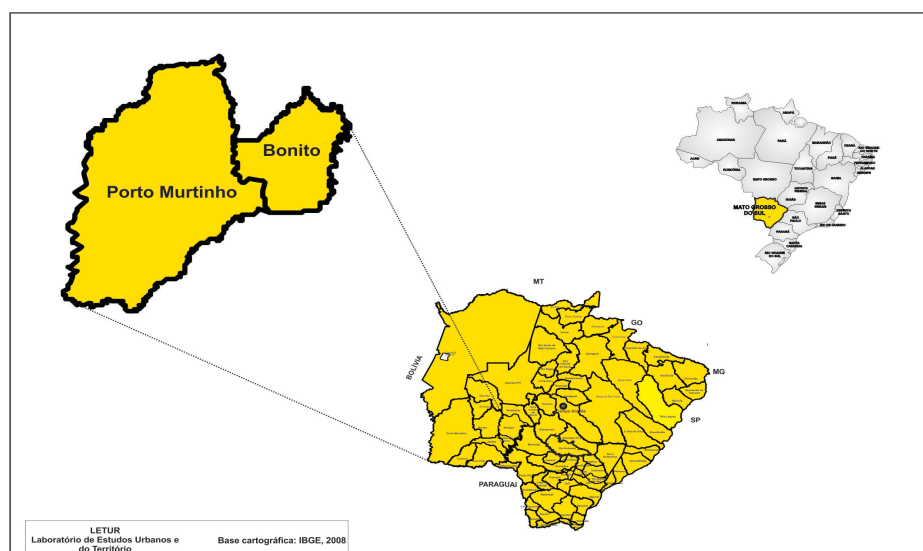
O discurso dos professores indígenas Kinikinau deve ser remetido ainda “às *relações de sentido* nas quais é produzido: assim, tal discurso remete a tal outro, frente à qual é uma resposta direta ou indireta, ou do qual ele ‘orquestra’ os termos principais ou anula os argumentos” (PÊCHEUX, 1977, p. 77). Desse modo, os sentidos daquilo que o sujeito diz significam por sua inscrição na língua e na história, a partir da posição que S1 e S2 ocupam em uma formação discursiva dada.

O contexto sócio-histórico dessa pesquisa é a Aldeia São João, município de Porto Murtinho, Mato Grosso do Sul. Terra Indígena Kadiwéu onde predomina, em número de pessoas, a etnia Kinikinau, seguida pelos Kadiwéu e Terena, conforme pode-se constatar na figura 3 desse capítulo. O fato de coabitarem três etnias no mesmo espaço social e geográfico é fundamental para a interpretação da história do povo Kinikinau; seu discurso sobre as questões ambientais; as relações desse discurso com o discurso oficial, manifestado na legislação específica, e o discurso tradicional do povo.

2.2. O campo de pesquisa e os sujeitos

A maioria dos Kinikinau vive no Estado de Mato Grosso do Sul, no município de Porto Murtinho-MS, em “harmonia”⁶ com os Kadiwéu e os Terena, dividindo o mesmo território: parte das terras indígenas Kadiwéu da Aldeia São João, dista da sede do município de Porto Murtinho a aproximadamente 380Km e a 70Km de Bonito, cidade mais próxima, onde os moradores da aldeia fazem suas compras mensais de alimentos e de vestiários e calçados como se observa na figura 1.

FIGURA 01: Mapa do Estado de Mato Grosso do Sul, com destaque para os municípios de Porto Murtinho e Bonito.



LETUR- Laboratório de Estudos Urbanos e do Território (Base Cartográfica: IBGE, 2008)

A Aldeia São João localiza-se em uma chapada da Serra de Bodoquena, rodeada de morros e cortada pelo Rio Aquidaban e Rio São João. No interior da aldeia é possível observar a presença de mata nativa e o cuidado, por parte dos membros da comunidade, com as plantas, animais e peixes, conforme demonstra a figura 2.

⁶ Na aldeia São João como já dito na introdução e no capítulo I desta dissertação, co-habitam três etnias: Kinikinau, Kadiwéu e Terena. Os Kadiwéu são os donos da terra e tem dificuldade para aceitar a presença das outras duas etnias, em especial os Kinikinau que, além de serem maioria em número de pessoas, tem sob sua responsabilidade a escola, principal espaço social da aldeia. Daí harmonia vir entre aspas, que na verdade é uma aparente harmonia, pois há um conflito em relação ao espaço, ao território, conforme veremos no decorrer deste capítulo.

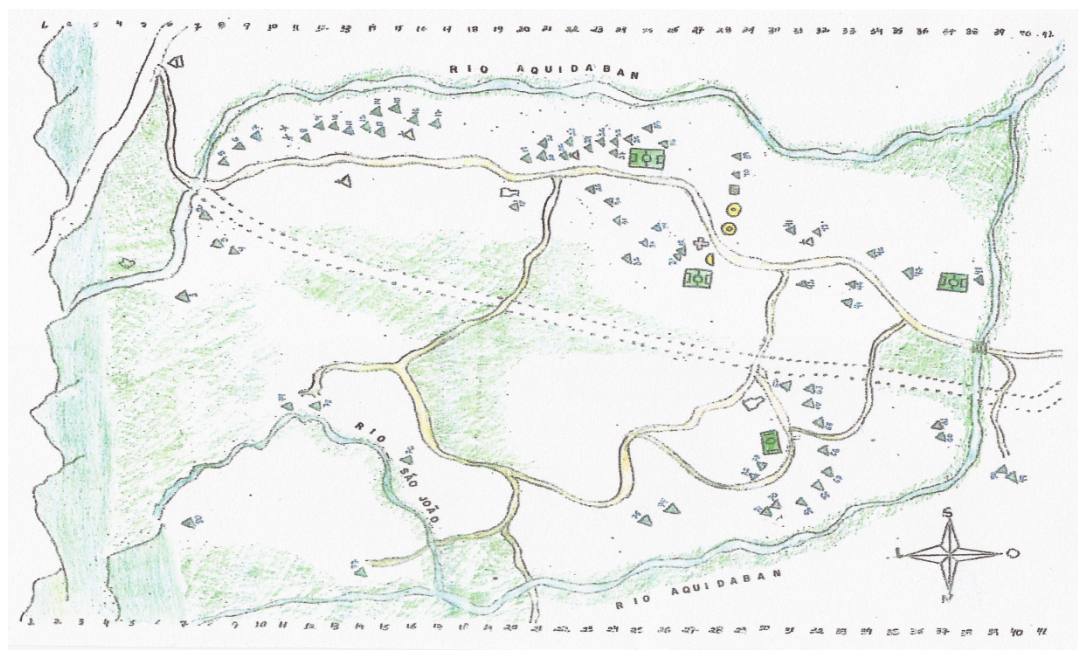
FIGURA 02: Vista central (interna) da Aldeia São João



Foto: Jandercy Penha Silva Carvalho, em 21.09.2011

Em aulas de Didática II, da Licenciatura Intercultural Indígena “Povos do Pantanal”, pôde-se observar a elaboração, por parte dos acadêmicos Kinikinau, do mapa da aldeia, no qual procuram mostrar todos os aspectos nela presentes (Figura 3). Após a elaboração do mapa, construíram uma maquete, na qual explicita o relevo, o tipo de solo (rochoso), as matas e o censo populacional da aldeia por etnia (Figura 4).

Figura 3: Mapa da Aldeia São João elaborado pelos acadêmicos da Licenciatura Intercultural Indígena “Povos do Pantanal”, em aulas de Didática II.



ALDEIA SÃO JOÃO	
	PRÉDIO - ESCOLA
	POSTO DE SAÚDE
	PADARIA
	POSTO DA FUNAI
	IGREJA
	CASA DO APICULTOR (MEL)
	CASAS
	CAMPO DE FUTEBOL
	CAIXA-D'ÁGUA
	CEMITÉRIO
	BOTECO DA DONA EDILENE

FIGURA 4: Maquete da Aldeia São João elaborada pelos acadêmicos da Licenciatura Intercultural Indígena “Povos do Pantanal”, em aulas de Didática II, a partir de uma proposta interdisciplinar.

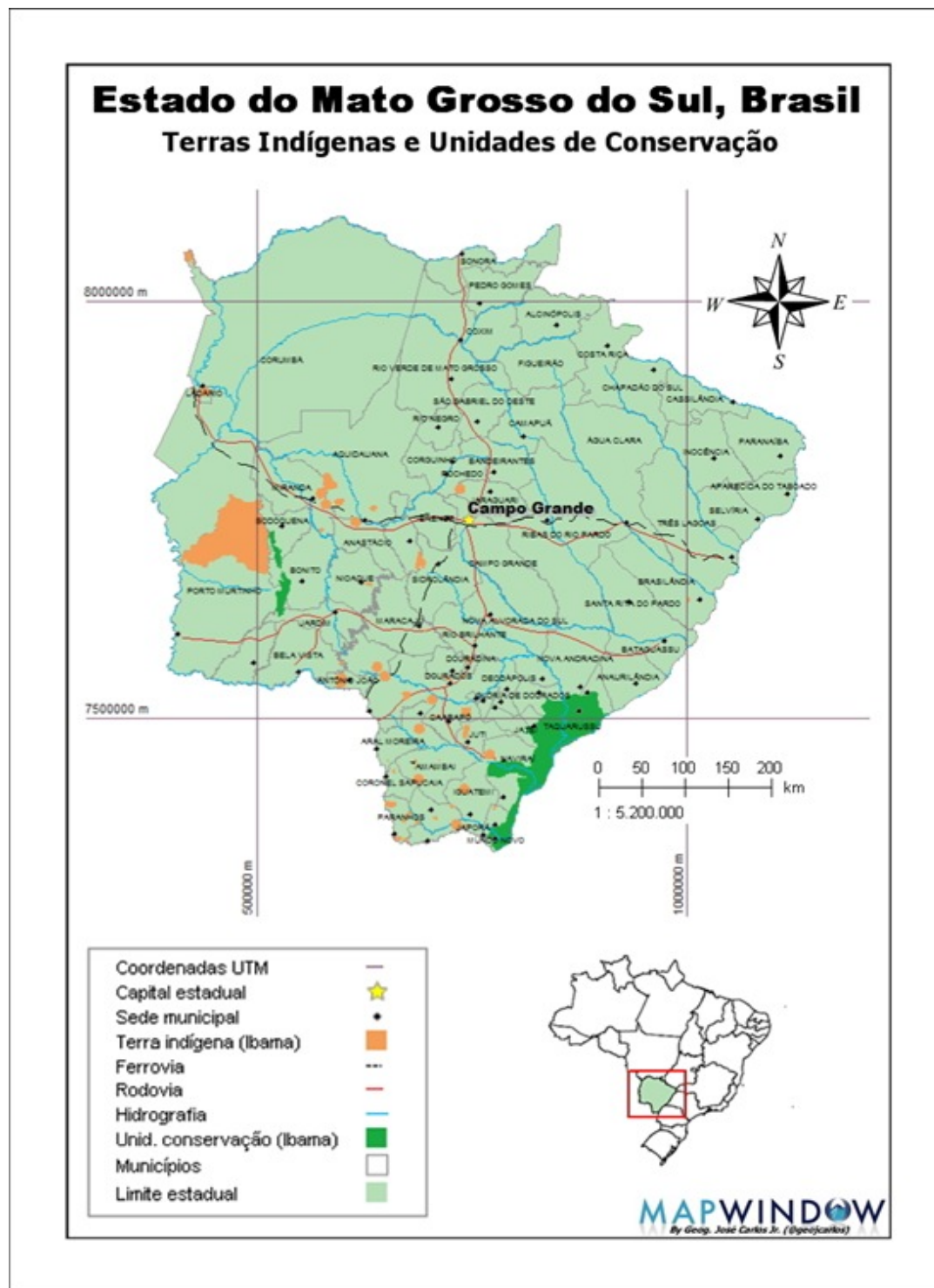


Fonte: Acervo Jandercy Penha Silva Carvalho – 18 de abril de 2012

O IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) divulgou os resultados definitivos do Censo Demográfico 2010, com referências aos indígenas. As informações são oriundas das características investigadas em todos os domicílios do país, podendo ser comparadas e analisadas três referências censitárias: 1991, 2000 e 2010. Segundo a pesquisa, no censo de 2010, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE - “aprimorou a investigação sobre a população indígena no país, investigando o pertencimento étnico e introduzindo critérios de identificação internacionalmente reconhecidos, como a língua falada no domicílio e a localização geográfica”⁷. Há, no Brasil, segundo o IBGE, 505 terras indígenas, conforme se constata na figura 5.

⁷ (<http://cartageografica.blogspot.com.br/2011/12/>)

FIGURA 05: Mapa populacional indígena (IBGE)



Mapa elaborado a partir de dados vetoriais disponibilizados pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis, através do Sistema Compartilhado de Informações Ambientais, de responsabilidade do Centro de Sensoriamento Remoto daquele órgão federal. Os dados geoespaciais acima representados são de autoria do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), com data de elaboração em 2005. (<http://cartageografica.blogspot.com.br/2011/12/>)

Segundo o *site*, as informações foram coletadas junto à população residente nas comunidades indígenas e demais áreas quando as pessoas se auto declararam indígenas. Os resultados apontam que dos 896,9 mil indígenas, 36,2% residem em área urbana e 63,8% em terras indígenas em área rural. Observa-se, ainda, que 817,9 mil indígenas foram declarados no quesito cor ou raça do Censo 2010 e 78,9 mil pessoas que residiam em terras indígenas “se declararam de outra cor ou raça, mas se consideravam “indígenas” de acordo com aspectos como tradições, costumes, cultura e antepassados”. (IBGE, 2012).

Nos dados divulgados pelo IBGE o povo Kinikinau não é contabilizado e não aparece nas figuras 6 e 7. Observa-se que a figura 7 sintetiza as 15 etnias mais populosas. Assim, os Kinikinau e Kadiwéu não aparecem contabilizados; somente os Terena aparecem. Não há como saber se os Terena que residem na Aldeia São João foram contabilizados e se os Kinikinau se incluem entre eles como foi no passado recente.

FIGURA 6: População Indígena e distribuição percentual – Censo 2010

População indígena e distribuição percentual, por localização do domicílio e condição de indígena, segundo as Grandes Regiões - 2010					
Grandes Regiões	População indígena e distribuição percentual				
	Total	Localização do domicílio			Fora de terras indígenas
		Terras indígenas			
		Condição de indígena			
		Total	Declararam-se indígenas		
Brasil	896 917	517 383	438 429	78 954	379 534
Norte	342 636	251 691	214 928	36 963	90 945
Nordeste	232 739	106 142	82 094	24 048	126 597
Sudeste	99 137	15 904	14 727	1 177	83 233
Sul	78 773	39 427	35 599	3 828	39 346
Centro-Oeste	143 432	104 019	91 061	12 958	39 413
Brasil	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Norte	38,2	48,7	49,0	46,8	24,0
Nordeste	25,9	20,5	18,7	30,5	33,4
Sudeste	11,1	3,1	3,4	1,5	21,9
Sul	8,8	7,6	8,1	4,8	10,4
Centro-Oeste	16,0	20,1	20,8	16,4	10,4

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010.

FIGURA 7: População indígena–15 etnias com maior número de indígenas-Censo 2010

População indígena com indicação das 15 etnias com maior número de indígenas, por localização do domicílio - Brasil - 2010						
Número de ordem	Total		Nas Terras Indígenas		Fora das Terras Indígenas	
	Nome da etnia	População	Nome da etnia	População	Nome da etnia	População
1	Tikúna	46 045	Tikúna	39 349	Terena	9 626
2	Guarani Kaiow á	43 401	Guarani Kaiow á	35 276	Baré	9 016
3	Kaingang	37 470	Kaingang	31 814	Guarani Kaiow á	8 125
4	Makuxí	28 912	Makuxí	22 568	Múra	7 769
5	Terena	28 845	Yanomámi	20 604	Guarani	6 937
6	Tenete'hara	24 428	Tenete'hara	19 955	Tikúna	6 696
7	Yanomámi	21 982	Terena	19 219	Pataxó	6 381
8	Potiguara	20 554	Xavante	15 953	Makuxí	6 344
9	Xavante	19 259	Potiguara	15 240	Kokama	5 976
10	Pataxó	13 588	Sateré-Maw é	11 060	Tupinambá	5 715
11	Sateré-Maw é	13 310	Mundurukú	8 845	Kaingang	5 656
12	Mundurukú	13 103	Kayapó	8 580	Potiguara	5 314
13	Múra	12 479	Wapixana	8 133	Xucuru	4 963
14	Xucuru	12 471	Xacriabá	7 760	Tenete'hara	4 473
15	Baré	11 990	Xucuru	7 508	Atikum	4 273

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010.

É importante registrar que a densidade demográfica desse povo apresenta-se bastante confusa, já que Silva (2007) fala em mil índios Kinikinau antes da Guerra do Paraguai, Cardoso de Oliveira refere-se a 58 índios Kinikinau que subiram a Serra de Bodoquena; Souza (2008, p. 33) afirma que na Aldeia São João, em 2008, “a população era de 248 habitantes, sendo 127 Kinikinau, 23 Terena, 1 Guarani, 87 Kadiwéu e 10 não índios”.

Conforme dados coletados para essa dissertação e registrados também pelos acadêmicos no mapa que elaboraram (Figura 3), vivem na Aldeia São João 280 habitantes. Destes, 91 são Kadiwéu; 63 Terena; 01 Guarani; 06 não-indígenas e 110 Kinikinau. Essas pessoas convivem com a presença de instituições como a escola, em dois espaços físicos paralelos; quatro igrejas evangélicas; uma padaria (somente o prédio, ainda não funciona); um posto de saúde (FUNASA); um posto da Fundação Nacional do Índio (FUNAI); uma Associação Indígena e uma Casa do Apicultor.

FIGURA 8: Uma das quatro Igrejas Evangélicas da Aldeia São João



Foto: Jandercy Penha Silva Carvalho – 21/09/2011.

FIGURA 9: Casa do Apicultor – Aldeia São João



Foto: Jandercy Penha Silva Carvalho – 21/09/ 2011.

FIGURA10: Escola Municipal Koinukunoen – Aldeia São João



Foto: Jandercy Penha Silva Carvalho – 21/09/2011.

FIGURA 11 Posto da FUNAI



Foto: Jandercy Penha da Silva Carvalho – 21/09/2011

FIGURA 12: Padaria (ainda não está funcionando)



Foto: Jandercy Penha da Silva Carvalho – 21/09/2011

FIGURA 13: Posto de Saúde – FUNASA



Foto: Jandercy Penha da Silva Carvalho – 21/09/2011

Residem em 41 casas de alvenaria, a maioria construída pelo programa do governo federal, 20 casas de madeira e onze casas construídas de bambu rachado ou barro e cobertas de palha de buriti (Figura 14, 15 e 16).

FIGURA 14 - Casa com reboco de barro e coberta com folhas de coqueiro



Foto: Jandercy Penha da Silva Carvalho – 21/09/2011

FIGURA 15: Casa construída com recurso do Governo



Foto: Jandercy Penha da Silva Carvalho – 21/09/2011

FIGURA 16: Casa de madeira



Foto: Jandercy Penha da Silva Carvalho – 21/09/2011

A aldeia possui energia elétrica e é abastecida por água encanada, sob a responsabilidade da FUNASA. A FUNASA desenvolveu um projeto junto à comunidade para instalação de fossas e banheiros e quase todas as moradias possuem banheiro com vaso sanitário e sistema de descarga. Os banheiros ficam “fora da casa”, isto é, constituem uma construção à parte da casa. Salienta-se que a água encanada e a energia elétrica chegaram à aldeia no final da década de 1990.

Não há coleta do lixo e nem projetos de conservação, preservação da natureza e do ambiente social de convívio mútuo entre as etnias. O lixo é descartado em buracos, queimados e aterrados, conforme narram os moradores. Não há telefone fixo nem torre para telefonia móvel, o único meio de comunicação à distância é o rádio, instalado no posto de saúde. A maioria das casas possui televisão com antena parabólica (sem essa antena, não há como sintonizar qualquer canal). Alguns indígenas, em especial os acadêmicos da Licenciatura Intercultural Indígena “Povos do Pantanal”, possuem computadores portáteis e, na escola, existem cinco computadores.

Dos 110 Kinikinau que habitam o local, 60% encontram-se entre a faixa etária de 40 a 85 anos; 20% jovens entre 13 e 35 anos e 20% crianças entre zero e doze anos, sendo que as de 5 a 13 anos frequentam a escola de ensino fundamental do município localizada na aldeia, já os jovens e alguns adultos cursam o ensino médio na aldeia,

implantado por meio de uma parceria entre o Estado de Mato Grosso do Sul e a Prefeitura Municipal de Porto Murtinho. Em 2012, a prefeitura implantou uma sala de Educação de Jovens e Adultos nas dependências da escola, no período noturno. O ensino médio é oferecido no espaço físico da Escola Municipal Indígena Koinukunoen.

Desde 2006, a escola da Aldeia São João, que era uma extensão da Escola Municipal Pólo Ejiwajegi (Kadiwéu), da Aldeia Alves de Barros, mudou a denominação para Escola Municipal Koinukunoen e é documentada como escola Kinikinau. Situação que tem aumentado o “conflito”, uma vez que a escola é o principal espaço social da aldeia, tanto para os Kadiwéu quanto para os Kinikinau e Terena. Tudo acontece no espaço físico da escola (reuniões comunitárias, bailes, festas tradicionais); enfim, hoje é um espaço a ser (re) conquistado pelos Kadiwéu e a ser defendido e mantido pelos Kinikinau que entendem o espaço escolar como “arma”, como “ferramenta” de luta pela resistência e permanência do povo Kinikinau naquele local (Aldeia São João).

Na primeira visita à aldeia, estabelecemos diálogo (conversas informais) com todos os acadêmicos do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena “Povos do Pantanal”, que são também professores da escola da aldeia São João (cinco Kinikinau e seis Kadiwéu), questionando-os sobre a coleta do lixo e do trabalho com as questões ambientais em sala de aula.

Ressalta-se que esta primeira visita se deu pelo viés da educação e, em especial, conforme licenciatura citada, pelo fato de ser o primeiro contato e necessidade de aproximação com a comunidade. A timidez dos entrevistados, naquele momento, apontou para o fato de que seriam necessárias várias visitas e aproximações em busca de confiança por parte dos sujeitos para que pudessem se sentir mais à vontade diante do pesquisador. Entretanto, dois professores Kinikinau, mesmo tímidos, apresentaram maior abertura para expor fatos de conhecimento tradicional ou aqueles adquiridos via escola a respeito das questões ambientais.

No segundo momento houve contato, por meio de visitas às casas, com outros membros da comunidade que poderiam contribuir com a pesquisa. Conversamos sobre a pesquisa e a possibilidade de participação dos sujeitos visitados. Exceto uma artesã, os demais contatados não aceitaram participar. Talvez, como já apontado por Souza (2008), por não se sentirem à vontade para falar de si e de seu povo em terras Kadiwéu. Há um conflito velado no interior da aldeia, um conflito interétnico.

Na terceira visita, a comunidade estava mais familiarizada com a presença da pesquisadora; havia se instalado um “sentimento” de confiança (sorridentes, solícitos), os sujeitos envolvidos sentiam-se mais confortáveis para conversar. Não se fazia mais necessário ir até as casas, os sujeitos iam visitar o acampamento, sentavam e conversavam à vontade.

O quarto momento de contato ocorreu nos dias 31 de agosto e 01 de setembro de 2012, na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, campus de Aquidauana, no Laboratório de Estudos Interculturais Indígenas “Povos do Pantanal”, período de aulas presenciais da Licenciatura citada, onde pudemos coletar os dados por meio de narrativas gravadas e transcritas. Diante da predisposição dos sujeitos, solicitou-se sua história de vida, desde a infância, centrando atenção na relação que estabeleciam (e estabelecem) com a natureza, com o meio ambiente. As falas foram gravadas em 31 de agosto e 01 de setembro de 2012; os sujeitos ouviram as gravações e acrescentaram alguns dados. Assim, no final da tarde de 31 de agosto e pela manhã de 01 de setembro, reunidos no laboratório, os sujeitos foram gravados e fotografados concedendo a entrevista, ouviram suas narrativas e acrescentaram alguns fatos que ficaram perdidos na memória. Os dados coletados foram transcritos e selecionaram-se trechos que mais se aproximam dos objetivos da pesquisa para a análise que compõe o terceiro capítulo dessa dissertação. Observa-se que alguns trechos das conversas informais realizadas na Aldeia e anotadas em diário de campo foram utilizados nesse capítulo no item que trata do histórico do povo.

Os sujeitos da pesquisa são dois professores da Escola Municipal Koinukunoen, nascidos na aldeia onde viveram (vivem) grande parte de suas vidas. Foram responsáveis pelo “O despertar da Fênix” (SILVA e SOUZA, 2005), quando já eram considerados extintos. O primeiro **S1** — Inácio Roberto — é Coordenador Pedagógico da escola, professor de língua étnica Kinikinau, nas séries finais do ensino fundamental e no ensino médio, acadêmico da Licenciatura Intercultural Indígena “Povos do Pantanal”, tem 44 anos, foi alfabetizado aos 11 anos, saiu da aldeia para cursar as séries finais do ensino fundamental e médio (Bonito/MS, Aquidauana/MS, Jardim/MS), serviu o exército, foi policial militar, casou-se com não indígena, voltou para a aldeia como professor, tem quatro filhos, conhece as modalidades oral e escrita da língua Kinikinau e tem contribuído para a revitalização da língua, cultura e processo de constituição identitária do povo Kinikinau.

O **S2** — João Moreira Anastácio — atua como professor nas séries iniciais do ensino fundamental, é professor de língua étnica Kinikinau, acadêmico da Licenciatura Intercultural Indígena “Povos do Pantanal”, tem 49 anos, saiu da aldeia para cursar as séries finais do ensino fundamental e médio (Bonito/MS, Aquidauana/MS, Cáceres/MT), trabalhou em fazendas da região de Porto Murtinho/MS, voltou para a aldeia como professor leigo, cursou o Normal Médio Indígena “Povos do Pantanal” (curso específico oferecido pela Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso do Sul), é casado com mulher Terena, tem uma filha e, como **S1**, conhece as modalidades oral e escrita da língua Kinikinau, e tem contribuído para a revitalização da língua, cultura e processo de constituição identitária do povo Kinikinau.

2.3. O discurso ambientalista na sociedade

Falar sobre Direito Ambiental na sociedade significa abordar um ambiente ecologicamente equilibrado em uma geração que se desenvolve aceleradamente. Uma sociedade prospera economicamente utilizando-se dos meios naturais fornecidos pelo meio ambiente. Como se pode utilizar os recursos do meio sem colocar em risco o direito a uma vida saudável?

A Organização das Nações Unidas – ONU “afirmou que a crise ambiental no planeta é grave, mas tem solução”. Um relatório divulgado pelo Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (Pnuma), em 6 de junho de 2012, no Rio de Janeiro apontou que nas duas últimas décadas agravaram-se o desmatamento das florestas, a pesca excessiva, a poluição do ar e da água, além das emissões de gases causadores do efeito estufa, portanto, a preservação do meio ambiente é a demanda do século XXI. A divulgação desse relatório aconteceu uma semana antes do início da Rio+20, Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável, ocorrida entre os dias 13 a 22 de junho de 2012. O relatório afirmou também que há esperança e que ainda é possível obter crescimento econômico favorável ao meio ambiente, apesar dos desafios da população humana crescente, expansão da urbanização e o desejo insaciável por alimentos e recursos. (O GLOBO, Rio+20, 06 jun 2012, p. 2).

Para Leite (2003, p.21), a crise ambiental é vista com as diversas catástrofes no âmbito planetário e a escassez dos recursos naturais, que tem origem nas atitudes

degradadoras do ser humano na natureza. Diante desse contexto, ele relata que: “A tomada da crise ambiental é deflagrada, principalmente, a partir da constatação de que as condições tecnológicas, industriais e formas de organização e gestões econômicas de sociedade estão em conflito com a qualidade de vida”.

No entendimento de Leite, o avanço tecnológico e suas consequências, são compatíveis com a qualidade de vida, porém, esse mesmo avanço tecnológico não tem assegurado viver com qualidade. Nessa direção, entende-se que a crise ambiental é configurada por um esgotamento dos modelos de desenvolvimento econômico e industrial experimentados e que a vida melhor para todos, prometida pela revolução industrial, não se cumpriu.

Benjamim (1995, p. 83) destaca que apesar dos muitos benefícios tecnológicos, a revolução industrial trouxe devastação indiscriminada para o meio ambiente, comprometendo, dessa forma, a qualidade de vida do homem. É o que apontam os sujeitos dessa pesquisa ao se referirem à redução de animais para a caça; aos desmatamentos provocados pelos fazendeiros de “fazendas particulares”⁸, ao plantio da “roça de toco”.

Em Franco (1996, p.14) são destacados dois modelos de Revolução Industrial: a) “Modelo capitalista, funda-se em objetivos puramente econômicos, com base no individualismo e no mercantilismo, sendo dessa forma extremamente agressivo ao meio ambiente, por não levá-lo em conta” e b) “Modelo coletivista baseia-se na economia de escala, apostando em uma economia suja, sendo assim igualmente ou até mais prejudicial ao meio ambiente”. Franco aponta que, nos modelos capitalistas e coletivistas, a regra é o acúmulo de capital e a produção de riqueza, e, ao ignorar essa regra, a preservação dos recursos naturais se torna elemento de uso limitado.

Dessa maneira, segundo Leite (2003, p. 23), “não são contabilizados os recursos naturais em seus sistemas econômicos sendo, dessa forma, o crescimento econômico e a defesa do meio ambiente, vistos como inconciliáveis e como excludentes”. Portanto, acredita-se que um rompimento entre o meio ambiente e o avanço tecnológico resultaria em crise ambiental de grande preocupação para a humanidade.

⁸ Observa-se que ao usarem “fazendas particulares”, os sujeitos procuram separar as fazendas Kadiwéu do interior da reserva, daquelas pertencentes a outros fazendeiros (branco) e que estabelecem divisa territorial com as terras da Aldeia São João.

Leite (2003) afirma que o efeito estufa associado à diminuição da camada de ozônio, denuncia a crise ambiental e é um fenômeno integrado das três dimensões, ou seja, a oferta de recursos, assimilação de resíduos e disponibilização de serviços ambientais. Salienta o autor que os recursos naturais são da própria natureza, renováveis por si só, como, por exemplo, o petróleo.

Além dos autores citados, observa-se que as preocupações com as questões ambientais perpassam vários discursos, de ordem jurídica, política, econômica, social e, mesmo nos espaços comuns do dia-a-dia do cidadão, essas preocupações revelam-se cada vez mais latentes (ALBUQUERQUE, 2006, p. 19).

O tema ambiental está sendo tratado com importância no mundo inteiro, ante a preocupação com a qualidade de vida do ser humano e com o destino da sociedade, que a cada dia se depara com números alarmantes de degradação do planeta provocada pela ação do homem. Hoje, ele é objeto de várias conferências e tratados internacionais pelo mundo. Dentre as preocupações, destaca-se a sustentabilidade como assunto mais discutido, consequência da necessidade de preservação do meio ambiente, em congressos, fóruns, seminários e conferências sobre questões ambientais. No Brasil, foi possível a Conferência da ONU (Rio 92), que ocupou espaço em noticiários, livros, artigos acadêmicos, jornais, palestras.

Segundo Manzini e Vezzoli (2005, p. 75)

O conceito de sustentabilidade ambiental refere-se às condições sistêmicas segundo as quais, em nível regional e planetário, as atividades humanas não devem interferir nos ciclos naturais em que se baseia tudo o que a resiliência do planeta permite e, ao mesmo tempo, não devem empobrecer seu capital natural, que será transmitido às gerações futuras.

Com relação à sustentabilidade, é necessário dizer que o direito de propriedade da terra é um elemento fundamental para o entendimento da questão agrária no Brasil. Os proprietários usam esse direito como argumento em defesa de suas terras, sob a ótica capitalista. Por outro lado, o indígena usa esse direito como aspiração camponesa, de forma que garanta a sua autonomia (ENGELS, 1987).

Os indígenas possuem sua particularidade em relação com a terra, que se inicia com a concepção de “mãe” (terra mãe) de onde e pela qual retiram sua sobrevivência e por ela lutam (reconhecimento de direitos, ampliação e manutenção, entre outras questões). Possuem seus próprios métodos e formas de ensinar e de aprender os

conhecimentos tradicionais, práticas religiosas, estruturas sociais e, em meio a esses elementos culturais e identitários, as relações que estabelecem com a natureza e o manejo com as terras de suas comunidades.

A imensa diversidade sociocultural do Brasil é acompanhada pela diversidade fundiária. As múltiplas sociedades indígenas, cada uma delas com formas próprias de inter-relacionamento com seus respectivos ambientes geográficos, formam um dos núcleos mais importantes dessa diversidade, enquanto as centenas de remanescentes das comunidades dos quilombos, espalhadas por todo o território nacional, formam outro. (ALMEIDA, 1989).

2.3.1. Povos indígenas no discurso oficial: localizando as questões

A legislação em nosso país diz assegurar aos indígenas o usufruto exclusivo das riquezas naturais, o que permite uma reflexão sobre as questões ambientais envolvendo as representações sociais (índios e brancos) e as leis vigentes, sabendo que quem normatiza e fiscaliza não é o índio, mas sim o branco. A relação entre índios e meio ambiente é tratada no Estatuto do Índio, no Decreto 1.141 de 5 de maio de 1994, que dispõe sobre as ações de proteção ambiental, saúde e apoio às atividades produtivas para as comunidades indígenas. Esse mesmo Decreto (1.141/94) não traz nenhuma declaração de impedimento à exploração dos recursos naturais pelos indígenas nas terras por eles ocupadas. Disciplina que as ações de proteção ambiental e apoio às atividades produtivas voltadas às comunidades indígenas constituem encargos da União, e prevê que as possíveis ações serão realizadas mediante programas nacionais e projetos específicos, elaborados e executados por diversos ministérios. Assim, embora possuam seus próprios métodos e formas de ensinar e aprender os conhecimentos tradicionais e, em especial o manejo com as terras de suas comunidades, pode-se interpretar que, nas últimas décadas, as ações que envolvem o pensar, sentir e agir em relação às questões ambientais tem sofrido interferências da ótica do branco.

É importante registrar que o cumprimento das leis no Brasil é polêmico e que, na maioria dos casos, a legislação brasileira não é cumprida ou completamente ignorada e na legislação específica indígena não é diferente. Mesmo assim, é fundamental trazer para as discussões o discurso legal com o objetivo de problematizá-lo nas análises do capítulo III, desta dissertação.

O artigo 9º do Decreto nº 1.141/94, preconiza:

Art. 9º As ações voltadas à proteção ambiental das terras indígenas e seu entorno destinam-se a garantir a manutenção do equilíbrio necessário à sobrevivência física e cultural das comunidades indígenas, contemplando:

I – diagnóstico ambiental, para conhecimento da situação, como base para as intervenções necessárias;

II – acompanhamento e controle da recuperação das áreas que tenham sofrido processo de degradação de seus recursos naturais;

III – controle ambiental das atividades potencial ou efetivamente modificadoras do meio ambiente, mesmo aquelas desenvolvidas fora dos limites das terras indígenas que afetam;

IV – educação ambiental, dirigida às comunidades indígenas e à sociedade envolvente, visando à participação na proteção do meio ambiente nas terras indígenas e seu entorno;

V – identificação e difusão de tecnologias indígenas e não-indígenas, consideradas apropriadas do ponto de vista ambiental e antropológico.

As transformações vividas pelo mundo contemporâneo e as implicações socioambientais estão marcadas pelo intenso movimento capitalista. A carga do ecossistema mundial está ultrapassada dos limites de capacidade, invadindo o mundo moderno, permeando comunidades que, em passado próximo, eram consideradas de culturas primitivas (indígenas), desfazendo tudo que se podia entender por estilo de vida satisfatório. Diante desse fato, a sustentabilidade (para o indígena: conhecimento tradicional, subsistência), que era um fator natural nas ações deles, transformou-se em um problema socioambiental.

Para Steigleder (2004, p. 74): “o setor econômico permite a cada país ampliar sua escala de atividade econômica para além dos limites geográficos e de seus recursos naturais”. A autora esclarece que “para atender as exigências de mercado, a produção está cada vez mais acelerada, produzindo externalidades negativas com maior velocidade, em escala global”. Nesse mesmo sentido, Capra (2003, p. 157) destaca que:

A meta central da teoria e da prática econômicas atuais – a busca de um crescimento econômico contínuo e indiferenciado – é claramente insustentável, pois a expansão ilimitada num planeta finito só pode levar à catástrofe. Com efeito, nessa virada de século, já está mais do que evidente que nossas atividades econômicas estão prejudicando a biosfera e a vida humana de tal modo que, em pouco tempo, os danos poderão tornar-se irreversíveis.

A busca de soluções para esses problemas ambientais convergem para ações conjuntas entre todos os setores sociais. A atual crise ecológica emana do próprio modo de vida contemporâneo, baseado no consumo intenso, exigindo cada vez mais uma grande utilização dos recursos naturais. Nessa direção, Capra (2002) afirma que o ecossistema global e a futura evolução da vida na terra estão correndo sério perigo e podem resultar em um desastre ecológico em grande escala e a superpopulação e a tecnologia industrial têm contribuído de várias maneiras para uma grave deterioração do meio ambiente natural, do qual a humanidade depende completamente.

Nessa linha de discussão, o trabalho tenta ampliar o pensamento sobre as questões ambientais que vão além do lixo, perpassando pelos recursos naturais, sobrevivência (caça, pesca, matéria-prima para confecção de objetos artesanais) junto à comunidade indígena Kinikinau, da aldeia São João, Porto Murtinho/MS, localizada na região conhecida, entre os Kinikinau, como divisa com o Pantanal do Nabileque que se insere no ecossistema⁹ do Pantanal sul-mato-grossense.

2.3.2. Os recursos naturais em terras indígenas: aspectos jurídicos

A Constituição Federal de 1988, Art. 231, revela um grande esforço no sentido de ordenar um sistema de normas que pudesse proteger os direitos e interesses dos índios, dando um passo à frente na questão indígena ao dispor sobre a propriedade das terras ocupadas pelos índios, a competência da União para legislar sobre essas populações, autorização do Congresso para exploração em suas terras, relações das comunidades com a terra, preservação de suas línguas, usos, costumes, tradições e crenças. Diante desses enunciados é possível dizer que a Constituição de 1988 revolucionou a relação entre o Estado e os povos indígenas, rompendo com a política integralista que até então vigorava. A questão da terra passou a se concentrar como ponto central dos direitos constitucionais indígenas. A posse territorial ainda é motivo de conflitos, discussões e debates, que exigem grandes movimentações políticas dos órgãos públicos responsáveis, Ongs e, em especial por parte dos indígenas, no intuito de

⁹Segundo o Dicionário Aurélio (2011) ecossistema [Eco + Sistema] sm. Ecol. é o conjunto formado pela comunidade e o meio ambiente: as relações que os seres vivos de uma comunidade estabelecem com os fatores ambientais, como, p.ex., solo, ar, água, entre outros.

buscar soluções para os conflitos sociais, agrários e econômicos.

A Constituição Federal 1988, em seu artigo 231, § 1º, explica o que pode ser considerado “terras tradicionalmente ocupadas pelos índios”: São terras *tradicionalmente* ocupadas pelos índios aquelas por eles habitadas em caráter *permanente*, utilizadas para suas atividades produtivas, imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

Para os indígenas, “terras *tradicionalmente* ocupadas” referem-se às terras originárias, nas quais viveram seus antepassados, conforme os conhecimentos que tinham dos usos e costumes de objetos de manejo da terra e, conforme interpretavam o mundo, a natureza, o cosmo, o mítico, enfim, os diferentes conhecimentos que denominam como conhecimentos tradicionais. Diferente dos indígenas, o discurso legal citado acima, tem caráter jurídico e deixa de considerar a mobilidade desses povos. O que se confirma com o uso do termo “permanente” que remete ao caráter temporal da ocupação, já que as terras por eles ocupadas pertencem ao Estado e juridicamente são consideradas de “uso e fruto” desses povos. Não há, portanto, “[...] um pressuposto do passado como ocupação efetiva, mas, especialmente, uma garantia para o futuro, no sentido de que essas terras inalienáveis e indisponíveis são destinadas, para sempre, ao seu habitat”. (AFONSO DA SILVA, 2009, p. 860).

Marques (2007) refere-se ao Estatuto do Índio, Lei nº 6.001/73, que segundo a Constituição de 1988, traz o conceito de terras indígenas no seu artigo 17:

Reputam-se terras indígenas:

- I – as terras ocupadas ou habitadas pelos silvícolas, a que se referem os artigos 4º, IV e 198 da Constituição;
- II – as áreas reservadas de que trata o Capítulo III deste Título;
- III – as terras de domínio das comunidades indígenas ou de silvícolas.

Segundo Marques (2007, p. 117-8), somente as terras indicadas no inciso I podem ser consideradas terras públicas. As indicadas nos incisos II e III podem ser classificadas como terras particulares. Assim, as terras ocupadas são aquelas de posse imemorial de que trata o art. 231 da Constituição Federal de 1988; as reservas são aquelas estabelecidas pela União em qualquer parte do território nacional, ou seja, reservas, parques e colônias agrícolas indígenas. Para explicar as reservas anteriormente

citadas, o autor recorre novamente ao Estatuto do Índio que, em seu Art. 27, estabelece que:

reserva indígena é uma área destinada a servir de habitat a grupo indígena, com os meios suficientes à sua subsistência. Art. 28 Parque indígena é a área contida em terra na posse de índios, cujo grau de integração permita assistência econômica, educacional e sanitária dos órgãos da União, em que se preservem as reservas de flora e fauna e as belezas naturais da região. [...] Art. 29. Colônia agrícola indígena é a área destinada à exploração agropecuária, administrada pelo órgão de assistência ao índio, onde convivam tribos aculturadas e membros da comunidade nacional.

A Constituição Federal de 1988 esclarece, em seu artigo 20, que são bens da União as terras indígenas, os lagos, rios e quaisquer correntes de água em terrenos de seu domínio; portanto são bens públicos de natureza especial, inalienáveis, indisponíveis, têm os direitos sobre si imprescritíveis (art. 231, §4º). Mesmo sob o domínio da União, esta não tem direitos de gozo e fruição sobre as terras, pois tais direitos cabem exclusivamente às comunidades indígenas, por meio dos institutos da posse permanente e do usufruto exclusivo (art. 231, §2º).

Baseado nesse contexto, é possível interpretar que as terras indígenas não têm acesso liberado para qualquer pessoa e as estranhas à comunidade indígena só podem adentrar com autorização da FUNAI.

2.3.3 A exploração dos recursos naturais nas terras indígenas: dispositivos infraconstitucionais.

Como já foi visto, o artigo 231 da Constituição Federal de 1988 reconhece os direitos originários dos índios sobre as terras que tradicionalmente ocupam, tornando a União a responsável por demarcá-las, protegê-las e fazer respeitar todos os seus bens. Dessa maneira, não há nenhuma vedação constitucional à exploração dos recursos naturais pelos indígenas.

Ainda sobre o artigo 231, seu parágrafo 1º indica que, entre outras formas de apropriação indígena, a terra tradicionalmente ocupada é a utilizada para as atividades produtivas dos índios. E o parágrafo 2º garante o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos existentes.

Nos artigos 18, 44 e 46 do Estatuto do Índio, é atribuído a eles o direito à exploração das riquezas do solo, ao corte de madeira e o exercício da caça e da pesca em suas terras. E também lhes assegura o direito à exploração de recursos naturais.

No Decreto nº 1.141/94 que dispõe sobre as ações de proteção ambiental, saúde e apoio às atividades produtivas para as comunidades indígenas, não há impedimento à exploração dos recursos naturais nas terras por eles ocupadas. Determina que as ações de proteção ambiental e apoio às atividades produtivas voltadas às comunidades são de responsabilidade da União e prevê que elas serão realizadas mediante programas nacionais e projetos específicos, elaborados e executados por diversos ministérios e que essas mesmas ações devem considerar diagnóstico ambiental, acompanhamento de recuperação de áreas degradadas, controle de atividades potencialmente nocivas ao meio ambiente, educação ambiental, identificação e difusão de tecnologias indígenas e não-indígenas, consideradas apropriadas ao ponto de vista ambiental e antropológico.

Analisando essas leis, é possível afirmar que as atividades dos indígenas em suas terras não são limitadas ou proibidas expressamente, pois os textos autorizam a exploração dos recursos naturais e o exercício da caça e da pesca. A legislação descreve que todas as ações devem ser orientadas pela União, com o auxílio da Fundação Nacional do Índio — FUNAI, podendo explorar a natureza para a sobrevivência e regulação com razoabilidade e equilíbrio. Porém, Souza Filho (2008, p. 144) considera que quando se tratar de atividades não-tradicionais, o entendimento é diferente, devendo ser submetido à legislação ambiental:

Por outro lado, as populações indígenas produzem excedentes que comercializam para a aquisição de bens e serviços de que não dispõem internamente. A extração desses excedentes deve ser orientada segundo os padrões legais de proteção ambiental nacional. (SOUZA FILHO, 2008, p. 144)

Nesse sentido, entende-se que a comunidade indígena desempenha atividades produtivas bastante diversificadas, como a caça, pesca, agricultura de roçado, criação de animais, visando tanto ao consumo próprio como à comercialização e geração de renda. As atividades são executadas de um modo geral, por todos os membros da comunidade, organizados de forma familiar e comunitária, participando e tendo acesso igual ao que é produzido. Diante desse entendimento, o artigo 225 da Constituição Federal de 1988 preconiza que o meio ambiente ecologicamente equilibrado é bem de uso comum do povo e essencial à qualidade de vida.

É o que relata João Moreira, morador da aldeia São João, da etnia Kinikinau em 31 de agosto de 2012:

meu tio sempre gostou de fazer roça [...] roça de toco... a gente escolhe uma mata... uma mata que tem árvore... tem mata fechada... ainda ...que não foi mexida... você vai... passa foice... roça... tira os mato pequeno e as árvore derruba no machado... né... derruba ...tira... corta os galho... daí deixa uns três meses pra secar ... dois meses três meses quando tiver bem seco vai o fogo, você queima e quando chega na época do plantio tem a coivara que fala ... né ...coivara ... depois que queima fica aquele resto né... então ...tem que coivará ...e retira... todas as madeira que não foi queimada... já... tá pronto pro plantio ...é queimada sustentável... né... aí você vai plantar... na época também ... a gente num tinha máquina ... tinha aquelas matraca... né... que saiu primeiro ... uma máquina aqui... não sei se vocês conhecem aquela matraca ... se finca no chão e vai fechando [*nesse momento ele faz gestos de como usava a matraca e de como fazia o plantio*] [...] nem naquela época ...num tinha que ... com... aquela... era mais rápida... né... a gente usava saraquá... é um pedaço de foice onde tem aquela curva da foice cortava ele e fazia uma ponta e fincava no chão ... tinha um... a gente chamava de borná... um tipo ... uma sacolinha ... uma bolsinha e colocava os grão ali... e fazia buraco tirava os grão e ía jogando... então era assim na época né...”. (JOÃO MOREIRA ANASTÁCIO, 31/08/2012)

Cabe salientar que os índios se privilegiam do direito de serem diferentes e terem assegurados seus direitos específicos. Quando os indígenas exploram os recursos naturais, muitas vezes assumem controvérsias ambientais baseadas na confrontação entre legislação de proteção ambiental e a proteção cultural do modo tradicional dos povos indígenas para disporem de seus recursos naturais. (BAPTISTA, 2002). É o que se constata no trecho [...] *roça de toco... a gente escolhe uma mata... uma mata que tem árvore... tem mata fechada... ainda ...que não foi mexida... você vai... passa foice... roça... tira os mato pequeno e as árvore derruba no machado... né... derruba ...tira... corta os galho... daí deixa uns três meses pra secar ... dois meses três meses quando tiver bem seco vai o fogo, você queima e quando chega na época do plantio tem a coivara que fala ... né ...coivara ...*, já que a queimada é considerada ultrapassada e prejudicial ao meio ambiente, conforme legislação ambiental. No trecho citado há a presença do item lexical *ainda* [...] *roça de toco... a gente escolhe uma mata... uma mata que tem árvore... tem mata fechada... ainda ...que não foi mexida...* [...] que pode ser interpretado como algo que fugiu às ações do homem sobre as matas, derrubando-as. Fato que nos leva a interpretar, conforme Bauman (1997, p.25), como ações de “injustiças ambientais [...] desigualdade social [...] apropriação da natureza [...] como

objetos de exploração e consumo”. Bauman (1997, p.25) afirma que:

Percebemos no cotidiano uma urgente necessidade de transformações para a superação das injustiças ambientais, da desigualdade social, da apropriação da natureza – e da própria humanidade – como objetos de exploração e consumo. Vivemos em uma cultura de risco, com efeitos que muitas vezes escapam à nossa capacidade de percepção, mas aumentam consideravelmente as evidências de que eles podem atingir não só a vida de quem os produz, mas as de outras pessoas, espécies e até gerações. Trata-se de uma crise ambiental nunca vista na história, que se deve à enormidade de poderes humanos, com seus efeitos colaterais e consequências não-antecipadas, que tornam inadequadas as ferramentas éticas herdadas do passado.

A Política Nacional do Meio Ambiente foi criada em 1981 pela Lei 6.938 e tem como objetivo a preservação, melhoria e recuperação do meio ambiente necessário à vida e ao desenvolvimento socioeconômico. O artigo 3º dessa Lei define sobre degradação da qualidade ambiental que é a alteração adversa das características do meio ambiente.

Artigo 3º

I – **Meio Ambiente** – É o conjunto de condições, leis, influências e interações de ordem física, química e biológica, que permite, abriga e rege a vida em todas as suas formas. (LEI 6.938/81 DA POLÍTICA NACIONAL DO MEIO AMBIENTE).

A Lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981, dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente e traz princípios e diretrizes dirigidas à proteção ambiental no Brasil, além de mencionar o licenciamento ambiental (art. 9º, IV) e garantir a prestação de informações relativas ao meio ambiente (art. 9º, XI).

A Constituição Federal de 1988 dedica vários artigos à discussão dos direitos que o Estado e a sociedade brasileira devem garantir a todos os povos indígenas. A Carta Magna de 1988 fortaleceu o conteúdo da Lei nº 6.938/81, criada em 1981, e a abertura de caminhos para a participação efetiva da sociedade na proteção e preservação do meio ambiente. Conforme o Art.225 da Constituição federal é: “obrigação do Estado e da sociedade na garantia de um meio ambiente ecologicamente equilibrado [...] bem de uso comum do povo que deve ser preservado e mantido para os presentes e futuras gerações”.

Diante do exposto, algumas questões se impõem. Como os Kinikinau vêm estabelecendo relações com o ambiente e a natureza na Aldeia São João? Como os conhecimentos tradicionais e os da sociedade envolvente se (inter) relacionam na trajetória dos sujeitos Kinikinau no cotidiano da aldeia? Para buscar respostas a

essas questões, faz-se necessário buscar a linha do tempo do povo e dos sujeitos que participaram da pesquisa narrando sua vida e que enriquecem as condições de produção desses discursos/narrativas que se apresentam no próximo item.

2.4. O contexto histórico-social do Kinikinau

A história do povo Kinikinau configura-se como singular no etnoterritório “Povos do Pantanal”, e que por muitos anos foram considerados extintos¹⁰, em especial pelo fato de terem se misturado, em busca de sobrevivência, com os Terena e, mais tarde, com os Kadiwéu, ao ocuparem espaço nas terras Kadiwéu, na serra de Bodoquena, município de Porto Murtinho/MS. A esse respeito, Castro (2010, p 36) afirma que os Kinikinau “como tantos outros grupos, cujas histórias parecem se confundir com a história do contato com os ocidentais, tiveram suas vidas profundamente mudadas ao longo do tempo, chegando mesmo a não serem mais reconhecidos pela sociedade mais ampla”. Para a autora, “esse tipo de situação aflorou, sobretudo, a partir da década de 1980 [...] a persistência e o surpreendente crescimento demográfico de muitos deles” reolocando “em cena as noções e as categorias usadas na produção de um saber sobre os povos indígenas do passado e do presente”.

Os Kinikinau constituem um subgrupo Chané (Guaná), que habitavam o Chaco paraguaio. Cardoso de Oliveira (1976, p. 21) descreveu os indígenas Chané (Guaná) nos seguintes termos:

[...] representam, pois, um dos subgrupos Guaná ou Txané que, ao lado de outras tribos desse grande grupo Aruák, aparecem como os índios que mais contribuíram à formação do Sudoeste brasileiro, seja como produtores de bens para o consumo dos primeiros moradores portugueses e brasileiros naquela região, seja como mão-de-obra aplicada nas fazendas que começaram a proliferar depois da Guerra do Paraguai [...] quando foram levados a lutar contra o exército paraguaio. Localizados numa região há algum tempo integrada à economia nacional e há séculos disputada por espanhóis e portugueses, por paraguaios e brasileiros. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 21-2).

¹⁰A esse respeito ver Cardoso de Oliveira, Roberto, em *Do índio ao bugre*, 1976, p. 21.

Devido à proximidade com a fronteira entre Brasil e Paraguai, os povos indígenas que residiam nesse território foram convocados a participar da Guerra do Paraguai, na qual os Kadiwéu se destacaram e o Imperador D. Pedro II ofereceu-lhes, “como presente”¹¹, aproximadamente 546.000 hectares de terra no município de Porto Murtinho-MS (SILVA, 2007, p.4). Nesse mesmo texto, o autor descreve que “a única referência obtida a respeito de uma possível ligação [...] com o Imperador, foi localizada em um texto de autoria de Davis Ribeiro de Sena, publicado na *Revista do Exército Brasileiro*”:

O Imperador D. Pedro II estava tão certo da influência decisiva dos intrépidos índios cavaleiros nessa incorporação, que recomendava, com particular carinho e elevada gratidão, aqueles silvícolas amigos, como o fez ao General Mello Rego, quando este regressava de Cuiabá, depois de cumprido seu período de governo: - “Como vão os meus amigos Guaicurus? Que notícias me dás deles?” E ao saber que viviam dispersos e caminhavam fatalmente para a extinção: - “Eles muito me merecem e, ao menos por gratidão, não deveríamos deixá-los chegar a esse estado (SENA, 1983, *Revista do Exército Brasileiro*, n. 120, p. 93-9)

Sobre essa relação entre o Imperador D. Pedro II e os indígenas, Siqueira Junior (1993, p. 214-5) escreve que: “Alguns Kadiwéu chegam a especular sobre a existência de um documento assinado pelo Imperador, que estaria muito guardado (embora ninguém saiba onde), confirmando a posse do território aos Kadiwéu”.

Sobre a possível doação de terras por D. Pedro II aos grupos indígenas, Darcy Ribeiro (1970, p. 67) relata:

Ainda hoje os Xerente recordam aos vizinhos sertanejos as “ordens do Imperador”, como seu título indiscutível ao território tribal cada vez mais reduzido. A figura do imperador D. Pedro II assumiu tamanha importância para estes nossos contemporâneos Xerente que eles o incluíram na sua mitologia, identificando-o como o ancestral mítico de uma das metades tribais.

A Guerra do Paraguai (1864-1870) teve suas motivações no cenário pós-colonialista na América. A problemática de uma definição territorial iniciou uma

¹¹ É possível interpretar que a ação de “presentear” os indígenas sugere que não são considerados “donos da terra”, desde o “descobrimento” do Brasil, passando por fatos históricos, como a Guerra da Tríplice Aliança, até o presente momento (2013), em que, no Brasil, a luta pela (re) conquista do território pelas populações indígenas apresenta-se fortemente marcada, inclusive na mídia nacional e internacional. O “presentear” sugere, ainda, já haver indicio de tutela do Estado sob os povos indígenas brasileiros.

escalada de conflito entre Brasil e Paraguai por cerca de quase 200 anos. O motivo maior se deu na ocupação brasileira no Uruguai, com o apoio argentino, em uma reivindicação de território. Em represália, o Paraguai invade o Mato Grosso e territórios da Argentina, declarando guerra à tríplice aliança. Dessa maneira, desencadeou um conflito que durou cerca de cinco anos e arrematou milhares de soldados civis de ambos os lados, tendo seu fim com a morte de Solano López, então ditador paraguaio, e com a assinatura de um acordo de paz¹².

O pós-guerra entre Brasil e Paraguai transformou negativamente a vida dos indígenas que conseguiram retornar. Muitas aldeias foram destruídas por completo, suas criações e plantações (seu meio de sobrevivência) foram arrasadas e suas famílias mortas. Nesse período, intensificou-se o processo de ocupação das terras ao sul de Mato Grosso (hoje sul de Mato Grosso do Sul) pelos criadores de gado. Os fazendeiros expulsavam os índios e tomavam posse da terra. As aldeias que hoje existem no Mato Grosso do Sul foram formadas pelos Terena com vários grupos de etnias diferentes. Registros encontrados mostram que os Kinikinau são descendentes dos Chané (Guaná), que se assemelham cultural e linguisticamente aos Terena e também aos Layana, e pertencem à família linguística Aruak. (SILVA, 2007)

Ribeiro (1996, p. 100) relata que após a Guerra do Paraguai, os índios da região de combate que, de alguma forma contribuíram com o exército brasileiro, iniciaram uma nova guerra, “a guerra contra os invasores de suas terras”. Dessa forma, Ribeiro se refere aos Guaná:

[...] século XIX indicam que alguns grupos (Guaná) foram aldeados junto ao rio Paraguai, outros mais a leste, no rio Miranda, onde se viram envolvidos na guerra entre brasileiros e paraguaios e tiveram suas aldeias invadidas. Findas as hostilidades, voltaram a instalar-se nos antigos locais e entraram em competição com os criadores de gado que, nesse período, começavam a ocupar a região. [...] os Kinikináu e os Layanás perderam suas terras, sendo compelidos a trabalhar para os que delas se apossaram, ou a se dispersar. (RIBEIRO, 1996, p. 100)

Souza (2008, p. 157) descreve que dos grupos que participaram da Guerra do Paraguai, os Terena em maior número “conseguiram manter-se como grupo”, obtendo “a demarcação de suas terras” e os Kinikinau que possuíam aldeias bem definidas, “contribuíram com o desenvolvimento regional.” [...] sobreviveram em número

¹² Disponível em <http://educacao.uol.com.br/historia-brasil/ult1689u43.jhtm>>

bem reduzido. Relata a autora, que os Kinikinau foram obrigados a “trabalhar como peões nas fazendas que se foram formando na região, tiveram de abandonar muitas de suas tradições. Soma-se a todas essas perdas, a perda de referenciais culturais e o esfacelamento da sociedade grupal”.

Nas palavras de Souza (2008, p. 157) “[...] os Kinikináu foram dados como desaldeados, diluídos entre os Terena e extintos”. Para a autora, muitos Kinikinau passaram a identificar-se como Terena para garantir um lugar de residência. Fato narrado por João Moreira Anastácio em sua história de vida, acrescido do depoimento de que os pais e a FUNAI registravam os filhos Kinikinau como Terena, contribuindo, dessa forma, para o “enfraquecimento e perda dos elementos da cultura que os identificavam como Kinikináu” (SOUZA, 2008, p. 157). Essa atitude da FUNAI se repete em diferentes comunidades indígenas. Como exemplo, toma-se aqui o caso da Aldeia Lalima, em Miranda/MS, onde coabitam seis etnias diferentes, mas todas registradas, contabilizadas como Terena e mantendo relações interétnicas.

A respeito das relações interétnicas, Cardoso de Oliveira (1976, p. 26) afirma que as etnias Terena, Layana, Kinikinau e Exoaladi “teriam atravessado o rio Paraguai, em ondas sucessivas a partir da segunda metade do século XVIII, e se instalaram na região banhada pelo rio Miranda, entre os paralelos de 19° e 21° de latitude, onde foram encontrar os viajantes do século XIX”.

As relações interétnicas entre os Guaná e Mbayás-Guaicuru, segundo Cardoso de Oliveira (1976, p. 32) movimentavam o sistema social no Pantanal, pois eles negociavam estratégias de defesa do grupo, em dependência mútua, porém, sem uma relação “escravo-senhor”, como descreve:

À época da chegada dos espanhóis, os Guaná iam, como atualmente, se reunir em bandos aos Mbayás, para lhes obedecer, servi-los e cultivar suas terras, sem nenhum salário. Daí o motivo dos Mbayás os chamarem sempre escravos seus. É verdade que a escravidão é bem doce, porque o Guaná se submete voluntariamente e renuncia quando lhe agrada. Mais ainda, seus senhores lhes dão bem poucas ordens, não empregam jamais um tom imperativo, nem obrigatório, e tudo dividem com os Guaná...

Os historiadores registram a primeira dispersão dos Kinikinau por volta do século XIX, durante a Guerra do Paraguai (1864-1870); os índios foram obrigados a prestar serviços aos brasileiros, trabalhando a terra e fornecendo alimentos aos soldados.

Segundo Silva (2004, p.12), depois da Guerra do Paraguai, os Terena e Kinikinau, entre outros, foram perseguidos por muitos fazendeiros, posseiros e

invasores de terras (hoje conhecidos como Sem Terras). Para o autor, “o grupo dos Kinikináu foi disperso, mas algumas famílias estabeleceram em Agaxi, próximo a Miranda. Os invasores da terra, novamente, os perseguiram, obrigando-os a procurar outro lugar”. Cardoso de Oliveira (1976, p. 27), ao se referir aos Kinikinau, afirma que “dentre as inúmeras tribos ou subtribos a desaparecerem ainda no presente século, podemos apresentar os Kinikináu (Guaná)”. Para Cardoso de Oliveira, o povo Kinikinau “[...] mantinham ainda uma aldeia, junto ao rio Agaxi, de onde se dispersaram, expulsos de suas terras por um civilizado que teria comprado do Estado de Mato Grosso; seus remanescentes são encontrados hoje em algumas aldeias Terêna” *[sic]*. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 27).

Castro (2010, p. 5-6), discutindo questões referentes ao desaparecimento e a persistência dos Kinikinau, reconhece, como segunda dispersão desse povo, a desagregação da aldeia Agaxi “entre 1908-1925, [...] na qual os Kinikináu tomaram várias direções”. A historiadora afirma que um grupo, seguindo orientações do SPI, foi para as aldeias de “Lalima e Cachoeirinha, ambas em Miranda”. Outro grupo “e talvez o menor [...] deve ter se deslocado para a região de Bonito, mais especificamente para a Aldeia São João, Terra Indígena Kadiwéu, conforme o Relatório de Inspeção do SPI de Mato Grosso, de 1925”.

Ainda discutindo questões de dispersão do povo, a autora afirma que o Relatório de Inspeção do SPI de Mato Grosso, de 1925 “indica, também, a expulsão da região de Miranda, registrando que as terras antes ocupadas pelos Kinikináu haviam sido compradas pelo senhor Antonio Leopoldo Pereira Mendes que determinou que os índios ali ficassem até terminarem suas colheitas e fizessem as suas mudanças”. (CASTRO, 2010, p. 6). Confirmando o apontado por Cardoso de Oliveira (1976).

Dando continuidade nas discussões, Castro (2010) admite a possibilidade de se ter um terceiro grupo, “constituído por aqueles que optaram por se estabelecer como trabalhadores braçais nas fazendas da região que abrange Aquidauana, Miranda, Nioaque, Bodoquena, Bonito, Porto Murtinho e outras áreas fronteiriças com o Paraguai”. (CASTRO, 2010, p. 6).

Em Memórias do Visconde de Taunay (1948, p. 28), há um relato sobre os Kinikinau à procura de um novo território para a permanência do grupo:

[...] Kinikináu e layanos ultimamente se uniram com a população fugitiva (de Miranda, rumo à Serra do Maracaju); ... Foram os Kinikináu os primeiros que subiram a Serra de Maracaju, pelo lado

aliás mais íngreme e se estabeleceram na belíssima chapada que coroa aquela serra[...]

Conscientes ou não dos registros de Taunay (1948), de Cardoso de Oliveira (1976), de Silva (2004), de Castro (2010), os sujeitos Kinikinau afirmam em seus discursos que foram os primeiros a chegar à região da Aldeia São João. De acordo com Souza (2004, p.4), na Aldeia São João: “[...] os Kinikináu reconstruíram as habitações, a área da lavoura e as outras edificações inerentes à cultura”. Segundo a autora, os Kinikinau “reconheceram na nova terra – mesmo que alheia, mesmo que temporária – os elementos necessários para a sua sobrevivência: solo, vegetais, plantas medicinais, animais. Em mais de meio século, os Kinikináu transformaram essa porção da Reserva Indígena Kadiwéu no lugar Kinikináu”. (SOUZA, 2004, p.4).

Hoje se encontram dispersos por várias aldeias e sua maior concentração está na Aldeia São João, localizada no município de Porto Murtinho, em terras dos índios Kadiwéu (região da Serra da Bodoquena). O município mais próximo é Bonito, que é o local onde os índios fazem suas compras e também comercializam seus artesanatos.

Segundo alguns moradores da comunidade da Aldeia São João¹³ (que repetem a história contada por seus pais), quando os primeiros grupos de índios chegaram às aldeias, constituíram casamentos interétnicos entre os Terena. O Prof. Inácio Roberto (entrevista concedida em set/2011) relata que:

É: no início a gente... nós não éramos reconhecido como um povo indígena Kinikinau, mas quando os primeiros, as primeiras famílias chegaram aqui, se instalaram aqui na terra indígena Kadiwéu... e... foi bastante difícil... pra gente... até pra mim mesmo de eu sabe de qual povo eu era, porque meu pai sempre dizia que ele era Layano, que ele tinha nascido em Lalima, sempre morou em Cachoeirinha e de lá veio pra cá. E a minha mãe sempre se identifico como Kinikinau e sempre também falava, sempre fala na língua indígena comigo. Ela não fala o português comigo.

As crianças que nasciam a partir dessa união eram registradas pelos funcionários do SPI e da FUNAI, como sendo da etnia Terena. Esse fato pode ser confirmado na entrevista concedida pelo Prof. João Moreira na Aldeia São João em 31 de agosto de 2012:

antes nós não era conhecido como Kinikinau...né ...nós era Terena tudo lá... nossa identidade... nosso registro... tudo era Terena... feita

¹³ Informação obtida na primeira entrevista concedida a Jandercy Penha S. Carvalho, em 22/09/2011, na Aldeia São João.

pela Funai... isso porque as pessoas que trabalhavam lá ...da Funai... não procurava saber que origem... eles falava que lá era Terena ...e... ele mesmo faziam... num procuravam saber ...né ...depois que passou pra município... que eu entrei na escola e o Inácio entrou também nós fomos olhar o documento das pessoas que já tinham morrido... dos nossos avós... bisavós que ficavam guardados... lá mesmo... num posto da Funai tinha uns cartãozinho... tudinho... a gente via que o documento deles era feito a mão lá ...né... a minha avó era Kinikinau meu avô Kinikinau e porque que eu sou Terena...então.. onde foi surgindo essa... é... essa pergunta... e a gente fez uma reunião e daí todo mundo falaram ...né... que os avós era Kinikinau

A respeito da invisibilidade desse povo, Souza (2008, p.12) afirma que:

Invisíveis e ignorados pelos outros povos indígenas da região, que os tratavam como Terena, e até mesmo pela FUNAI, os Kinikinau resistiram. Em meados da década de 1990 decidiram romper a invisibilidade e exigir dos órgãos competentes o reconhecimento de sua identidade como índios Kinikináu.

Por ser considerado um grupo minoritário, os Kinikinau enfrentam o problema da “extinção da língua”, fenômeno mundial que preocupa a academia e pesquisadores que estudam esses pequenos grupos étnicos, em particular os povos indígenas.

Segundo Rodrigues (1993), nas últimas décadas houve uma aceleração desse processo e considerou que a extinção de uma língua deve ser tratada com a mesma importância do desaparecimento de uma espécie biológica, pois a morte de uma língua priva a humanidade de conhecimentos gerais sobre a cultura e a identidade de um povo.

Para Rodrigues (2005, p. 36)

A redução de 1200 para 180 línguas indígenas nos últimos 500 anos foi o efeito de um processo colonizador extremamente violento e continuado, o qual ainda perdura, não tendo sido interrompido nem com a independência política do país no início do século XIX, [...] nem ainda com a promulgação da “Constituição Cidadã” de 1988. Embora esta tenha sido a primeira carta magna a reconhecer direitos fundamentais dos povos indígenas, inclusive direitos linguísticos, as relações entre a sociedade majoritária e as minorias indígenas pouco mudou.

Nos dias atuais os Kinikinau conseguiram o seu reconhecimento e sua maior preocupação tem sido conhecer e manter viva a sua identidade que, segundo Cardoso de Oliveira (1976) perpassa por alguns processos: língua, linguagem, território. Os membros da comunidade acreditam que por meio da revitalização da língua, da cultura e do “modus vivendi” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976) é que poderão (re)

afirmar a identidade Kinikinau. Dado que também é apontado em Oliveira e Alves (2007) que realizaram pesquisa com o objetivo de divulgar algumas informações sobre o grupo Kinikinau no que tange aos aspectos históricos, vocabulário e tipologia linguística. Couto (2005), com o objetivo de realizar um estudo sobre os Kinikinau, com base no vocabulário, aspectos gramaticais e tipologia dos constituintes maiores da língua, utilizou-se do Programa Computacional Goldvarb (2001) para análise dos dados coletados com oito informantes Kinikinau da Aldeia São João, por meio de questionários. Couto (2005) e Alves (2007) foram orientadas pelo Prof. Dr. Dercir Pedro de Oliveira, no Programa de Pós-Graduação em Letras — Mestrado em Letras — da UFMS, Campus de Três Lagoas. Ressalta-se que essa discussão encontra-se também em Souza (2008) que descreveu a língua Kinikinau, tendo como campo de pesquisa a Aldeia São João e cujas reflexões foram trabalhadas nesta dissertação.

CAPITULO III

O DISCURSO DOS KINIKINAU E SUAS RELAÇÕES COM A NATUREZA

Neste capítulo, pretendeu-se analisar/interpretar os discursos dos sujeitos professores indígenas Kinikinau. Conforme apontado na introdução e no capítulo II realizaram-se quatro momentos de coleta de dados e, por razões já anunciadas, optou-se pelos dados coletados no último momento de coleta. Trata-se de duas narrativas orais que foram gravadas e transcritas. Em seguida, procedeu-se ao recorte de trechos cuja materialização linguística manifestasse as representações do sujeito sobre si e sobre o outro, os processos identitários, subjetividade, formações discursivas e interdiscursos ao narrarem sua história de vida e as relações com a natureza e o ambiente em que vivem. A transcrição das narrativas, leitura e seleção dos recortes levaram-nos a depreender dois eixos para análise: representações sobre terra-mãe e representações sobre terra-nação no discurso dos Kinikinau e representações sobre terra-nação no discurso dos Kinikináu, cuja análise e interpretação apresentamos neste capítulo.

Ressalta-se que se trata de uma possibilidade de análise e interpretação dos dados coletados que, segundo Romão (2011, p. 125-6) pode ser definida como “um gesto afetado pelo quanto” do pesquisador, “na posição de sujeito-analista, pode ser dito, lido e visto”. O sujeito-analista, conforme a autora, “não ocupa o lugar de mero decodificador de questões ou respostas, mas submete-se à opacidade de palavras [...]”. Assim, não se pretendeu esgotar possibilidades, o que seria uma ilusão, considerando a incompletude do sujeito pesquisador, mas apresentar uma possibilidade de leitura, análise e interpretação. Por fim, salienta-se que um mesmo recorte pode ocorrer mais de uma vez nas análises e interpretações, conforme a necessidade de apontar ou destacar

efeitos de sentidos outros, diferentes daqueles mostrados em momentos anteriores e a partir do mesmo recorte.

Tendo em vista uma melhor organização metodológica da pesquisa, nomeamos os sujeitos da pesquisa **S1** (sujeito um) e **S2** (sujeito dois), seguidos da sigla **R1**, **R2** (recorte um, dois e assim sucessivamente). Os recortes foram efetuados considerando as especificidades de temas e discursos de acordo com os dois eixos supracitados.

Fundamentados em Coracini (2011, p.166), afirmamos que, ao articular a Análise de Discurso com os Estudos Culturais, não tomamos tais disciplinas na íntegra, mas apenas mobilizamos as noções de que necessitamos, para com elas, “tecemos a teia de nossa rede teórica, transformando, assim, esses fios, ao mesmo tempo em que nosso olhar é por eles transformado. São esses fios que nos ajudarão a analisar a materialidade linguística”. Busca-se, portanto, desvelar, via materialidade linguística, as diferentes formações discursivas e os interdiscursos que perpassam os dizeres dos indígenas Kinikinau e permitem rastrear, no fio do discurso, os efeitos de sentido possíveis inscritos em um dado momento sócio-histórico, em determinadas condições de produção.

3.1. Representações sobre Terra-Mãe no discurso dos Kinikinau.

Por considerarmos que a identidade é uma construção histórica, localizada em um tempo e espaço específicos, apresentamos, neste subitem, as representações que perpassam o discurso do indígena Kinikinau (**S1** e **S2**) sobre a Terra enquanto Mãe protetora, seu chão simbólico e cultural, lugar de abrigo e proteção. Por seus valores simbólicos, as identidades estabelecidas pela cultura são rebatidas sob formas do mundo contemporâneo que priorizam a propriedade privada, o progresso e consumo desenfreado característico do mundo pós-colonial em detrimento dos interesses dos grupos minoritários.

Como forma de resistência à globalização e aos modelos de desenvolvimento impostos pela sociedade capitalista, **S1** e **S2** deixam escapar, via materialidade linguística, fagulhas candentes de sua subjetividade que denunciam a terra como lugar simbólico, sagrado já que representa as experiências vivenciadas no passado, as memórias de um povo, lugar mitológico dos ritos e da permanência da tradição por meio de uma simbiose entre o índio e a natureza.

Ao situar-se à margem da sociedade hegemônica, os indígenas Kinikinau encontram-se em posições desvalorizadas e estigmatizadas pela sociedade hegemônica e, portanto, constroem “trincheiras de resistência” (CASTELLS, 2001) pautando-se em princípios e valores diferentes dos que permeiam as instituições na sociedade.

Uma das formas de resistência encontradas por esse povo contra a submissão tanto à sociedade envolvente quanto às outras etnias (Kadiwéu, Terena) tem se pautado no espaço escolar implantada no interior da aldeia a pedido dos indígenas da etnia Kinikinau e considerado como um dos principais espaços de poder dentro da aldeia.

Em uma negociação constante entre sua cultura e a do outro, o sujeito deixa resvalar, em seu dizer, memórias de um passado de respeito à natureza e constitui-se pelo desejo de completude, de unidade que será sempre uma promessa adiada de retornar “sob a forma de uma consciência histórica - se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas a distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar sua morada” (FOUCAULT, 2008, p. 14).

Para fundamentar o momento presente, os Kinikinau, sujeitos dessa pesquisa, recorrem a antecedentes históricos do grupo a que pertencem num constante movimento de identificações entre sua cultura e a do outro.

Em respeito à “ordem de fala” posta pelos próprios sujeitos, *O Inácio fala...depois eu...* (S2), a análise e interpretação das narrativas se inicia pela fala do S1, Inácio Roberto. Convidado a “contar” sua vida desde a infância até o momento atual, com ênfase nas relações que estabelecia e estabelece com a natureza e o meio ambiente, o S1 falou 19 minutos e 33 segundos, em uma sequência cronológica de fatos, com poucos *feedback*, estabelecendo relações com a história do povo Kinikinau e com a natureza por meio da memória e do uso da linguagem.

De modo geral, pode-se constatar, no dizer desse sujeito, o uso de uma variante da língua que se aproxima da variante culta, trabalhada no ambiente escolar, como, por exemplo, a concordância nominal e verbal: [...] *até quando a gente era criança...nós nem sabíamos qual era o nosso município [...] a gente morava [...] éramos poucos[...] essa era a nossa atividade na época...que eu me lembro [...]*. Entretanto, por utilizar a língua na modalidade oral e em forma de narrativa que propõe a lembrança de fatos da história vivida, há no dizer de S1 marcas próprias da oralidade, como o uso de marcadores conversacionais (MARCUSCHI, 2003; FÁVERO, 2007): [...] *então... quando a gente era criança*; o “então” é utilizado para marcar o início do período

narrado (quando a gente era criança), para retornar o assunto que foi “quebrado”, “truncado” pela introdução de uma explicação, conforme recorte abaixo:

S1/R1. O meu nome é Inácio Roberto...sou da etnia Kinikinau...nasci na aldeia São João...no município de Porto Murtinho...até quando a gente era criança...nós nem sabíamos qual era o nosso município...porque fica mais perto de Bonito...então quando a gente era criança...eu e meus irmãos ... a gente morava perto de um córrego...de um rio que é o rio Aquidaban [...]

O sujeito, ao se preocupar com as palavras utilizadas, substituindo-as, auto corrigindo-se, como em [...] *fazia... fabricava brinquedo* [...] *nós não tínhamos assim... um lazer* [...], além de mostrar a “interdiscursividade representada” (AUTHIER-REVUZ, 1998, p. 193) e as formações discursivas da economia capitalista, em especial do século XIX “fabricava” e do direito trabalhista com o item lexical “lazer”- momento de descanso garantido ao trabalhador - produz também o efeito de sentido que aponta para a formação ideológica desse sujeito. Afinal de onde fala esse sujeito? Quem é esse sujeito? Como fala o que está autorizado a falar?

Ao falar de si, de sua história de vida, **S1** traz em seu dizer fragmentos de memória que se dá em um movimento constante entre lembrar e esquecer. O “eu”/ Inácio Roberto ao demarcar uma posição discursiva para si, não fala só de si, mas ao se dizer entrelaça sua história “o meu nome é Inácio Roberto” com a história do outro “Kinikinau” e do outro que o constitui.

Sua identidade é assombrada pelo outro/outro que provoca deslocamentos em si e no outro e, portanto, só pode ser compreendida como momentos de identificações. Trata-se de um processo sempre em construção, sempre incompleto, movido pela falta, pelo desejo de completude. Ao se dizer, **S1** o faz sempre a partir do olhar do outro, de modo que sua identificação se dá apenas seletivamente, a partir de imagens nas quais se reconhece como grupo à margem da sociedade, indígena, com valores diferenciados da sociedade envolvente.

Ao contar sua trajetória de vida, **S1** se coloca em cena “o meu nome é Inácio Roberto...” e encena um lugar para se es(ins)crever enquanto professor indígena da etnia Kinikinau, situado no espaço da aldeia São João, em território Kadiwéu e que leciona em escola Kinikinau. Ao enunciar, o sujeito se coloca em cena para ‘mostrar-se’, dar-se a ver, fazer aparecer o rosto próprio junto ao outro” (FOUCAULT, 2004, p. 136) e coloca-se a si próprio sob o olhar do outro.

A história do sujeito se mistura, se mescla, afeta e é afetada, constitui-se e é constituída pela e na história do outro, pela história do povo. A presença da expressão “a gente” corrobora para o efeito de sentido de coletividade que, no movimento das palavras, várias vezes é substituída pelo pronome pessoal do caso reto “nós”, na primeira pessoa do plural, no uso culto da língua. Trata-se de uma *referência genérica* (CORACINI, 2007) que remete àqueles com os quais **S1** mantém uma mesma correlação de subjetividade – os indígenas Kinikinau.

Tendo em vista que, no contexto atual, uma série de discursividades tem apontado para a questão ambiental, para os meios de preservação e para os impactos do crescente acúmulo de lixo por parte da sociedade dominante, convém destacar que os indígenas Kinikinau também têm suas culturas afetadas por tais discursos, como podemos observar no recorte a seguir:

S1/R2 isso é o que a gente aprendeu desde criança e agora quando adulto a gente passa esse conhecimento aos nosso filhos e também no uso das flechas que hoje é fabricada pelos meninos nas aldeias... então usa bastante... até os adultos também usam essas flechas para fazer essa pescada... e quanto aos animais de caçada... éhh... a gente caçava mais era taTUU... às vezes veado... anta mesmo era difícil a gente encontrar... hoje a gente vê que tá diferente... na nossa aldeia hoje as nossas lavouras de subsistência estão sendo atacadas por antas... eu acredito... na minha visão... que seja o desmatamento das fazendas particulares... acabando aquelas matas onde eles viviam... vêm pra aldeia onde está sendo protegido as mata... então... eu acredito que seja isso... porque os fazendeiros não preocupam com a... com... os animais do campo... com os animais do mato né... eles querem ver o pasto para a criação de gado... então... essas antas e animais silvestres...

Como construção social, conforme salientado por Foucault, **S1** é constituído por longos e conflituosos acontecimentos discursivos e práticos que remetem a um passado distante “caçava”, “era” para justificar o presente. No decorrer dos tempos, todas as práticas de significação (desmatamento para plantio, industrialização, consumismo desenfreado, implantação de grandes projetos por parte do Estado) no que tange a relação homem/natureza se deram de maneira consideravelmente conflituosas envolvendo sempre relações de poder já que operam sempre entre inclusão/exclusão. Especificamente, no que se refere à **S1/R2**, a cultura indígena conforma a identidade “nossa aldeia”, “nossas lavouras” ao dar sentido à sua experiência como indígena Kinikinau e ao tornar possível ao sujeito um modo específico de subjetividade.

Situado no espaço fronteiro entre sua cultura e do outro, **S1/R2** denuncia no fio discursivo “hoje a gente vê que ta diferente” as condições em que seu discurso é produzido em meio ao poder exercido pela sociedade envolvente, pelas instituições (igreja, escola e conselho tribal) presentes na aldeia São João, bem como pelas demais etnias, com destaque para os Kadiwéu - donos da terra - que inflamam o sentimento e ações de resistência entre os Kinikinau que, ao se fazerem submissos aos donos da terra, manifestam resistência ao “forçar” o município, por exemplo, a criar e implantar a escola.

Sua vivência é marcada por uma constante sensação de insegurança por estar sempre nas “fronteiras do ‘presente’” (BHABHA, 1998, p. 19) produzindo figuras complexas de diferença e identidade em um determinado tempo “hoje” e espaço. Nesse novo tempo, o próprio espaço social ganha nova configuração, já que, para as populações indígenas, o espaço social — que no passado posicionava-se no centro da aldeia e que, por sua vez organizava-se de forma circular, como ainda o é nas aldeias do Xingu — da escola é o mais importante, pois é nele que acontecem as comemorações, os festejos, as reuniões de líderes, enfim, o espaço escolar mantém o tradicional do povo em articulação com o universal (conhecimentos escolares) da humanidade.

Nesse processo discursivo, o sujeito, ao falar de si, ora alarga suas fronteiras ao incluir-se em um “nós” (“nossa aldeia” / “nossas lavouras”) que representa seu povo, seus valores, aqueles que possuem traços comuns aos seus; ora produz um efeito de distanciamento em seu dizer “aquelas matas”, “os fazendeiros” em relação ao outro que o perturba, fere, exhibe sua própria fragilidade, logo denuncia o não-lugar em que **S1/R2** está inserido. O discurso, portanto, se apresenta aqui como um espaço heterogêneo, atravessado por diferentes vozes e o Sujeito - cindido, clivado – se apresenta como aquele que se encontra em uma negociação constante entre seus valores e do outro na tentativa de harmonizar as diferentes vozes que atravessam seus dizeres em busca de completude.

Ao recorrer aos modelos tradicionais de convivência com o meio ambiente, **S1** marca o encontro de memórias do passado com suas condições atuais de existência mediante transformações sociais, econômicas e culturais que o afetam diretamente e, oferece uma resistência aos modelos de desenvolvimento priorizados pelo branco ao trazer, em meio ao seu dizer, um fazer/viver diferenciado que envolve atividades produtivas bastante diversificadas, como a caça, pesca, agricultura de roçado, criação de

animais, visando tanto ao consumo próprio como à comercialização e geração de renda.

Trata-se de um saber/poder que traz, em seu bojo, os saberes tradicionais das populações indígenas de modo geral e, de modo específico, os saberes mobilizados na/pela memória discursiva de **S1** pertencente à etnia Kinikinau “a gente aprendeu desde criança e agora quando adulto a gente passa esse conhecimento aos nosso filhos”, considerada no espaço da aldeia como uma das etnias que mais domina/prioriza os valores tradicionais das comunidades indígenas em oposição ao branco. Como uma das características mais marcantes das populações indígenas é a oralidade, o conhecimento de sua cultura se perpetua de geração em geração por meio de histórias, ensinamentos de seus valores simbólicos, incluindo aí o respeito à natureza.

Identidades em conflito emergem nesse embate – legitimadora/resistência – de modo que “as identidades que são construídas pela cultura são contestadas sob formas particulares no mundo contemporâneo” (WOODWARD, 2012, p. 25). Muito mais do que uma oposição aos modelos de desenvolvimento preconizados pela sociedade hegemônica, a questão primordial a ser colocada é a existência de um discurso em que meio ambiente, formas tradicionais de convivência com a natureza, a inversão desse modelo pela ótica capitalista e o desejo de certa completude estão inter-relacionados sendo impossível ao sujeito puxar um fio sem deslindar outros. Trata-se de relações de forças entre instâncias divergentes – comunidades indígenas/branco; Terra-Mãe/Terra-Nação; propriedade privada/ propriedade coletiva; fazendeiros/indígenas – que “através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte” (FOUCAULT, 1988, p.88).

Como efeito de linguagem e perpassado pelo inconsciente, **S1/R2** deixa emergir via discurso marcas de sua subjetividade “a gente”, “nosso filhos”, “nas aldeias”, “essa pescada”, “animais de caçada” enquanto indígena e que permitem ao sujeito pensar-se enquanto tal como uma forma de confissão. Ao dizer, **S1** ativa em sua memória discursiva saberes tradicionais, já ditos que significam pela língua e pela história e que constitui o imaginário social sobre o indígena como “o bom selvagem”, conforme, J.J. Rousseau, o índio genérico da Literatura que usa cocar e utiliza-se da “flecha” para se defender, além de conviver harmoniosamente com a natureza.

Ligado em redes de memória, os dizeres de **S1/R2** podem remeter ao mesmo fato – necessidade de sobrevivência no ambiente em que vive – contudo, constroem novas configurações na atualidade já que a “flecha” não é mais feita manualmente, mas

é “fabricada” deixando deslizar no intradiscorso uma voz advinda da industrialização que faz intervir a memória “como estruturação de materialidade discursiva complexa, estendida em uma dialética da repetição e da regularização” (PÊCHEUX, 1999, p. 52) em que o acontecimento discursivo marca um ponto de encontro entre o passado e o presente.

Sob o choque do acontecimento, os dizeres de **S1** demarcam uma tensão nos limites internos da formação discursiva cultural que “faz balançar a unidade imaginária do sujeito, ao introduzir e situar saberes na tênue fronteira de uma FD, o que torna difícil determinar o seu exato pertencimento” (INDURSKY, 2011, p. 88).

Os enunciados produzidos por **S1**, portanto, são povoados em suas margens por outros enunciados, afirmando a ação dos interdiscursos ambiental “desmatamento”, e da agricultura “subsistência”, “lavouras” que denunciam o espaço discursivo e ideológico em que se movimenta **S1** a partir da Formação discursiva cultural em meio à relações instáveis e contraditórias. O sujeito, portanto, se funda “constantemente em movimentos de repetir ou romper como o discurso - outro, traçando percursos de significação e produção de sentidos em deslocamentos, equívocos, deslizos, filiações e rupturas” (ROMÃO, 2011, p. 150-151).

Atravessado por vozes heterogêneas em meio a rupturas e contradições, o interdiscurso remete a um já-dito, a um exterior discursivo que denuncia a alteridade do sujeito. São os interdiscursos que permitem atar fios anteriores e exteriores ao discurso de **S1** e fornecem ao sujeito sua realidade enquanto evidência de modo que **S1** apaga a exterioridade que o constitui no fio discursivo.

Perpassado pelo *esquecimento nº 1*, o sujeito acredita, ilusoriamente, que suas palavras só têm um sentido, e seleciona no interior da formação discursiva que o domina determinadas palavras e não outras. Pelo fio discursivo do item lexical “desmatamento”, **S1** aciona, pela memória discursiva, um dos maiores desafios do movimento ambiental na contemporaneidade - o desmatamento - que perpetua o ciclo da degradação a um ponto, na maioria das vezes irreversível ao afetar todo o ciclo natural desencadeado pela natureza. Animais perdem seu habitat e procuram outros espaços para sobreviver, florestas são devastadas em prol do progresso e cedem lugar aos grandes projetos, à criação de gado, à agricultura.

Efeito de linguagem, o sujeito retoma palavras alheias na ilusão de que estas lhe pertencem, e deixa emanar em seus dizeres redes de filiações já-ditas sobre a relação

homem/natureza acreditando ter o controle absoluto de seu dizer e dos sentidos que este produz. Entretanto, **S1** apenas deixa emergir fragmentos de memória que a ideologia lhe permite mobilizar.

Afetado pela língua e pela história, **S1** significa seu dizer em “em condições determinadas, impelido [...] por um saber/poder/dever dizer, em que os fatos fazem sentido por se inscreverem em formações discursivas que representam no discurso as injunções ideológicas” (ORLANDI, 2009, p. 53). Interpelado em sujeito pela formação discursiva que o domina, o sujeito é perpassado pelo efeito ideológico das evidências ao dizer de um modo e não de outro, buscando apagar outros sentidos possíveis que remetem não apenas ao desmatamento em si, mas a todas as consequências oriundas desse processo, que vão desde ao abate de uma floresta, árvores, vegetais, plantas, bem como ao desaparecimento dos animais que nela encontram amparo, o comprometimento do equilíbrio do ecossistema.

Pelo *esquecimento nº 2*, o sujeito acredita ser a fonte dos discursos que enuncia quando na verdade retoma discursos outros situados no campo da ecologia, do meio ambiente, da agricultura. É pelo jogo imaginário que **S1** antecipa seu dizer “eu acredito na minha visão” a partir da imagem que acredita que o outro tem dele e atribui uma imagem a si como aquele que protege o meio natural em que vive “protegido as matas” e do outro “os fazendeiros não preocupam” como aquele que não se importa com a devastação do ambiente natural. As palavras, portanto, não tem sentido em si mesmas, mas podem ganhar sentidos outros mediante a posição que o sujeito ocupa em uma determinada Formação discursiva.

Nesse entremeio, **S1** deixa deslizar em seu dizer a alteridade que o constitui “no uso das flechas que hoje é fabricada pelos meninos nas aldeias” por meio do intradiscorso “fabricada” que emana efeitos de sentido de “produzir em fábrica, inventar, construir” (FERREIRA, 2010, p. 336) denunciando a incômoda presença do outro do qual não consegue escapar, uma vez que esse outro o atravessa, o constitui, de alguma maneira.

Enquanto *estrutura e acontecimento*, o discurso de **S1** relaciona-se a um exterior discursivo que remete às mudanças nas bases culturais dos grupos indígenas ocasionadas pela globalização, industrialização e pelo contato direto com o branco. **S1** advém dividido, clivado, atravessado pelo inconsciente e, pelas formações imaginárias as quais ele só tem acesso pelo olhar do outro, constrói uma imagem de si (“hoje é

fabricada”) ao situar-se subjetivamente em outra posição discursiva “fabricada” que, inevitavelmente não desconsidera o velho “flecha”.

Sob condições contemporâneas da globalização, **S1** está situado em um processo diaspórico que “se apóia sobre uma concepção binária de diferença. Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um "Outro" e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora” (HALL, 2003, p. 33) que implica numa ação sempre inacabada, sempre a negociar.

Pela não-coincidência interlocutiva, o sujeito se vê “dividido-desdobrado no espaço do mesmo” (AUTHIER, 1998, p. 186), ainda que imaginariamente a ilusão do centro permaneça. Movimenta-se, portanto, nessa via de mão dupla entre o dizer de si/ do outro e enuncia perpassado por várias vozes a partir de uma imagem antecipada do outro.

Trata-se de considerar o acontecimento discursivo como a imbricação entre história, memória e esquecimento na produção dos sentidos vinculados no discurso de **S1** em uma manipulação que reproduz, em grande parte, a base que sustenta os discursos do movimento ambientalista na tentativa de corrigir os efeitos catastróficos da relação entre o homem e o meio natural em oposição à globalização e ao capitalismo.

Há uma ruptura significativa nos dizeres de **S1** que se materializa no fio discursivo “hoje ta diferente” por meio de uma contraposição entre passado e presente. O efeito de ruptura instaurado pelo item lexical “diferente” demarca a posição discursiva de **S1** que fala a partir de sua cultura, sua tradição e que instaura em seu dizer efeitos de sentido de “divergência, desarmonia” (FERREIRA, 2010, p. 253) entre seus valores e do outro, entre passado e presente.

É nessa região de conflitos e tensões entre seus valores culturais e do outro que o sujeito deixa escapar, no fio discursivo, fagulhas de hibridização em que “a margem do hibridismo, onde as diferenças culturais se tocam de forma ‘contingente’ e conflituosa, torna-se o momento de pânico que revela a experiência fronteiriça” (BHABHA, 1998, p. 286) que constitui o sujeito.

3.2. Representações sobre Terra-Nação no discurso dos Kinikinau.

Considerando as representações que **S1** e **S2** fazem de si, carrega inevitavelmente a presença do outro/outro que os constitui, problematizamos, neste

subitem, as (des) identificações que tais sujeitos deixam emergir em seus discursos a partir das imagens que tem do outro. As representações sobre a Terra-Nação que perpassam os dizeres dos indígenas (**S1** e **S2**) demarcam o lugar conflituoso em que estão inseridos e que situam em lados opostos os valores priorizados pela cultura indígena no que tange a Terra/Mãe e os valores priorizados pelo Estado, pelo capitalismo e pela globalização no que tange à Terra/Nação.

Situadas em uma periferia de poder, as identidades locais construídas por grupos minoritários entram em conflito com outras fontes de significado e reconhecimento que deslocam o sujeito de seu lugar estável no mundo social. Diante do turbilhão global, as comunidades indígenas agarram-se às suas tradições, à sua cultura como forma de resistência ao poder dominante. O paradoxo que se apresenta aqui é o surgimento de formas políticas locais em um mundo cada vez mais globalizado que traz em seu bojo “uma identidade defensiva, uma identidade de entrincheiramento no que se entende como conhecido contra a imprevisibilidade do desconhecido e do incontrolável” (CASTELLS, 2001, p. 80).

Nesse contexto, as representações sobre terra ganham dimensões divergentes nos dizeres de **S1** e **S2** que colocam em lados opostos brancos e índios. De um lado, manifesta-se a concepção de território pautada na vertente cultural que “prioriza a dimensão simbólica e mais subjetiva, em que o território é visto [...] como o produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido” (HAESBAERT, 2011, p.40) e, de outro lado, manifesta-se a concepção de território pautada na vertente política em que “o território é visto como um espaço delimitado e controlado, através do qual se exerce um determinado poder, na maioria das vezes [...] relacionado ao poder político do Estado” (Idem, 2011, p. 40).

Atualmente, mediante ao desenvolvimento e progresso desencadeado pela sociedade hegemônica, há uma distância considerável entre essas duas concepções, sobretudo, considerando o crescente agravamento da questão ambiental de modo a levar a um maior controle dos recursos naturais, o que gera conflitos pelo domínio territorial.

Em condições diaspóricas, nem todas as identidades têm condições de encontrar refúgio no Estado/Nação e, portanto, se apresentam como o outro do poder, em um contrapositionamento que se manifesta no fio discursivo pelo entrelaçamento dos valores tradicionais dos povos indígenas e dos valores do branco, como podemos observar no recorte a seguir.

S2/R3 a escola era uma extensão da Alves de Barros mas assim que que a escola passou para o município... né ...daí ficou a extensão da Alves de Barros... é recente ...de 2006 parece que foi criada... ihh ...pra criar ela também foi uma dificuldade... né... porque nós... ante nós nós não era conhecido como Kinikinau ...né... nós era Terena tudo lá nossa identidade nosso registro... tudo era Terena feita pela Funai isso porque as pessoas que trabalhavam lá da Funai não procurava saber que origem eles falava que lá era Terena e ele mesmo faziam num procuravam saber ...né ...depois que passou pra município que eu entrei na escola e o Inácio entrou também dos nossos avós... bisavós que ficavam guardados lá mesmo num posto da Funai tinha uns cartãozinho tudinho a...a gente via que o documento deles era feito a mão lá né a minha avó era Kinikinau meu avô Kinikinau e porque que eu sou Terena... então onde foi surgindo essa... éh... essa pergunta e a gente fez uma reunião e daí todo mundo falaram né que os avós era Kinikinau tinha o meu tio também que morreu ano passado retrasado que ele contava a história ele sabia.tudinho de mim ele foi um dos primeiros fundadores lá da São João... meu pai era Guilhermano Anastácio... meu avô que era João Anas... João Moreira

Dividido-desdobrado no/pelo espaço do outro, **S2/R3** se vê na experiência desconfortável e perturbadora do *entre-lugar* (BHABHA, 1998) - escola/cultura – em que está inserido. Situado no bojo de um processo de tradução cultural consideravelmente agonístico, **S2/R3** permanece em uma indecidibilidade entre seus valores culturais e do outro. Entre o juridicamente do espaço do branco e o culturalmente do espaço do índio (origem/família). Ao se inscrever na formação discursiva educacional “escola”, **S2/R3** deixa resvalar efeitos de sentidos específicos que são produzidos na relação com outras significações decorrentes do contexto sócio histórico em que o sujeito está inserido.

Quando o sentido “escola” parece estar estabilizado a partir da ótica de uma *identidade legitimadora* (CASTELLS, 2005) da sociedade civil, uma marca linguística “Kinikinau” faz aflorar o deslize, o equívoco, o imprevisível, já que não se trata de qualquer escola, mas de uma escola Kinikinau devidamente legitimada pela constituição e, que deve levar em consideração os conhecimentos tradicionais das comunidades étnicas.

Tal discurso está alicerçado na Constituição de 1988 que emergiu como acontecimento em um período sócio histórico de total desrespeito às comunidades indígenas e foi determinante na produção de um novo campo de poder/saber no que tange aos direitos indígenas já que ela enfatiza pelo art. 215 que “o Estado garantirá

a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais” disseminando o discurso da Educação Escolar Indígena em toda sociedade por meio de leis, decretos, LDB, PCN’s dentre outros dispositivos de controle.

No intradiscurso do item lexical “escola” emergem diferentes filiações de sentidos que significam na memória discursiva de **S2/R3** ao remeter ao antes das comunidades indígenas - quando o ambiente escolar era tomado como um lugar de submissão ao branco - e o agora - em que esse ambiente é concebido como lugar de afirmação de sua identidade étnica. Isto é, a escola, no passado foi imposta ao indígena e hoje, mesmo tendo seu conceito e concepção constituído pelo branco, é reivindicada pelas populações indígenas. Tais circunstâncias nos levam a afirmar que os sentidos não estão apenas na materialidade linguística, mas na relação com a exterioridade, com fatos que reclamam sentidos.

Devidamente legitimados pela Constituição, espaços que até então eram rejeitados pelas comunidades indígenas – a escola, a Universidade - passam a ser incorporados no discurso do indígena Kinikinau como dispositivo de defesa, de reação ao poder dominante. Como o outro do poder, **S2** deixa deslizar em seu dizer “nós não era conhecido como Kinikinau” pontos de resistência que induzem a certos tipos de comportamentos de modo que a escola funciona como um mecanismo de visibilidade, de tornar-se conhecido pelo outro, de imposição ao outro, de individualização de uma etnia, de demarcação de fronteiras entre si e o outro. Tais pontos de resistência tendem a introduzir “na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos, percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os remodelando, traçando neles, em seus corpos e almas, regiões irreduzíveis” (FOUCAULT, 2004, p. 91).

Na região incômoda e desconfortável de fronteira, **S2/R3** deixa emergir fagulhas candentes de subjetividade que denunciam a falta, o desejo de completude, a heterogeneidade que o constitui e o coloca frente a frente com o mesmo “Kinikinau” e o diferente “escola/Terena”. Se esse espaço entre si e o outro, por um lado pode ser desestruturante, que desloca o sujeito de seu lugar, de sua etnia, de sua tradição, por outro lado também permite diminuir as frustrações, as angústias causadas pelos erros do poder dominante (FUNAI, SPI) já que pela “escola” sua etnicidade pode ser reconhecida e demarcada discursivamente. Entre o dizer “nós não era conhecido como

Kinikinau” e o não dizer desenrola-se todo o espaço a partir do qual **S2/R3** se movimenta e que significa muito mais pelo que está escondido na opacidade da linguagem do que pelo que está dito. A denegação se apresenta aqui pela marca negativa “não” e denuncia no fio intradiscursivo aquilo que está recalcado no sujeito, os sentidos impossíveis de dizer, mas que, no entanto, afloram pelo inconsciente. Discursar sobre o não reconhecimento, o apagamento daquilo que o determina, significa em alguma medida trazer em meio à sua voz, uma voz afirmativa advinda da exterioridade, do interdiscurso das políticas indigenistas que o reconhece, mas exige-lhe esquecimento de si, inserção em outra cultura. A denegação seria aí, uma espécie de máscara, de proteção acionada pelo inconsciente e que funciona “por uma espécie de compromisso precário que dá lugar ao heterogêneo e, portanto o reconhece, mas para melhor negar sua onipresença” (AUTHIER-REVUZ, 1990).

Fruto de um processo complexo de hibridização, **S2/R3** marca em seus dizeres as relações conflituosas de alteridade que o acompanha no decorrer da história e que se tornaram latentes, especialmente, a partir das inúmeras tentativas de integração do indígena à comunidade nacional podendo aqui ser apreendido por meio do item lexical “registro”, um dos principais dispositivos de homogeneização utilizados pelo poder estatal para controlar as presenças e as ausências em nível nacional que implica em “ato ou efeito de registrar, certidão de nascimento” (FERREIRA, 2011, p. 651), logo, uma tentativa de reforçar a homogeneidade.

Outras temporalidades culturais passam a ser introduzidas na invenção da tradição, de modo que o hibridismo reverte o processo formal de recusa ao espaço do outro “escola” e projeta uma (re)invenção desse espaço como condição determinante para o discurso do indígena Kinikinau.

Como objeto híbrido, a escola conserva os valores culturais da sociedade hegemônica, os saberes autorizados/legitimados pelo branco, contudo, introduzida em novos tempos/espacos (hoje/aldeia), a escola passa a ser reavaliada pela intervenção da diferença desestabilizando profundamente o centro “nós nós não era conhecido como Kinikinau” e (re) configurando a margem. Se no passado, a escola representou para as populações indígenas um ambiente de dominação/imposição pelo/do branco, na contemporaneidade, representa uma estratégia de sobrevivência no meio social, já que se trata dominar/conhecer os valores do outro como uma forma de defesa. No caso dos Kinikinau representa também um espaço de reconhecimento. Trata-se de uma

identidade contrastiva conforme destaca Cardoso de Oliveira (2005, p. 20) que “implica a afirmação do *nós* diante dos *outros*. Quando uma pessoa ou um grupo se afirma como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam” e, portanto, sua identidade surge em oposição a outros grupos. Tais embates de fronteiras - Kinikinau/Terena/Kadiwéu/branco - no que diz respeito às diferenças culturais estão submetidos a um processo consideravelmente complexo que tende a perturbar nossas próprias noções de tradição e modernidade, bem como desafiar as bases normativas da sociedade hegemônica.

O que se articula no discurso de **S2/R3** é uma dimensão ambivalente do discurso educacional, pois vai além do discurso normalizador da sociedade hegemônica que concebe a escola como meio de acesso aos conhecimentos universais e de ascensão social, mas se trata da (re)inscrição desse espaço a partir de uma periferia de poder que acaba deslocando tanto colonizado quanto colonizador. No caso específico dos Kinikinau, a escola passa a ter uma dimensão simbólica extremamente importante, e demarcando o passado e o presente desse grupo, não é mero artifício de acesso à cultura do outro, mas estratégia de sobrevivência enquanto Kinikinau; lugar do conhecimento e dos saberes e também do reconhecimento étnico. Revela-se uma incerteza agonística nos dizeres de S2 “nós era Terena”, “ante nós nós não era conhecido como Kinikinau” que aponta para o sujeito cindido, barrado, dividido entre si e o outro, resultado de uma estrutura complexa que na articulação da língua com a história desloca o sujeito de seu lugar estável no mundo social.

Sujeito à língua e à história, o discurso de **S2/R3** ganha sentido quando relacionado à sua exterioridade, as condições em que seus dizeres são produzidos e que, em um contexto amplo, remete ao pós-guerra Brasil/Paraguai que, marcou de forma negativa a vida dos indígenas que conseguiram retornar. Como o número de indígenas da etnia Terena era bem maior, estes ainda conseguiram se manter como grupo, já os Kinikinau sobreviveram em número consideravelmente reduzido e foram obrigados a trabalhar em fazendas perdendo gradativamente seus referenciais culturais. Muitos, porém, na tentativa de ganhar um lugar onde pudessem fixar residência foram se misturando aos Terena e quando os filhos nasciam, os pais registravam como Terena ou a própria FUNAI se encarregava de identificá-los como Terena.

Como *estrutura e acontecimento* “nós era Terena tudo lá nossa identidade nosso registro... tudo era Terena feita pela Funai”, o discurso de **S2/R3** se dá na tensão

entre a língua e a história abrindo espaço para sua inscrição na memória, sobretudo, porque está sujeito à reativação, transformação, repetição. Ligado a redes de memória, os dizeres de **S2** marcam uma conexão entre o passado e o presente que remete à exclusão do indígena Kinikinau de seu território, tendo que se submeter ao espaço do outro. Entretanto, na atualidade outros sentidos emergem do contato interétnico no espaço da aldeia São João, sobretudo, considerando, a escola (Kinikinau) como um espaço de poder dentro da aldeia, considerando que é nesse ambiente que acontecem as reuniões, as discussões de assuntos importantes da comunidade indígena – além de ser um dispositivo utilizado pelos Kinikinau de resistência aos valores do outro (Terena/Kadiwéu/branco), um lugar especificamente seu.

No fio intradiscursivo do pronome “nós”, **S2/R3** faz referência àqueles com os quais compartilha uma mesma correlação de subjetividade, as mesmas frustrações, os mesmos anseios. Trata-se de um “nós” inclusivo (BRANDÃO, 1998) que seria a junção de eu+você, **S2**+os indígenas Kinikinau.

Por considerar que todo discurso remete ao discurso outro, à já-ditos que falam antes e independentemente, destacamos entre os dizeres de **S2/R3** “a presença estranha de palavras marcadas como pertencendo a um outro discurso” (AUTHIER-REVUZ, 1998, p. 23) como podemos perceber por meio de itens lexicais “FUNAI”, “escola”, “identidade”, “registro”, “cartãozinho”, “trabalhavam”, “município” que marca uma delimitação fronteira entre si e o branco. Sob esse prisma, o discurso de **S2** mantém relação com outros dizeres e, portanto é heterogêneo em sua constituição. Ligado a redes sócio-históricas de sentido, os sentidos que despontam como efeito dessas redes provocam um deslocamento no sujeito e que remetem aos conflitos de fronteira que emergem em momentos de transformação histórica e às várias tentativas de inserção do indígena a espaços logicamente controlados, vigiados, organizados de modo a manter a disciplina, o controle, o registro, logo tornar os corpos submissos, dóceis.

Em “o documento deles era feito a mão” temos o efeito de sentido de credibilidade na oralidade ao referir-se aos antepassados Kinikinau. Além disso, há o efeito de sentido de que o indígena está atravessado pela burocratização da máquina.

A não consciência do discurso consigo mesmo é marcada pela interdiscursividade representada no recorte abaixo:

S1/R4 o nosso pai... ele que coordenava todo esse trabalho do nosso serviço... pra nossa sustentabilidade que era a lavoura de onde vinha

a nossa alimentação como mamão... mandioca... milho... arroz ...e... a carne... a gente trazia também da nossa natureza que é das caçadas... o peixe... a gente vivia bem perto do rio... é... o rio Aquidaban naquela época tinha Muita água... hoje tá totalmente diferente... é uma pena que eu não tenho essa lembrança registrada numa fotografia... mas a gente pescava bem perto de casa mesmo... e hoje a gente tá... vai mais distante pra pegar esse peixe... com esse desmatamento de fazendas principalmente.. da... porque na nossa aldeia faz limite entre terra indígena e o rio Aquidaban e fazendas de propriedades particulares... isso já vem prejudicar o nosso rio... até então pouco tempo ...ainda os animais das fazendas vinham tomar essa água toda dentro do córrego... dentro do rio... e com essa caminhada das patas das vacas... as terras iam juntas também e se transformavam em areia dentro desse rio [...]

Partindo do pressuposto de que todo discurso carrega em seu bojo discursos outros que o constitui e que ganha sentido à medida que se inscreve na língua e na história, observa-se, em **S1/R4**, *a não coincidência do discurso consigo mesmo*. O indígena Kinikinau traz em seu dizer “a presença estrangeira de palavras marcadas como pertencendo a um outro discurso. Um discurso desenha nele mesmo o traçado - relacionado a uma interdiscursividade representada”- de uma fronteira interior/exterior” (AUTHIER-REVUZ, 1998, p. 193) como se constata via materialidade linguística pelos itens lexicais “sustentabilidade”, “desmatamento”, “fazendas”, “propriedades particulares” e “fotografia” que marcam por meio de oposições as fronteiras existentes entre os indígenas e os brancos.

Nessa perspectiva, o sujeito não é uno e completo como acredita ser, mas constituído por uma multiplicidade de discursos, uma vez que pode ocupar diferentes posições dentro da formação discursiva por meio do qual enuncia em um constante movimento de identificações e (des) identificações que constitui sua subjetividade. Por considerar uma formação discursiva como um espaço móvel, instável e contraditório em que tais posições se inscrevem, observa-se que o discurso de **S1/R4** é perpassado pela formação discursiva ambiental e capitalista como se observa pelos itens lexicais “sustentabilidade”, “desmatamento”, “fazendas”, “propriedades particulares” de modo que os sentidos de tais palavras não emergem de forma aleatória, mas significam em decorrência da formação discursiva em que se inscrevem.

Tomado como uma função discursiva, **S1/R4** fala a partir da posição que ocupa em tais formações discursivas inscrevendo-se em determinados domínios de saberes contraditórios. Destituído dos domínios de seu dizer, o sujeito advém deslocado, descentrado, “dividido-desdobrado no espaço do mesmo e do outro (AUTHIER-

REVUZ, 1998, p. 186) e deixa emergir o Não-Um que o constitui”. Os sentidos de suas palavras, portanto, não estão somente no fio intradiscursivo, mas na relação destas com a exterioridade.

Dessas palavras “sustentabilidade”, “desmatamento”, “fazendas”, “propriedades particulares” irrompem sentidos escorregadios que acionam redes de memória: o capitalismo desenfreado; a concepção de território na vertente econômica; a terra destinada a interesses particulares em detrimento dos interesses das comunidades indígenas.

Tais deslizamentos de sentidos produzem efeitos sobre as representações que **S1** tem de si, do outro e do objeto “terra” a partir do qual o sujeito discursiviza, deixando entrever as polêmicas, os conflitos “e hoje a gente ta... vai mais distante pra pegar esse peixe... com esse desmatamento de fazendas” decorrentes da presença do branco no entorno da aldeia, ao mesmo tempo em que retoma já ditos que remetem às relações conflituosas de alteridade no que diz respeito à luta pela terra.

É o interdiscurso que sustenta cada tomada da palavra por parte do sujeito e que faz com que os já-ditos, aquilo que fala antes e em outro lugar se constitua em seus sentidos pela história de modo que as experiências vivenciadas pelo sujeito no passado se presentifiquem no momento da enunciação. Assim, o discurso de **S1/R4** é atravessado pelos interdiscursos da agricultura “lavoura”, “mamão”, “mandioca”, “milho”, “arroz”; da economia “trabalho”, “serviço” e da cultura “caçadas”, “pescava” de modo que o discurso ganha sentido à medida que remete ao exterior discursivo, diretamente ligado à história.

Sob o choque do acontecimento, **S1/R4** marca em seu discurso um ponto de encontro entre uma atualidade e uma memória “o rio Aquidaban naquela época tinha Muita água... hoje tá totalmente diferente” que se materializa no fio intradiscursivo por meio dos itens lexicais “naquele tempo”/ “hoje”. Ao fundamentar-se no passado para justificar sua situação atual “hoje”, o sujeito, ilusoriamente tenta resistir à diluição do tempo ao acionar em sua memória discursiva os momentos em que o meio natural ainda era farto, o “rio Aquidaban” ainda tinha “Muita água”, logo o meio ambiente não se encontrava tão degradado como se encontra na atualidade.

Nessa teia discursiva, **S1/R4** deixa resvalar por meio do adjetivo “diferente” sentidos outros que denotam os conflitos causados pelo contato com o branco, especialmente ao apresentar um presente “que não é igual, que difere, desigual,

modificado” (FERREIRA, 2010, p. 254) pela ação do tempo, pelas transformações sociais.

Em condições diaspóricas “e hoje a gente ta...”, **S1/R4** compartilha juntamente com os membros de seu grupo social “a gente” uma situação de estigmatização social em virtude das transformações sociais e econômicas que os afetam diretamente e, simultaneamente, denuncia o *lugar nem um nem outro* (BAUMAN, 2005) em que o indígena Kinikinau está inserido.

Confiná-lo ao espaço do outro (Kadiwéu), ao território do outro é uma estratégia disciplinar utilizada pelo Estado para submetê-lo a uma vigilância constante por meio de técnicas minuciosas (o olhar permanente do outro sobre si - Terena, Kadiwéu - as pequenas disputas do dia-a-dia) “que definem um certo modo de investimento político e detalhado do corpo, uma nova ‘microfísica do poder’” (FOUCAULT, 1987, p.165).

Resta a **S1** ocupar o lugar que lhe é destinado pelo outro- indígena de outras etnias/branco – na aldeia São João de modo que o sujeito “têm negado o direito à presença física dentro de um território sob lei soberana, exceto em não-lugares [...] a fim de extingui-los do espaço em que os outros, as pessoas ‘normais’, ‘perfeitas’ vivem e se movimentam” (BAUMAN, 2005, p 46).

Em uma constante negociação entre seus valores e do outro, **S1/R3** vive um momento de trânsito “naquela época/ hoje ta totalmente diferente” entre passado e presente em que “espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade [...] interior e exterior, inclusão e exclusão” (BHABHA, 1998, p. 19). Em um país em desenvolvimento como o Brasil, os indígenas são submetidos aos mais diversos impactos ambientais como o “desmatamento”, a destruição dos rios, a falta de peixe, de animais para caçar.

Essa situação torna esses grupos mais vulneráveis aos desmandos do progresso que, muitas vezes os deixam à margem dos processos de desenvolvimento de modo a causar alterações em sua forma de vida tradicional. Sujeito às explorações, muitos perdem suas terras para latifundiários e são arrebatados à margem da sociedade, perdendo pouco a pouco seus valores culturais. Como construção social e discursiva, o sujeito encontra-se em constante (re) elaboração, transformando-se e sendo transformado pelo olhar do outro, pelo discurso Outro desencadeando um processo nunca completado de (des)identificações.

No fio intradiscursivo “nossa natureza”, o sujeito mobiliza, por meio da memória discursiva, os saberes cristalizados no meio social sobre os modos de vida indígena e que o concebe como um ser primitivo, inocente que vivia em plena harmonia com a natureza -“nossa natureza”- retirando dela somente o necessário à sua sobrevivência por meio da caça e da pesca.

Ainda pela materialidade linguística do pronome possessivo “nossa”, tense-se o efeito de sentido de que o sujeito é tomado pelo sentimento de pertença no que concerne ao meio em que vive de modo que o possessivo indica “a chamada “posse inalienável”, que é a que se refere a “possuídos” que não podem, em princípio, ser separados do “possuidor” (NEVES, 2000, p. 476) o que remonta a um passado distante em que o modo de ser indígena era inerente à natureza, passado que a todo tempo se faz presente e determina o discurso da atualidade.

Ao rememorar o passado, o indígena é perpassado pelo desejo de completude, de inteireza uma vez que “não há identidade possível a não ser na ilusão, na promessa sempre adiada da coincidência consigo mesmo, do pertencimento imaginado (e inventado) a uma nação, a um grupo que iguala ou assemelha aqueles que são desiguais” (CORACINI, 2007, p.49) já que esse retorno à origem “a gente trazia também da nossa natureza” é impossível.

O sujeito, portanto, se encontra no espaço conflituoso do entre-lugar (BHABHA, 1998) como se verifica nos enunciados “hoje tá totalmente diferente”; “a gente pescava bem perto de casa mesmo e hoje a gente tá, vai mais distante pra pegar esse peixe”. Os adjetivos “perto” e “distante” marcam a complexidade das transformações sociais, materiais da vida moderna que sob a égide do consumismo desenfreado deixam marcas visíveis que afetam diretamente as formas de ser e agir dos grupos étnicos que precisam se reorganizar de outras maneiras. Como afirma Woodward (2012, p.21), “a homogeneidade cultural promovida pelo mercado global pode levar ao distanciamento da identidade relativamente à comunidade e à cultura local”.

Tais mudanças colocam frente a frente identidades em conflito, visto que de um lado, encontra-se *uma identidade legitimadora hegemônica* (CASTELLS, 2001) que, priorizando os valores da sociedade dominante, visa dominar os sujeitos; e de outro lado, encontra-se uma *identidade de resistência* criada por sujeitos que se encontram à margem da sociedade.

Desse modo, há, em **S1/R4**, uma identidade que traz a cultura em oposição aos valores do mundo contemporâneo em que as mudanças econômicas têm deslocado os sujeitos de seu lugar como se pode depreender por meio do item lexical “desmatamento” o qual produz efeitos de sentido de “desflorestar”, destruir a natureza, desconsiderando os valores simbólicos das comunidades étnicas em prol do modelo econômico. O fio intradiscursivo “desmatamento”, tem uma relação direta com a exterioridade, com a memória discursiva de **S1/R4**, especialmente porque ela é ordenada aqui, pela FD ambiental. Historicamente, o desmatamento acompanhou a evolução da sociedade, se tornando mais perspicaz a partir da revolução industrial. Suas causas principais são decorrentes da abertura de áreas para a agricultura, a pecuária, bem como o uso de madeiras para construção de habitações, prédios, dentre outros. Nas relações de poder, tal enunciado materializa as condições atuais das comunidades indígenas e denuncia a crise de seus meios naturais de subsistência.

Construídas no interior de um processo sócio histórico de exclusão das comunidades minoritárias e de seus valores simbólicos, a emergência de certas identidades surgem em decorrência de conflitos sociais e simbólicos situados em um determinado tempo e espaço e que tendem a situar os sujeitos no conflituoso espaço do *entre-lugar* (BHABHA, 1998), como se verifica no recorte a seguir.

S1 - R5 - Então hoje eu vejo que prejudicou bastante... a gente tem os nossos peixes ainda... que sempre a gente pesca nas épocas... para não prejudicar essa piracema... desova... né... e geralmente a desova acontece lá... na... na... no rio quando tá cheio... nas enchentes... né... e fica difícil pra gente tá pegando esses peixes ...e ... hoje a gente pega peixe é mais ou menos nessa época quando o rio começa a... se poço... e fica mais fácil pra gente ta... coletando nossa pescada que é no mês de julho... acabando do frio... no... mês de agosto... setembro... até no final do ano... a gente consegue pescar... principalmente agora ...a gente usa essa pescaria que nós mesmos criamos... aprendemos... porque a gente viveu lá perto desse rio... e a gente sabe onde ta... onde mora esses peixes... de dentro da água... dentro do barranco existe as casas dos peixes onde a gente chama de loca que é um buraco... onde a gente pode pegar os peixes com a mão... isso é o que a gente aprendeu desde criança... e agora quando adulto a gente passa esse conhecimento aos nosso filhos e também no uso das flechas que hoje é fabricada pelos meninos nas aldeias

Se considerarmos o discurso como um objeto sócio histórico “fragmento de história, unidade e descontinuidade na própria história” (FOUCAULT, 2008, p. 133) é possível afirmar que, **S1/R5** deixa emergir em seu dizer as transformações sociais que modificaram seus modos de ser e viver no decorrer dos tempos e que definem seu dizer

na contemporaneidade: “*então hoje eu vejo que prejudicou bastante*”, de modo que as mudanças globais nas esferas econômicas e políticas deixam marcas perceptíveis que definem as formas de agir, a organização das comunidades étnicas no presente.

Ao tomar o discurso de **S1/R5** como *estrutura e acontecimento*, uma vez que por meio da linguagem, o sujeito significa em condições determinadas pela história, afirma-se que o passado de **S1/R5** significa à medida que evoca uma atualidade “*hoje eu vejo*” e um espaço de memória “*a gente viveu/aprendeu*”. É o acontecimento discursivo que marca “a questão da memória como estruturação de materialidade discursiva complexa, estendida em uma dialética da repetição e da regularização” (PÊCHEUX, 1999, p. 52) em que os sentidos de uma palavra podem tanto se repetir como se deslocar. Pela memória discursiva, **S1/R5** deixa entrever no fio do discurso suas tradições, suas experiências pessoais, tudo aquilo que viveu/aprendeu sobre sua cultura e que deve ser passado adiante, às novas gerações. Entretanto, ao inserir-se em um novo tempo “hoje”, **S1/R5** produz outros sentidos em seu dizer e marca outras possibilidades de subjetivação dos sujeitos pelo contato com a sociedade envolvente e os aparatos da modernidade.

Perpassado pela formação discursiva ambientalista “piracema”, “desova”, **S1/R5** traz em seu discurso a exterioridade que o constitui e que determina aquilo que pode e deve ser dito, a partir da posição que ocupa, de modo que suas palavras ganham sentido quando inscritas em uma determinada formação discursiva e não em outra.

Ao trazer palavras pertencentes a outros discursos em seu dizer, **S1/R5** deixa resvalar, via linguagem, sua heterogeneidade constitutiva, embora o sujeito acredite, ilusoriamente por determinação do inconsciente e do interdiscurso, pelo chamado *esquecimento nº 1*, ser a origem dos discursos que enuncia, ele apenas entretece na teia discursiva discursos outros preexistentes que a ideologia o permite mobilizar. Movido pela falta, pelo desejo de completude, **S1/R4** se apresenta dividido pelo inconsciente, de forma que o centro só existe em relação à ilusão e se destaca por ser “o lugar vital de uma função de desconhecimento – de indiferença - assegurada por um ego ocupado em anular, no imaginário, a divisão, a falta, a perda, o descentramento que afetam o eu” (AUTHIER-REVUZ, 1998, p. 187).

Com a degradação da natureza e a persistência de inúmeros conflitos ambientais, instâncias como o Estado, as instituições internacionais, as legislações vigentes, especialmente, a Constituição de 1988 passaram a discursar sobre a relação do homem

com a natureza o que acarretou em um maior controle dos recursos naturais e instaurou na sociedade, novos dispositivos de controle de preservação ambiental, sendo a “piracema” um deles.

Tal qual o sujeito, o discurso de **S1/R5** é atravessado por várias vozes advindas de outros lugares discursivos – movimento ambiental, ecologia. O fio intradiscursivo do verbo “prejudicou”, “prejudicar” produz efeitos de sentido de que a sociedade envolvente e seus valores simbólicos em consonância com as transformações econômicas mencionadas no recorte anterior “desmatamento”, “fazendas” tende a “causar prejuízo, dano, transtorno” (FERREIRA, 2010, p. 607) aos modos de vida indígena. Passado e presente entrecruzam-se para formar “figuras complexas de diferença e identidade, interior, exterior, inclusão, exclusão”, que sob a ótica da globalização e das novas tecnologias tem desterritorializado as bases tradicionais da cultura indígena afrouxando os laços culturais.

Construídas no bojo das contradições, as formações discursivas se apresentam como um lugar não homogêneo, mas instável, heterogêneo que determinam a construção de sentidos e “podem ser vistas como regionalizações do interdiscurso, configurações específicas dos discursos em suas relações” (ORLANDI, 2009, p. 43) em que **S1/R5** traz, em seu dizer, os já-ditos da *cultura* “os nossos peixes”, “barranco”, “loca”, “flecha”, “aldeias” que falam antes e independentemente e que caracteriza uma formação discursiva em relação à outra. Emergem, pois, nos dizeres de **S1/R5**, sentidos cristalizados no imaginário social sobre os valores e a cultura indígena como ser primitivo que vive da caça e da pesca e que retira da natureza somente o necessário à sua subsistência.

Trata-se de uma forma de reação contra os valores da sociedade dominante (capitalismo, produção, consumismo) por meio de apelo a antecedentes históricos em que as identidades “construídas pela cultura são contestadas sob formas particulares no mundo contemporâneo” (WOODWARD, 2012, p.25).

Pela materialidade linguística do verbo “ver” no presente do indicativo **S1/R5** deixa resvalar em seu dizer efeitos de sentido de “perceber, reconhecer, observar” (FERREIRA, 2010, p.777) que as mudanças ocorridas na sociedade têm afetado sua cultura, modificado seu comportamento “*Então hoje eu vejo que prejudicou bastante, a gente tem os nossos peixes ainda que sempre a gente pesca nas épocas para não prejudicar essa piracema*” deixando emergir em seu discurso “a voz do colonizado,

daquele que, para sobreviver, precisa aceitar o lugar que lhe é concedido, ainda que esse lugar o transforme em objeto de exclusão para o outro: afinal, esse também é um modo de garantir sua existência” (GUERRA, 2012, p.35).

Produzido pela linguagem já que é por meio dessa que o homem se significa e significa o mundo à sua volta, **S1/R5** se encontra dividido, clivado, cindido “na forma de uma não-coincidência consigo mesmo, um sujeito radicalmente separado de uma parte de si mesmo” (AUTHIER-REVUZ, 1998, p. 186) constituído pela alteridade, pelo outro – o branco – com quem se identifica e se (des) identifica, simultaneamente, como se constata pelo jogo de oposições instaurada no discurso e que funciona como uma delimitação de fronteiras entre si e o outro “a gente”, “os nossos peixes”/ “essa piracema”, “fabricada” e que remete à exterioridade discursiva à medida que esse dizer ganha sentido na sua relação com a história, com as experiências vividas por um e outro.

No fio intradiscursivo da expressão “a gente”, **S1/R5** deixa emergir em seu dizer, fagulhas de subjetividade que inclui aqueles com quem o sujeito se identifica e com os quais mantém uma mesma correlação de subjetividade, os mesmos interesses, os mesmos valores simbólicos em oposição aos valores do outro “essa piracema” apontando em seu dizer a distância existente entre as comunidades indígenas e o branco.

Essa delimitação de fronteiras também pode ser depreendida no seguinte enunciado “*quando adulto a gente passa esse conhecimento aos nossos filhos*” em que “a marcação da diferença é crucial no processo de construção das posições de identidades” (WOODWARD, 2012, p.40) de modo que a separação entre um e outro se dá por meio dos sistemas simbólicos.

Fato este que se segue no recorte a seguir (**S2/R5**):

o lixo hoje aumentou muito porque como eu falei as pessoas deixaram de comer as comidas tradicional né só vive mais da alimentação do mercado também né muitos hoje trabalham tem seu próprio animais de criação isso ajuda também na economia por exemplo você precisa de uma coisa cê vende um animal você já sai... já compra né quer comprar né então... ihh o tempo também modificou muito né professora, o clima por exemplo ocê num tem éh hoje por exemplo agosto é tempo da derrubada né é o que a gente fazia na capoeira né em julho cê roçava em agosto ocê derrubava a madeira então passava setembro outubro ocê já plantava né e ocê tinha certeza o que ocê ia colher né hoje não mesmo que é época de plantar às vezes a gente planta i vem a seca né na época da chuva não chove iiih ih perde tudo né por isso que muitas pessoas também deixaram de plantar né ihhh na época

Dada a emergência da questão ambiental na contemporaneidade e o avanço de práticas e expressões de identidade coletiva que desafiam a globalização e os adventos do capitalismo, trazemos por meio do discurso de **S2/R5**, as transformações sociais das bases materiais da sociedade hegemônica que afetam diretamente a vida das comunidades indígenas, e que deslocam o sujeito e suas próprias orientações culturais. Em um embate cultural de fronteira, **S2/R5** fala a partir da posição que ocupa enquanto professor, da etnia Kinikinau, nascido e criado na aldeia São João, no Município de Porto Murtinho, e inserido em um território de índios Kadiwéu.

Em um contexto mais imediato, os dizeres de **S2/R5** significam por sua inscrição na língua e na história, por fatos que reclamam sentidos e que se relacionam ao contato de três etnias no ambiente da aldeia - Terena, Kadiwéu, Kinikinau - além da convivência com o branco na região de Bonito, sendo este o município mais próximo à aldeia. Por ser uma cidade turística, Bonito é considerado o local mais propício para os indígenas fazerem suas compras e venderem seus artesanatos.

Nesse movimento constante entre uma cultura e outra, o sujeito busca se adaptar às condições específicas de tempo e espaço em que vivem na tentativa de (re) construir o presente ao recorrer aos valores tradicionais do passado. Os dizeres de **S2/R5** são produzidos a partir de filiações sócio-históricas de sentidos, por meio das quais os sentidos se constituem. Portanto, ligam-se a discursos outros, a já ditos que falam antes, e independentemente, e que legitima a problemática do “lixo” como um novo campo de saber/poder. Isso ocorre, ao instituir novos dispositivos de controle social que vão desde a reciclagem, separação do lixo, fiscalização dos quintais à uma dimensão mais ampla de diagnósticos, prescrição médica, multas, entre outros. Dispositivos esses que passaram a regular e a recobrir todo o cenário da vida humana no que se refere à relação homem/natureza.

Como todo discurso carrega sempre o outro, a produção de sentidos dos dizeres de **S2/R5** é determinada por formações discursivas heterogêneas e contraditórias – econômica, cultural, ambientalista – que se materializam no fio do discurso por meio dos itens lexicais “compra”, “vende”, “trabalham”, “economia”; “tradicional”, “capoeira”, “animais de criação”, “plantava”, “roçava”, “colher”; “lixo”, “tempo”, “clima”.

Assentadas em uma região de confronto de sentidos, entre o progresso e o tradicional, tais formações discursivas não se deram aleatoriamente, mas estão circunscritas em uma memória histórica e social que determinaram as condições nas quais se realizou a função enunciativa. Trata-se de entender como o intradiscurso surge, se conecta em redes e passa a circular por meio de práticas e discursos situados em um momento sócio-histórico em condições determinadas.

A interpelação do indivíduo em sujeito de seu discurso se dá pela (des) identificação (do sujeito) com a formação discursiva que o domina: essa (des) identificação possibilita ao sujeito a ilusão de unidade e repousa sobre a forma como os elementos do interdiscurso capitalista reinscrevem-se no discurso de **S2/R5**, por meio de posições-sujeito fortemente marcadas entre “eu” e “as pessoas”, o “antes” e o “depois”.

As condições primeiras que possibilitaram o surgimento do discurso capitalista como acontecimento e admitiram sua instauração na/pela sociedade se deram, mais especificamente, a partir da década de 1930 com a revolução industrial e o aumento das populações urbanas devido ao êxodo rural causado com a crise do café. Começa a se delinear aí, uma série de conflitos sociais causados pelo crescimento urbano, dentre eles o acúmulo desenfreado do lixo, que vai introduzir também uma mudança nas relações de poder/saber da cultura na época pós-moderna.

Há uma ligação entre os discursos que **S2/R5** profere na atualidade com discursos outros situados no campo da ciência, da ecologia, do meio ambiente, do *Greenpeace* que se filia a redes de filiações históricas, se organizam em memórias. Ligado nessas redes de memórias, os dizeres de **S2/R5** remetem ao mesmo fato – os impactos causados pelos valores do outro – contudo, não produzem as mesmas significações. Se no passado, as comunidades indígenas tiveram seus territórios invadidos pelos colonizadores, sua cultura ameaçada pelos processos de assimilação/integração advindos da sociedade hegemônica, em contrapartida, na atualidade, a ameaça se manifesta pelos adventos do progresso e da globalização que deslocam os indivíduos de seu lugar estável no mundo social.

A sobreposição cultural desencadeada pelo processo de globalização tende a provocar transformações na forma como **S2/R5** vê seus valores culturais ao incorporar novos padrões à sua identidade indígena. E é justamente porque existe um leque de possibilidades de (des) identificações na contemporaneidade que **S2/R5** passa pela

experiência desconfortável de “estar total ou parcialmente ‘deslocado’ em toda parte, não estar totalmente em lugar algum” (BAUMAN, 2005, p. 19) em uma negociação constante entre seus valores e do outro.

Pela *não-coincidência do discurso consigo mesmo*, o sujeito revela a heterogeneidade que o constitui ao trazer em meio aos seus dizeres “a presença estrangeira de palavras marcadas como pertencendo a um outro discurso” (AUTHIER-REVUZ, 1998, p. 193) delimitando uma fronteira entre si e o outro por meio de um jogo de oposições que se instala pelo intradiscurso “hoje/a gente fazia”, “comidas tradicional/alimentação do mercado”, “a gente/as pessoas” e “vende/compra”.

Contudo, perpassado pela ideologia, o **S2/R5** se constitui pela evidência do sujeito, pois ele acredita ser o centro de seu dizer, a origem daquilo que enuncia ao marcar sua singularidade “eu”, quando na verdade retoma discursos outros, preexistentes. Trata-se de uma ilusão necessária para a constituição do sujeito e dos sentidos de seu dizer, já que ao demarcar sua posição no discurso, **S2/R5** rejeita, apaga inconscientemente a exterioridade que o constitui e que denuncia os conflitos de fronteira que tem deslocado os valores culturais das comunidades indígenas.

Atravessado pela linguagem e estruturalmente dividido pelo inconsciente, **S2/R5** só pode se tornar inteiro pela ilusão do centro, da unidade que só existe como “o lugar vital de uma função de desconhecimento – de indiferença – assegurada por um ego ocupado em anular, no imaginário, a divisão, a falta, a perda, o descentramento que afetam o eu” (AUTHIER-REVUZ, 1998, p. 187). É a ilusão de unidade, de completude que assegura ao sujeito a necessária ilusão do UM e permite ao sujeito se constituir como não-um.

Ao utilizar-se do pronome pessoal “eu”, **S2/R5** demarca um espaço para si e inscreve-se subjetivamente na linguagem ao deixar emergir via intradiscurso fagulhas candentes de subjetividade que apontam para a heterogeneidade, a fragmentação do sujeito fazendo com que este transite em um espaço movediço e ilusório entre o “eu” e “as pessoas”. Em consonância com Coracini (2007, p. 143) afirmamos que é no espelho do olhar do outro “as pessoas” que **S2/R5** se vê como um, outro esse que internaliza como sendo “eu” e que lhe diz como e porque é, quem é a partir da imagem que tem de si e do outro.

Em um nível pré-consciente, **S2/R5** acredita que controla os sentidos de seu dizer ao eleger determinadas formas linguísticas e não outras, de modo que ao trazer

no fio intradiscursivo o item lexical “lixo” remete a todos aqueles resíduos “que se joga fora; entulho, coisa imprestável” (FERREIRA, 2010, p.470) e marca as relações conflituosas de alteridade vivenciadas pelo indígena desde a colonização até os dias atuais, sobretudo, considerando os impactos causados pelos valores do outro “branco” sobre a cultura indígena.

Em um momento de trânsito entre seus valores culturais e do outro, **S2/R5** se constitui pelo movimento entre um passado remoto e o presente ao marcar um ponto de encontro entre uma atualidade “hoje” e uma memória “fazia”, “derrubava”, “plantava” numa tentativa de resistir à ação do tempo. Nessa linha do tempo, entre um passado remoto e o presente, há um acontecimento singular - o lixo - que funciona como uma linha divisória entre o antes – quando as populações indígenas ainda retiravam da natureza os alimentos de que necessitavam - e o depois – quando inseridos em um contexto de fronteira precisam adotar novas posturas, novos valores para sobreviverem.

Souza (2003, p. 95) alerta que a questão crucial no que tange a essa nova periferia - negros, homossexuais, índios - é entender como as mudanças sociais e revoluções ocorrem de modo a permitir “tanto a transformação de um imaginário social em outro, assim como perceber, nesse contexto de mudança, a causa da diferença específica entre os diversos imaginários sociais”. Desfaz-se, portanto, o imaginário construído na sociedade sobre os modos de ser do índio como um sujeito primitivo, que vive somente da caça e da pesca em um ambiente isolado.

A mudança desse imaginário, entretanto, não ocorreu aleatoriamente, mas resulta do modo como as relações sociais foram se assentando na sociedade sempre envolta de relações de poder que entre a repressão e a resistência foram deslocando as comunidades indígenas de suas terras e segregando-as ao espaço da Reserva. Instauram-se aí, novos dispositivos de controle do indígena, eventualmente sutis, que passam da violência física, a uma “política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos” (FOUCAULT, 1987, p. 164).

Nessa perspectiva, o espaço da aldeia São João funciona como um dispositivo de controle que visa instituir as presenças e as ausências, saber onde encontrar os sujeitos por meio de uma vigilância constante do comportamento de cada um, de um sobre o outro, de uma etnia sobre a outra.

Trata-se de uma negociação constante e consideravelmente complexa que traz em seu bojo os hibridismos culturais que surgem em momentos de transformação histórica. Ao falar a partir de uma periferia de poder, **S2/R5** dá legitimidade ao seu dizer ao se (re) inscrever na tradição por meio de condições de contingência e contrariedade que perpassam as comunidades indígenas no momento atual, já que ao “reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição” (BHABHA, 1998, p. 21).

Passado e presente se imbricam “o lixo hoje aumentou muito” / “deixaram de comer as comidas tradicional”, se emaranham tornando impossível puxar um fio, sem mexer nos outros, tocar em um, sem tocar em outro. O sujeito, portanto, movimentase, entre um lugar imaginariamente seu (seus valores, sua cultura, sua tradição) que ilusoriamente, o faz completo e um lugar ausente, do outro, e por isso mesmo, impossível de dizer, justamente, porque denuncia a alteridade que o constitui.

Diferentemente dos valores simbólicos das comunidades indígenas que prezam pela proteção ao meio ambiente, retirando do meio em que vivem somente o necessário à sua subsistência; as sociedades capitalistas possuem representações diferenciadas de poder e política que favorecem a desigualdade em prol do lucro.

Sujeito à margem da sociedade, **S2/R5** traz em seu discurso os conhecimentos do passado (conhecimentos tradicionais), de sua etnia Kinikinau em oposição aos valores sociais do mundo contemporâneo que o desloca para um “entre-lugar” (BHABHA, 1998), como podemos verificar pelo uso de vocábulos não pertencentes a seu discurso “lixo”, “alimentação do mercado”, “economia” que remete ao discurso do modelo econômico capitalista que desconsidera os valores simbólicos dos povos indígenas.

A marca linguística “porque” funciona discursivamente como uma forma de estabelecer um efeito conclusivo para a situação atual, uma ponte que liga uma consequência à sua causa mais imediata, já que o lixo aumentou em virtude dos indígenas estarem mais receptivos aos produtos do “branco” do que de sua própria cultura.

Há uma falha na linguagem que deixa emergir o deslocamento do sujeito entre a evidência, a completude de seu dizer e, de outro lado, “esse processo de dizer expõe o sujeito ao que (lhe) falta na língua, aos sentidos impossíveis em seu dizer e aos modos como não consegue colocar em linguagem o que gostaria” (ROMÃO, 2011, p. 123)

deixando escapar sentidos outros dos conflitos interétnicos que no decorrer dos tempos foram desarticulando os valores culturais indígenas.

Em relação ao eixo I pôde-se constatar, por meio da análise, certa resistência do Kinikinau aos valores da sociedade envolvente ao trazer à memória os saberes tradicionais de sua comunidade quando se refere a relação que estabelece com a natureza, retirando dela apenas o necessário à sua sobrevivência. Nesse sentido, pode-se interpretar que a representação de terra perpassa pelo sentido de lugar de abrigo, proteção, simbólico, sagrado e está diretamente vinculada às experiências vivenciadas no passado, às memórias de um povo, aos seus rituais.

Quanto ao eixo II, pôde-se constatar, por meio da análise, que a representação de terra tem o efeito de sentido de região de conflitos, confrontos entre indígenas e brancos. Por um lado, há a manifestação de uma concepção de território pautada na vertente cultural (caça, pesca, gente) de modo a considerar os valores simbólicos dos povos indígenas, por outro lado, há a concepção de território pautada na vertente política em que o território está envolto a inúmeros dispositivos de controle por parte do Estado, por meio do qual se exerce determinado poder (a submissão ao espaço da aldeia, o controle, a disciplina).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscou-se analisar nessa pesquisa o processo de constituição identitária dos indígenas Kinikinau e suas relações com o meio ambiente, considerando com base em regularidades enunciativas as diferentes formações discursivas, os efeitos de sentidos possíveis e os interdiscursos que perpassam o discurso dos indígenas Kinikinau.

Constatou-se nos registros analisados que em decorrência das inúmeras transformações nas estruturas econômicas e políticas, os povos indígenas tem sua cultura afetada pelos modos de vida do branco e, portanto, (re) significam suas práticas, crenças e necessidades na contemporaneidade situando-se no entre lugar conflituoso que de um lado, o coloca frente a frente com os valores da sociedade hegemônica e, de outro lado, o mantém em uma relação de dependência e integração com a natureza, com os valores culturais de seu grupo.

Constituído ao longo de um processo sócio-histórico de desrespeito, exclusão e estigmatização social, o discurso do indígena Kinikinau é atravessado por discursos outros que na forma *da não-coincidência do discurso consigo mesmo* carrega em si a alteridade que o constitui, os inúmeros discursos que constituem sua memória discursiva e que ora concebe pela ótica da integração - “ser integrado/não ser”, “viver sob o regime de tutela” ou “se apresentar como mão-de-obra barata”- ora o concebe como um ser primitivo, inocente em plena harmonia com a natureza.

Perpassado pela linguagem e pelo inconsciente, o sujeito, portanto, é heterogêneo, cindido, clivado, constituído pelo outro/Outro, sendo interpelado por formações discursivas instáveis e contraditórias (capitalista, ambiental, educacional e cultural) que remetem a um exterior discursivo, à história, às transformações sociais da atualidade e aos impactos causados pelas mudanças globais nos modos de vida das comunidades étnicas, de maneira que os recursos naturais estão sendo devastados desde a interiorização da colonização portuguesa e permanecem nos dias atuais.

Imbricado à formação discursiva, desvela-se por meio dos discursos, os interdiscursos do capitalismo, da cultura, da economia e da agricultura que revelam a historicidade, as condições de produção em que esse discurso é produzido, os já-ditos que formam a base das discursividades sobre/do indígena no presente.

Por meio do apelo aos antecedentes históricos, sobretudo, no que se refere à relação do indígena com a natureza, os indígenas Kinikinau tem reagido às imposições e aos valores da sociedade dominante. Tais mudanças na estrutura social colocam frente a frente identidades em conflito, visto que de um lado, encontra-se *uma identidade legitimadora* (CASTELLS, 2001) que ao priorizar os valores da sociedade hegemônica visa dominar os sujeitos; e de outro lado, encontra-se uma *identidade de resistência* criada por sujeitos que se encontram à margem da sociedade, em posição de inferioridade. No I eixo constatou-se pela análise uma resistência do indígena Kinikinau

aos valores do outro por meio do apelo aos saberes tradicionais das comunidades indígenas, especialmente, no que diz respeito à relação harmoniosa do indígena com a natureza, retirando dela apenas o necessário à sua sobrevivência. A terra é aqui representada como lugar de abrigo, proteção, simbólico, sagrado e está diretamente vinculada às experiências vivenciadas no passado, às memórias de um povo, aos seus rituais.

A cultura indígena traz em seu interior, as oposições aos valores do mundo contemporâneo (consumismo, desmatamento, capitalismo) em que as mudanças econômicas têm deslocado os sujeitos de seu lugar estável no mundo social desconsiderando os valores simbólicos das comunidades étnicas em prol do modelo econômico. As relações do indígena com a natureza permitiu-lhes conhecer e desenvolver técnicas específicas de manejo dos diversos ecossistemas, empregando seus conhecimentos em tecnologias adequadas à exploração e manutenção do acervo natural e ambiental. Enquanto o branco utiliza tecnologias de ponta, os indígenas utilizam como norma a tradicional observação, passada de pais e avós para filhos, examinando os fenômenos naturais, as regiões e o clima para executar a agricultura, caça, pesca e coleta de frutos.

No que se refere ao II eixo, constatou-se pela análise a representação da terra como região de conflitos, de confrontos entre indígenas e brancos. De um lado, há a manifestação de uma concepção de território pautada na vertente cultural (caça, pesca, gente) de modo a considerar os valores simbólicos dos povos indígenas, de outro lado, há a concepção de território pautada na vertente política em que o território está envolto a inúmeros dispositivos de controle por parte do Estado, através do qual se exerce determinado poder (a submissão ao espaço da aldeia, o controle, a disciplina).

Situado em um processo de hibridização consideravelmente agonístico, o indígena Kinikinau permanece em sua indecidibilidade entre seus valores culturais e do outro. Na região desconfortável e perturbadora do entre-lugar, o sujeito deixa emergir no fio intradiscursivo fagulhas candentes de subjetividade que denunciam a falta, o desejo de completude, a heterogeneidade que o constitui e que o coloca frente a frente com o mesmo - seus valores, sua etnia, sua cultura - e o diferente, o espaço do outro - a escola.

Em condições diaspóricas, nem todas as identidades tem condições de encontrar refúgio no Estado/Nação e, portanto, cabe ao indígena Kinikinau se apresentar como o

outro do poder, em um contraposicionamento que se manifesta no fio discursivo pelo entrelaçamento entre os valores tradicionais dos povos indígenas e os valores do branco.

Observou-se ainda pela interpretação do discurso do indígena Kinikinau, uma negociação constante entre si e o outro de modo que outras temporalidades passam a ser introduzidas na invenção da tradição, já que o hibridismo reverte o processo formal de recusa aos valores do outro “escola” e projeta uma (re) invenção desse espaço ao caracterizá-lo como determinante para o discurso do indígena Kinikinau na atualidade. A escola passa a ser representada no discurso do indígena Kinikinau como lugar de poder, estratégia de sobrevivência do índio Kinikinau em oposição ao outro (branco/Terena/Kinikinau). É a partir desse espaço que o indígena Kinikinau passa a ter sua etnicidade reconhecida, ganha visibilidade, reconhecimento em relação ao outro, individualiza sua etnia e demarca as fronteiras existentes entre si e o outro. Surge em meio a esse embate de fronteiras, uma identidade contrastiva que implica na afirmação identitária do indígena Kinikinau em oposição a outros grupos.

Interessante destacar as diferentes filiações de sentido que surgem desse embate cultural, sobretudo, ao considerar a (re) configuração do espaço escolar na contemporaneidade. Se antes esse espaço era tomado como lugar de submissão ao branco, na atualidade permite ao indígena Kinikinau se posicionar discursivamente por meio de sua identidade étnica.

Confirma-se, portanto, nossa hipótese de pesquisa por observarmos a partir do discurso analisado dos indígenas Kinikinau, uma resistência aos valores do outro que se dá de modo estratégico pela própria (re) configuração do espaço escolar dentro da aldeia, pelo posicionamento enquanto coletividade étnica Kinikinau “a gente/nós” e pelo apelo aos valores tradicionais das comunidades indígenas, a seus antecedentes históricos, especialmente, no que se refere à relação homem/natureza com ênfase à Mãe-terra em oposição aos valores do Estado e da globalização.

REFERÊNCIAS

ACHARD, Pierre; DAVALLON, Jean; DURAND, Jean-Louis; PÊCHEUX, Michel;

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Papel da Memória**. Trad. José Horta Nunes. Campinas: Pontes, 1999.

ALBUQUERQUE, Letícia. **Poluentes orgânicos persistentes**. Uma análise da convenção de Estocolmo. Curitiba: Juruá, 2006.

AUTHIER-REVUZ. **Palavras incertas**: as não-coincidências do dizer. Campinas: Editora da Unicamp, 1998.

ALMEIDA, Alfredo W.B. “Terras de preto, terras de santo, terras de índio”. In CASTRO, E.; HEBBETE, J. **Na trilha dos grandes projetos**., 163-96. Belém: NAEA, UFPa., 1988.

ANTUNES, Paulo de Bessa. **Direito Ambiental**. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

_____. **Ética Pós-Moderna**. São Paulo: Paulus, 1997.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. Myrian Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BAPTISTA, Fernando Mathias. **A gestão dos recursos naturais pelos povos indígenas e o Direito Ambiental**. In: LIMA, André (Org.). O direito para o Brasil socioambiental. São Paulo: Instituto Socioambiental. Porto Alegre: Antonio Fabris Editor, 2002.

BENJAMIM, Antonio Herman. **A Proteção do meio ambiente nos países menos desenvolvidos**: o caso da América Latina. Revista Direito Ambiental. São Paulo, 1995.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. **Subjetividade, argumentação, polifonia**: a propaganda da Petrobrás. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

BRUNNER, José Joaquín. **Cartografias de la modernidade**. Santiago Chile: Dolmen Ediciones, 1991.

CANCLINI, Nestor Garcia. **A Globalização imaginada**. Trad. Sérgio Molina, São Paulo: Ed. Iluminuras Ltda, 2003.

CAPRA, Fritjof. As conexões ocultas: ciência para uma vida sustentável. São Paulo: Cultrix, 2003.

_____. **O Ponto de Mutação**: A Ciência, a Sociedade e a Cultura emergente. 23ª ed. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo-SP: Editora Pensamento-Cultrix Ltda, 2002

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Do Índio ao Bugre**. Processo de assimilação dos Terena, 2ª Edição, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976.

_____. **Sociedade e cultura**. Goiânia: Departamento de Ciências Sociais, FCHF/UFG, 2005.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**: a era da informação: economia. Sociedade e cultura. Tradução Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra S.A., 2001.

CASTRO, Iára Quelho de. **Vigiar e construir a história**: Memórias, esquecimentos, comemorações e historiografia nas representações sobre Aquidauana, 2002. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS – Dourados.

_____. **De Chané-Guaná a Kinikináu**: da construção da etnia ao embate entre o desaparecimento e a persistência. Tese de Doutorado (Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas). Universidade Estadual de Campinas, 2010.

CEVASCO, M. E. Estudos Literários X Estudos Culturais. In: *Dez lições sobre Estudos Culturais*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003a, p.138-153.

_____. Estudos Culturais no Brasil. In: *Dez lições sobre Estudos Culturais*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003, p.173-188.

Constituição Federal de 1988. Disponível no site abaixo e acessado em jan/fev/mar/abril/maio/jun/jul/ago/set/out/2012.

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm

CORACINI, Maria José. **A celebração do outro**: arquivo, memória e identidade: línguas (materna e estrangeira), plurilinguismo e tradução. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2007.

CUNHA, Manuela Carneiro. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Legislação Indigenista no século XIX**. Edusp, Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992.

DEPARIS, Sidiclei Roque de. **União das Nações Indígenas (UNI): contribuição do movimento indígena no Brasil. (1980-1988)**. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Federal de Dourados – UFMS – 2007.

OLIVEIRA, Dercir Pedro de (UFMS) e ALVES, Míriam Moreira (SEMS): **Os Kinikináu: Dados históricos, vocabulares e linguísticos**. CPTL/UFMS, 2003, 8 p.

ENEDINO, Wagner Corsino; NOLASCO, Edgar Cesar (orgs.). **Estudos de Linguagem**: diversidade e ensino. São Carlos: Pedro & João Editores, 2012, p. 31-45.

ENGELS, Friedrich. **Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado**. 1987.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina. **Cartografias dos estudos culturais**: uma versão latino-americana. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2001 or Hori

.

FÁVERO, Leonor et. al. **Oralidade e escrita: perspectivas para o ensino de língua materna**. São Paulo: Cortez, 2003.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Mini Aurélio: O dicionário da língua portuguesa**. 8 ed. Curitiba: Positivo, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Estratégia, poder saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **Arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 10ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.

FRANCO, Antônio Souza. **Ambiente e desenvolvimento**. In: Textos: Ambiente e consumo. Lisboa: Centro de Estudos Jurídicos, 1996.

FUNARI, Pedro Paulo e PIÑÓN, Ana. **A Temática Indígena na Escola: subsídios para os professores**, Editora Contexto, São Paulo, 2011.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Disponível em: <http://blogdafunai.blogspot.com.br/p/atividades-culturais.html>. Acesso em 10/04/2012 às 10 h.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002.

GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. **Índios no Brasil**. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

GUERRA, Vânia Maria Lescano. Um estudo discursivo de textos produzidos por alunos indígenas: identidade e exclusão. In: GUERRA, Vânia Maria Lescano; ENEDINO, Wagner Corsino; NOLASCO, Edgar Cesar (orgs.). **Estudos de Linguagem: diversidade e ensino**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2012, p. 31-45.

_____. **O indígena de Mato Grosso do Sul: práticas identitárias e culturais**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010, p. 85-90.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? Trad.: Tomaz Tadeu da Silva. In: SILVA, T.T. (org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2011. p.103-133.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 5. ed. Trad.: Tomaz Tadeu da Silva e Guaraciaba Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. **Da Diáspora**. Identidades e edições culturais. Trad. De Adelaine La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rüdger, Sayonara Amaral. Belo Horizonte: UFMG/Brasília: Representação da UNESCO no

Brasil, 2003.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**, tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro, 7ª edição. Editora DP&A. São Paulo, 2002.

_____. **Culture, media and identities**: Representation (cultural representations and signifying practices). London: Sage, 2000

HAESBAERT, Rogerio. **O mito da desterritorialização**. 6.ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2011.

HECKENBERGUER, Michael; & FRANCHETTO, Bruna. Os povos do Alto Xingu: História e Cultura. Rio de Janeiro. Editora da UFRJ. 2001.

LEAL, Renata. Dez ameaças e uma esperança. Revista Época. São Paulo, nº 04.

LEITE, José Rubens Morato. Dano Ambiental: do individual ao coletivo, extrapatrimonial. 2.ed. rev. e atual. e ampl. São Paulo: RT, 2003.

LOUREIRO, Carlos Frederico Bernardo, (2008). *et al. Sociedade e meio ambiente: a educação ambiental em debate*. 5ª ed. São Paulo: Cortez.

MANZINI, E.; VEZZOLI, C. **O desenvolvimento de produtos sustentáveis**: os requisitos ambientais dos produtos industriais. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

MARCUSCHI, Luiz Antonio. **Análise da conversação**. São Paulo: Ática, 2003.

MARQUES, Benedito Ferreira. Direito Agrário Brasileiro. 7ª ed. São Paulo: Atlas, 2007.

NEVES, Maria Helena de Moura. **Gramática de usos do português**. São Paulo: Editora UNESP. 2000.

OLIVEIRA, João Pacheco. **Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. In: MANA, 4: 47,77. Rio de Janeiro, 1998.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. Campinas, SP: Pontes, 1999.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Trad. Eni Pulcinelli Orlandi. 3ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1997.

_____. Análise automática do discurso. In. GADET, F. e HAK, T. **Por uma análise automática do discurso**. Uma introdução à obra M. Pêcheux. Campinas/SP: UNICAMP, 1990.

PORTILHO, Fátima. **Sustentabilidade ambiental, consumo e cidadania**. São Paulo, Cortez, 2005. 255 p.

POSEY, Darrel. Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados. In: B. Ribeiro (Org.). **Suma Etnológica Brasileira**. Petrópolis, Vozes, 1987.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970. 495p.

_____. **Kadiwéu**: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza. Petrópolis: Vozes, 1980. 318 p.

ROMANELLI, Geraldo. **A entrevista antropológica**: troca e alteridade. Revista do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Ribeirão Preto-SP, p. 119-133, 1998.

ROMÃO, Lucília M. S. Opacidade e incompletude. In. BARONAS, Roberto L.; MIOTELLO, Valttemir. **Análise de discurso**: teorizações e métodos. São Carlos: Pedro & João, 2011, p. 121-34.

RODRIGUES, Aryon. **Sobre as línguas indígenas e sua pesquisa no Brasil**. Ciência e cultura, São Paulo, n. 57, v. 2, 2005.

SENA, Davis Ribeiro de. A ação histórica dos Guaicurús e o seu legado. Rio de Janeiro, **Revista do Exército Brasileiro**, n. 120, v. 3, p. 93-99, jul./set. 1983.

SILVA, Giovani José da. e **SOUZA**, J. L. Os Kinikinau em Mato Grosso do Sul: (in) visibilidade de um grupo indígena, 2004.

SILVA. Giovani José da. Os Índios Kadiwéu na História: Problematizando Fontes. Texto apresentado no XXIV Simpósio Nacional de História, São Leopoldo-RS, *Seminário Temático Os Índios na História*: Fontes e Problemas, 15-20 de julho de 2007.

_____. **Notícias da Guerra que não acabou**: A guerra do Paraguai (1864-1870) rememorada pelos índios Kadiwéu. Revista de História, Fronteiras, Dourados-MS, v. 9, nº 16, jan./jul. 2007.

SILVA, José Afonso da. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. 30ª ed. São Paulo: Malheiros, 2007.

SILVA, Luiz Fernando Villares e. (Org.). **Coletânea da legislação indigenista brasileira** – Brasília: CGDTI/FUNAI, 2008, 818 p.

SIQUEIRA JÚNIOR, Jaime Garcia. **"Esse campo custou o sangue dos nossos avós"**: a construção do tempo e espaço Kadiwéu. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo, USP, 1993.

SOUZA, Ilda de. Koenukunoe Emo'u: **A língua dos índios Kinikinau**. Tese de Doutorado em Linguística. Instituto de Estudos da Linguagem. UNICAMP, 2008.

SOUZA, José Luiz. **O lugar Kinikinau**: a trajetória dos Koinukonen em Mato Grosso do Sul, na perspectiva da geografia cultural. Anais do VII Encontro de História do Mato Grosso do Sul. Campo Grande: UCDB, 2004. (CD ROOM)

SOUZA, Rosaldo de Albuquerque. **O povo Kinikináu e sua trajetória ao ensino superior**, 2009. Disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kinikinau/print> - acessado em 20/08/2012.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito**. Curitiba, Juruá, 2008.

STAIGLEDER, Annelise Monteiro. **Responsabilidade Civil Ambiental**: as dimensões do dano ambiental no Direito brasileiro. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2004.

TAUNAY, A. E. **Memórias do Visconde de Taunay**. São Paulo: IPE, 1948.

VASCONCELOS, C. A. de. **A questão indígena na província de Mato Grosso**: conflito, trama e continuidade. Campo Grande: UFMS, 1999.

WOODWARD, Kathrin. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. In: SILVA, Tomaz Tadeu; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathrin. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 7-72.

ANEXO A

MEMORIAL DESCRITIVO

Buscamos, construímos e mantemos as referências comuns de nossas identidades em movimento – lutando para nos juntarmos aos grupos igualmente móveis e velozes que procuramos, construímos e tentamos manter vivos por um momento, mas não por muito tempo (BAUMAN, 2005, p. 32)

Escrever esse memorial não é uma tarefa fácil, uma vez que implica considerar o conflituoso espaço do *entre-lugar* (BHABHA, 1998) em que me encontro entre a Geografia e a Letras. Portanto, a escrita aqui projetada não será tomada como uma mera repetição da minha vida acadêmica, mas “como escritura, já que não se limita ao ato mecânico de escrever, não significa repetir sem digerir, repetir sem (quase) nada acrescentar, mas significa criar, exteriorizar o que está dentro, na simbiose com o fora, que constitui o sujeito” (CORACINI, 2007, p.111).

Iniciei minha vida acadêmica em 1974 na Escola Estadual de 1º e 2º Graus Prof.º João Magiano Pinto “JOMAP”. Foram dez anos ininterruptos, cursando de 1ª a 4ª Série (Primário), 5ª a 8ª Série (Ginásio) e 1º ao 3º Ano (Segundo Grau), no qual fui da última turma de Patologia de Análises Clínicas – PAC. Tive como alfabetizadora a melhor professora do mundo, Prof.ª Aracilda Pereira da Silva, pessoa altamente compromissada com a Educação em seu desafio maior, ensino/aprendizagem. Naquela época a Prof.ª Aracilda ainda “acertava” a palma da mão dos alunos com a tampa do estojo de madeira (no qual guardávamos os nossos lápis, borracha, apontador). Eu não precisei ser repreendida dessa forma, pois antes de ter uma professora, eu tive e ainda tenho uma Mãe.

Quarenta anos se passaram e eu ainda me lembro com muito carinho da Cartilha Caminho Suave. Aprendi a ler e a escrever usando esse método, tradicional, mas eficaz. Ainda consigo puxar pela memória e citar alguns professores que de certa forma contribuíram para a minha vida escolar. Professores Aracilda, Dária, Tokie Sato, Edson Silva (*in memoriam*), Tsutae (*in memoriam*), Arilene Arão, Ercília Arão, Dirce, Zuleika Otino, Jane Zuque, Terezinha Queiróz, Maria Helena, Elson Loti Rigo (*in memoriam*), Narciza Jeremias Rigo, Rosinha Spinelli e as Diretoras Terezinha Buratto, Vilma Rodrigues e Somaia Tebet.

Em julho de 2004 ingressei no curso de Geografia/Bacharelado na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - em Três Lagoas, minha cidade natal. O meu primeiro

desafio nessa graduação foi desempenhar com carinho e competência o ensino/aprendizagem, pelo simples fato de eu ter na época 39 anos e não ter o hábito de leitura. O meu primeiro vestibular foi aos 18 anos (passei em Geografia), mas não me interessei em cursar. Eis que 21 anos mais tarde, prestei novamente vestibular e dessa vez não desperdicei a oportunidade... passei em GEOGRAFIA e cursei. Levei tão a sério que ao terminar Geografia Bacharelado, resolvi cursar Licenciatura do mesmo curso, o que me manteve por mais dois anos na Universidade.

O segundo desafio foi aprender a conviver com todos aqueles alunos mais jovens que eu... consegui. Na época eu era no mínimo vinte anos mais velha que eles, mas isso não fez a menor diferença para eles e muito menos para mim. Por conseguir desempenhar todas as tarefas de campo exigidas pelo curso (subir serra, caminhar entre rios, córregos, reservas florestais, pular porteiras, passar embaixo de cercas com arames, etc.), por estar sempre muito disposta, parecia que os outros alunos não se importavam com a minha idade. Foi uma experiência incrível, ao mesmo tempo em que eu aprendi com eles, também passei um pouco da minha experiência de vida. Com essa vitalidade, acredito que consegui o carinho e o respeito dos colegas de turma e dos professores.

Movida pelo desejo de continuar, de não parar minha trajetória acadêmica, em outubro de 2010 eu já havia me inscrito no Mestrado em Geografia quando recebo um e-mail (talvez por engano, mas como acredito que tudo nessa vida tem um propósito), informando que o Mestrado em Letras havia prorrogado o prazo para inscrições. De imediato enviei a informação para a lixeira do meu computador, pois essa não me interessava no momento.

No dia seguinte, entrei na lixeira do meu computador para resgatar uma informação necessária e lá estava aquela sobre o Mestrado em Letras. Resolvi dar atenção e li o Edital. Imediatamente enviei uma mensagem para a Prof.^a Vânia Guerra, perguntando-lhe sobre a possibilidade em cursar Mestrado em Letras tendo como graduação Geografia. Ela leu a minha mensagem, respondeu-me dizendo que não haveria problema, mas que eu deveria elaborar um projeto que seria submetido à aprovação de um Colegiado.

Eu tinha pouco mais de 10 dias para elaborar o projeto, me inteirar da bibliografia, enfim, “aprender” alguns conceitos como análise do discurso, linguística, identidade, etc. Assim o fiz! E como é de praxe acontecer, terminei o projeto no último dia, faltando quarenta minutos para encerrar o prazo para a entrega; ainda tinha que

imprimir o trabalho e pagar a taxa de inscrição no banco. Resultado: a impressora deu “pau” e o caixa eletrônico não conseguia ler o código de barras do boleto. Respirei fundo, olhei para o Alto, conversei com Deus, tentei outro caixa eletrônico e consegui em um terceiro. Imprimi o projeto em uma Xerox e cheguei à secretaria da universidade faltando cinco minutos para encerrar o prazo. Entrei correndo e a moça do atendimento, hoje uma amiga querida (Camila) disse-me: “inscrição do Mestrado né?”... Eu apenas sorri e fui atendida. Mais tarde verificando as datas, pude observar que o Mestrado em Geografia e em Letras estavam marcados para a mesma semana. “Encarei”. Chegou o dia tão esperado! Realizei todas as provas e fiquei na expectativa dos resultados. Não passei em Geografia. PASSEI EM LETRAS! E agora? Encarei o novo desafio.

O início do Mestrado foi um período de aprendizagem intensa, me inscrevi nas disciplinas obrigatórias em que os professores articulavam questões que permitiam construir e desconstruir as certezas, gerando dúvidas, que me levaram a buscar respostas dentro e fora do espaço escolar. *Pela não-coincidência do discurso consigo mesmo* (AUTHIER-REVUZ, 1998), trouxe em meio às minhas palavras, discursos outros advindos, sobretudo, da Geografia e que me possibilitou “analisar discursivamente” um objeto de estudo – o discurso dos Kinikináu - construído no conflituoso espaço do “*entre lugar*” (BHABHA, 1998), homem x natureza x meio ambiente.

A minha maior “alegria acadêmica” é ter como orientadora a Prof.^a Dr.^a Claudete Cameschi de Souza, com quem eu muito aprendi e continuo aprendendo. Durante meu percurso acadêmico, fui apresentada a alguns autores já conhecidos por mim como Freud, Bakhtin, Lacan, outros ainda não conhecidos como Foucault, Pêcheux, Authier-Revuz, Stuart Hall, Orlandi, Coracini, Maingueneau (com quem tive a sorte de tirar uma foto em Belo Horizonte), Charaudeau (uma foto com um par de sorrisos nossos), e outros.

Considerando que a construção do conhecimento vai além dos muros da Universidade e em virtude do meu projeto de pesquisa, tive a oportunidade de juntamente com a professora Dr.^a Claudete Cameschi visitar a Aldeia São João, onde se concentra o maior número de Kinikinau. Ela está sob a jurisdição do município de Porto Murtinho/MS, do qual se distancia, aproximadamente 380 km da sede; a 70 km da cidade de Bonito; em meio a Serra de Bodoquena e a 120 km da divisa do município de Corumbá. A localidade é de difícil acesso, em especial em períodos chuvosos, já que há o Rio Aquidaban para atravessar sem que haja ponte, além da descida e subida da serra

com trechos extremamente íngremes.

O Mestrado em Letras proporcionou-me a abertura de novos horizontes, facilidade em partilhar de ideias e experiências, reflexões no que concerne às práticas e discursos cristalizados como verdades absolutas além de melhorar significativamente a minha prática em leitura.

Como acadêmica do Mestrado em Letras, tive a oportunidade de participar do *II Encontro Regional do Grupo de Estudos de Linguagem do Centro-Oeste (GELCO)*, realizado na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Três Lagoas, com carga horária de 40 horas (e também como membro da Comissão Organizadora).

Em 28 de outubro e 01 de novembro de 2011 apresentei a comunicação “*O discurso sobre o lixo nas aldeias indígenas*”, na Sessão de debate “Estudos Linguísticos”, no VI Seminário de Pesquisa, promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da UFMS, Campus de Três Lagoas (18, 26, 27 e 28, com carga horária de 40 horas).

Já embasada na Teoria da Análise de Discurso e interessada em conhecer mais profundamente os trabalhos e as temáticas abordadas dentro dessa linha teórica, participei do IX Congresso Latino-Americano de Estudos do Discurso, realizado pela Associação Latino-Americana de Estudos do Discurso – ALED, na Universidade Federal de Minas Gerais, em Belo Horizonte, Brasil (01 a 04 de novembro de 2011, com carga horária de 40 horas).

Finalmente, termino esse memorial afirmando que percorrer esses dois mundos entre a Geografia e a Letras não foi tarefa fácil, uma vez que por diversas vezes senti-me deslocada do lugar estável em que me encontrava em um contínuo processo de identificações e (des) identificações – compreender teorias, relacionar com a Geografia, intercalar conhecimentos, buscar outros, refazer escritas, ler e reler - entre essas duas áreas. Contudo, foi o entrelaçamento entre essas duas áreas de conhecimento que me permitiu chegar à fase final desse processo: Defesa de minha Dissertação.

ANEXO B

ENTREVISTA

TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA COM O PROF.º INÁCIO ROBERTO

LOCAL: no Laboratório de Estudos Interculturais Indígenas “Povos do Pantanal”, na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

DATA: 31.09.2012

TEMPO: 19’33”

O meu nome é Inácio Roberto... sou da etnia Kinikinau, nasci na aldeia São João... no município de Porto Murtinho até quando a gente era criança nós nem sabíamos qual era o nosso município porque fica mais perto de Bonito... então.. quando a gente era criança, eu e meus irmãos a gente morava perto de um córrego de um rio que é o rio Aquidabã ...iii... a gente vivia um pouco isolado porque éramos poucos vizinhos num tinha muitos muita família era mais a minha tiaa a minha vó e algumas pessoas mais distantes... então... a gente ... ficáava... naa... naquelas sombras das árvores... éh... pegava água do córrego buscava lá os animais também de criação... tudoo... lá pertinho... então a gente fazia... essa era a nossa atividade na época que eu me lembro ainda como criança iii quanto os brinquedos a gente fazia fabricava brinquedo a gente num tinha o que a gente tem agora vai na cidade e compra brinquedo... nem cidade a gente conhecia... a gente fazia até de... a gente cortava a madeira e fazia os encaixes pra colocar o eixo as rodinhas de sabugo mesmo de milho ou até de palmeiras cortadas também fazia... a gente fazia... eu lembro bem que a gente fazia aquela rodinha do jeep todo com aquele sinalzinho dele então a gente fazia um trabalho éhh de criança mesmo mas é tipo tipo o que a gente via que passava lá que era o carro que mais conhecido era o jeep que hoje acho que nem existe mais e é difícil de ver... então isso é que era a nossa brincadeira quando criança... então foi passando o tempo e a gente trabalhava muito na roça com os pais... o nosso pai né iii a nossa atividade era a roça... a casa e nós não tínhamos assim um lazer de tá brincando ou outras atividades fora... fora disso... então a gente ia pra roça ajudava na limpeza das lavouras e quando pra preparar a terra a gente fazia roçada dii hoje a gente chama de capoeira... na época também que a gente cortava com foice e as árvores mais fortes com machado e usava queimada para facilitar a limpeza da área né e ai sobrava só pequenos tocos que a gente ia cortando com enxada e depois fazia essa plantação e tudo isso... na época por exemplo... hoje já seria uma época dessa queimada pra limpeza dessa lavoura porque o pai da gente... o nosso pai... ele que coordenava todo esse trabalho do nosso serviço pra nossa sustentabilidade que era a lavoura de onde vinha a nossa alimentação como mamão... mandioca... milho...

arroz e a carne a gente trazia também da nossa natureza que é das caçadas... o peixe a gente vivia bem perto do rio e o rio Aquidabã naquela época tinha Muita água... hoje tá totalmente diferente... é uma pena que eu não tenho essa lembrança registrada numa fotografia... mas a gente pescava bem perto de casa mesmo e hoje a gente tá... vai mais distante pra pegar esse peixe... com esse desmatamento de fazendas principalmente daaa... porque na nossa aldeia faz limite entre terra indígena e o rio Aquidabã e fazendas de propriedades particulares... isso já vem prejudicar o nosso rio... até então pouco tempo ainda os animais das fazendas vinham tomar essa água toda dentro do córrego... dentro do rio e com essa caminhada das patas das vacas as terras iam juntas também e se transformavam em areia dentro desse rio. Então hoje eu vejo que prejudicou bastante... a gente tem os nossos peixes ainda que sempre a gente pesca nas épocas para não prejudicar essa piracema... desova né e geralmente a desova acontece lá na na no rio quando tá cheio... nas enchentes né e fica difícil pra gente tá pegando esses peixes e hoje a gente pega peixe é mais ou menos nessa época quando o rio começa a se poço e fica mais fácil pra gente tá coletando nossa pescada que é no mês de julho... acabando do frio... no mês de agosto... setembro até no final do ano a gente consegue pescar... principalmente agora a gente usa essa pescaria que nós mesmos criamos... aprendemos... porque a gente viveu lá perto desse rio e a gente sabe onde tá... onde mora esses peixes... de dentro da água... dentro do barranco existe as casas dos peixes onde a gente chama de loca que é um buraco onde a gente pode pegar os peixes com a mão... isso é o que a gente aprendeu desde criança e agora quando adulto a gente passa esse conhecimento aos nosso filhos e também no uso das flechas que hoje é fabricada pelos meninos nas aldeias... então usa bastante... até os adultos também usam essas flechas para fazer essa pescada... e quanto aos animais de caçada éhh a gente caçava mais era taTUU... às vezes veado... anta mesmo era difícil a gente encontrar... hoje a gente vê que tá diferente... na nossa aldeia hoje as nossas lavouras de subsistência estão sendo atacadas por antas... eu acredito na minha visão que seja o desmatamento das fazendas particulares... acabando aquelas matas onde eles viviam... vêm pra aldeia onde está sendo protegido as matas... então eu acredito que seja isso... porque os fazendeiros não preocupam com a... com os animais do campo... com os animais do mato né... eles querem ver o pasto para a criação de gado... então essas antas e animais silvestres, eles vêm pra dentro das terras indígenas onde a gente não faz essa derrubada pra acabar com a mata... então eu acho que os animais também se sentem seguro devido a essa

proteção... éhh e depois dessa história minha aí eu também quero falar dos meus estudos né... passando de criança para adolescência... eu comecei estudar quando chegou a escola lá com a professora Márcia que a era professora era esposa de um chefe de posto também da FUNAI... foiii... eu acredito que seja... tenho que fazer uma conta para lembrar porque hoje to morando aqui e tô com 44 e comecei a estudar com 7... com 11 anos de idade na primeira série... eu comecei na primeira série e a primeira escolinha nossa era di... feita dii... construída dii... era um barraco depois fizeram di barro... então lá é que nós começamos... a nossa escola... ela era da FUNAI, era da FUNAI ainda tudo... merenda... tudo era direto da FUNAI, naquela época a FUNAI atendia tudo... era a saúde...educação... tudo era com a FUNAI. Agora que ficou dividido... cada setor ou cada secretaria... já passou... a educação foi para o município... então nessa época que a gente estuda lá era até quarta série e eu estudei até quarta série... terminei a quarta série e a gente ficava... sempre as nossas folgas nas férias a gente trabalhava na lavoura aí eu ouvia falar que tinha gente que ia para Dourados... Aquidauana... pra cá... pra estudar fora né... aí nós... eu sempre queria estudar ... terminou... nós ficamos parados lá... aí conseguimos uma vaga... a Funai... o chefe de posto dizem que era pago pela Funai... a Funai é que ia arrumar pra gente... a gente não entendia... mas hoje eu pensando... era uma escola pública... porque a Funai naquela época... ela só incentivou a gente... mas num pagou nada... nós fomos parar na casa de conhecidos e também até mesmo na casa de desconhecido... nós passamos por muitas dificuldades de... de alimentação... aí todos os fins de semana a gente ia pra aldeia... porque ficava perto... pegava carona e ia pra aldeia, até nós tivemos problemas com falta lá por causa disso mas... nós conseguimos passar na... éhh... na quinta série e então terminamos aquele ano... assim que conseguimos aqui no Distrito de Aquidauana... no Taunay... viemos pra uma escola evangélica aí que conseguimos terminar o nosso... a nossa 8ª série... digoo... eu tô sempre usando nós ou nossa por causa do João que terminou junto comigo né... e nós terminamos a 8ª série tudo aqui na no Taunay mesmo e eu já tava com dezoito anos... eu já optei para o quartel... eu queria... vim e se alistei por conta própria e meus pais não sabiam disso... quando ficaram sabendo que eu tava... até ficaram bravos... falou que era perigoso... lá tem um rio lá perto que é muito perigoso... vão fazer você nadar... você vai morrer por lá... daí eu fiz, daí eu... um dia eu falei não vou mais não... então eu vim pra cá e quando eu retornei lá... eu já retornei fardado... já com uniforme de soldado... aí cheguei lá de novo e fiquei lá... fiquei aqui em Aquidauana... estudei Magistério antigo

e não sei porque eu escolhi magistério... eu nem pensava de dar aula ainda... mas eu comecei no magistério... fiz... fiquei dois anos aqui em Aquidauana aí fiz o concurso pra Polícia Militar... passei nesse concurso e voltei pra... fui pra outra cidade de Jardim e nas cidades próximas de lá... então aí trabalhei nove anos ... às vezes o nosso comandante falava vocês têm que estudar... precisam estudar e eu não dei valor naquela época né... e a gente saía mais... eu queria trabalhar fora nas outras cidades e aproveitava pra conhecer as outras cidades vizinhas... então aí nessa época eu fiquei parado... e nas missões mais difíceis eu era o primeiro a ser enviado... por exemplo... às vezes tinha missão nossa lá no rio Paraguai... alguém matou alguém... ou roubo de gado... lá a gente tinha que ir de barco ou de navio e pra chegar lá levar mosquiteiro... ir preparado mesmo... dormir no chão... eu era o primeiro porque eu era do mato... eu era indígena... então tudo sobrava pra mim... mas sempre eu gostava... então dessa época eu... aí em três anos eu já não queria saber mais... falei eu vou ter que voltar pra aldeia... pedi minha baixa e não consegui... eles me seguraram até nove anos então eu saí e fui pra aldeia... chegando na aldeia euu... o João já tava lá... já tava trabalhando e já tinha também terminado o ensino médio dele eu voltei aí os professore lá... comecei a trabalhar como leigo na educação nas séries iniciais... trabalhei um ano... quando surgiu o reconhecimento das aldeias... ou seja... quando passou a educação para o município... apareceu um professor lá e lutou bastante pra gente conseguir também a nossa... continuar o nosso estudo no magistério... e fizemos o magistério... eu fiz o magistério lá em... na Alves de Barros... em Bodoquena... aí eu consegui terminar o meu magistério e trabalhei na escola novamente... voltei pra aldeia e continuei trabalhando... e quanto às brincadeiras que a gente fazia... para comparar com hoje... hoje já é tudo diferente... tem mais influência da cidade... vai na cidade... compra seus brinquedos... as meninas compra as bonecas... futebol... pra todos eles já tem futebol... tem bastante gente... então modificou bastante daquela época pra cá... quanto a... eu aprendi desde criança... eu acho que foi paralela as duas línguas... a língua portuguesa e a língua indígena... a língua indígena e a língua portuguesa falada... não a escrita que eu aprendi... então era só na oralidade... agora nós temos a aula de língua indígena que passa pras crianças... mas não é aquela educação indígena mesmo que nasce lá de casa... que a gente aprende com a mãe ou com o pai que é oral e na oralidade direto que a gente tem... que a gente aprende e sabe... entende e fala e é diferente na escola porque só na escola que os alunos aprendem pouca coisa... só naquela aula de língua indígena... acabou... a gente já

não pratica, então fica mais complicado um pouco... então a gente vê que essa língua nossa... tem que haver mais trabalho de pesquisas às vezes e nós lá pra estar incentivando essa revitalização dessa língua que pra nós é bastante importante... quanto ao lixo da aldeia a gente tem enfrentado problemas principalmente porque a maioria das casas, das residências lá na aldeia é tudo próximo ao rio Aquidabã... a gente vê quando enche... quando dá uma enchente... transborda a água... leva todo aquele lixo pro mato... leva garrafas de vidro... plástico... tudo vai pra fora... porque nós não temos um local adequado... ou seja... um aterro... às vezes em casa faz um buraco e depois tapa aquele buraco... mas se fizer lá onde passa a enchente... leva tudo... então nós não temos um local... eu acho que tem que ser um lugar alto onde não pega água pra depósito desses lixos... no começo eu falei do preparo da terra manual que a gente hoje trata como roça de toco ou lavoura de toco daquela queimada que a gente fazia no início... e hoje logo depois que nós... que chegou o apoio da Funai... nós tínhamos trator com equipamentos agrícola e aí facilitou bastante... a gente começou a usar essas máquinas agrícolas que ao invés de estar passando a enxada... e enxadão mesmo pra amolecer a terra... tem o arado e isso facilitou bastante até na rentabilidade dos produtos agrícolas... é maior... vem mais coisas... dá até pra vender... comprar outras coisas... pra compra de roupa então dá... mas... só que hoje nós estamos sem trator... nós estamos sem trator e também sem lavoura... porque nós deixamos aquela prática de antigamente e antigamente é aquilo que eu disse... roçava e passava a enxada e a foice... machado e tudo o que tem lá e o fogo né... então a gente acostumou com aquele... com as máquinas... só que as máquinas nos deixou com um costume e depois logo acabou né... então a nossa lavoura também acabou. São poucas as pessoas que hoje têm lavoura de mandioca... principalmente é por causa disso... a terra é boa... nós temos terra boa que produz... produz muito bem... o que a gente planta a gente colhe... depende do lugar nós temos pedra... mas cavando uns quinze... vinte centímetros... já acha uma terra... uma rocha que não penetra água... se fizer buraco até lá... ele pára mesmo... aí aquela terra já não serve pra lavoura (19' 33'')

TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA COM PROFº JOÃO MOREIRA

LOCAL: no Laboratório de Estudos Interculturais Indígenas “Povos do Pantanal”, na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

DATA: 31.09.2012

TEMPO: 37 minutos e 30 segundos

Então né como o Inácio falou... eu sou professor João... sou da etnia Kinikinau... sou nascido e criado na Aldeia São João eeee... tô cum 49 anos iiiiii como o Inácio falou... ele começou o estudo dele com 11 anos e eu já comecei com 14 anos... comecei bem tarde porque a nossa aldeia lá não tinha escola... tinha na época do SPI... mas a gente não chego a frequentar escola nessa época... então... a partiiii quiiii foi criado a Funai... então... láaa... éee... o chefe que tinha lá... do SPI..... ele foi.... assassinado lá na aldeia... iiii a parti dessa época ficou sem chefe... entãooo fico uns tempão sem... sem ninguém lá na... no comando... como chefe de posto... e Eu éeee... meu pai era funcionário do SPI... iiiii... primeiro a gente morava na aldeia São João iiii como ele era funcionário ele foi transferido para a Alves de Barros... iii nós fomos pra lá... então eu nasci na São João... era piqueno ainda na Alves de Barros... só qui não ficamos muito tempo né... daí meu pai..... resolveu separar de minha mãe né... então separou de minha mãe... iiiiii a minha mãe... voltou pra São João e meu pai ficou na Alves de Barros como um funcionário da Funai... i nessa época nós... ée minha mãe teve que fazer de tudo pra criar os filhos né... é eu e mais quatros irmão... então... como o Inácio falou... na época era bastante difícil né... a gente vivia só da roça iii da caça iii produto que a gente fazia de comidas típica né... que hoje né... já quase ninguém come mais essas comida, ninguém faz mais... sabê... as pessoas mais velhas sabe né... mais já não fais mais... devido essa facilidade de comida aqui... a comida tem os favô riri... tem o bijú... tem... tem uns bolinho que a gente chama de orelha de velho, não sei se vocês conhecem... orelha de velho... é feito de trigo mesmo... é só água e sal... cê frita e cê come... tem gente que gosta... então é gostoso... esse orelha de velho tem gente que come até hoje... agora essas outras comidas... tem o corió que é uma comida feita d o caldo da mandioca... só que ela contém álcool né... da própria mandioca... si ocê comê muito cê fica embriagado... então éee... tipo uma sopa né... (mudou o assunto)... iiiii a

gente vivia ...eu e minha família vivia com bastante dificuldade apesar de... minha mãe... éeee... não recebeu nada do meu pai... o meu pai arrumou outra mulher né... e nós ficamos assim né... a minha mãe teve que se virar... e eu desde pequeno comecei a sair nas fazendas né... trabalhar nas fazendas né... e quando saiu essa escola eu tava pra fazenda... a minha mãe foi na fazenda... pediu pra mim deixar de trabalhar pra mim ir pra escola, e eu não queria sair do... e o patrão também num mi deixou sair... e não sai... continuei trabalhando e a minha mãe viu que num... que eu num ía pra escola mesmo... resolveu me buscar né... ela foi... chegou... falou pro patrão eu vou leva o meu filho... eu comecei a estudar... já... já tava com 14 ano... já tava bem grandinho... na época... porque a minha mãe é analfabeta... assim... ela nunca... assim... falou: meu filho você TEM que estudar... e ela no começo de certo viu que todooo todas criança que tinha ali foram pra escola e eu ía ficar de fora... de certo falou: eu num vou deixar né ela resolveu me tirar da fazenda... então eu ajudava no sustento da casa né... o que eu ganhava do patrão... a gente ía nas venda... comprava o que fosse necessário... mas a maioria das comida era da roça mesmo... a gente tinha... a gente morava junto com minha vó minha tia e meu tio... meu tio sempre gostou de fazer roça como o Inácio falou roça de toco... roça de toco é como o Inácio falou... a gente escolhe uma mata... uma mata que tem árvore... tem mata fechada ainda que não foi mexida... você vai... passa foice... roça tira os mato pequeno e as árvore derruba no machado né... derruba tira corta os galho daí deixa uns três meses pra secar... dois meses três meses quando tiver bem seco vai o fogo... você queima e quando chega na época do plantil ess... vocêee... tem a coivara que fala né coivara depois que queima fica aquele resto né então tem que coivara e retirá todas as madeira que não foi queimada... iii já tá pronto pro plantil né aí você vai plantar... na época também a gente usava o... não... na época a gente usava num tinha máquina tinha aquelas matraca né que saiu primeiro uma máquina aqui... não sei se vocês conhecem aquela matraca... se finca no chão e vai fechando *(nesse momento da entrevista ele faz gestos de como usava a matraca e de como fazia o plantio)*... então época não tinha... nem naquela época num tinha que com aquela era mais rápida né a gente usava saraqualha... é um pedaço de foice cê... onde tem aquela curva da foice cê cortava ele e fazia uma ponta e fincava no chão... tinha um... a gente chamava de borná um tipo uma sacolinha uma bolsinha e colocava os grão ali e cê fazia buraco tirava os grão e ía jogando... então era assim na época né... então a gente sempre tava junto com os pai né os pai ía na frente com o saraqualha e a gente ía

jogando a semente né... ele falava é três ou quatro semente que pode ser jogada né dependendo da cultura né... milho era três e arroz podia jogar até dez grãozinho na cova né e é assim... e na época você tinha a época certa falava tal época é época da roçada da derrubada né iii chegava na época né do plantil era setembro... outubro iii você colhia né... o que se plantava colhia e na época que colhia com fartura mesmo... e cê cortava o arroz e guardava na roça mesmo... guardava na roça... éhhh a gente falava a gente chamava de empilha empilhá arroz você colocava as madeira assim (gesticulou com braços e mãos) com certa altura e ia jogando o arroz... arroz com a palha e tudo né... cê cortava o pé com cacho tudim iii jogava lá e fazia bem alto e o arroz lá podia ficar lá o tempo todo né não apodrecia não estragava nem nada e ocê se ocê quisesse levar pra casa tinha que fazer a tuia né a tuia cê fazia um cercado assim né de madeira... éhh de coqueiro às vezes fazia um tipo um depósito... época num tinha saco... você tirava batia o arroz... o arroz era batido e ocê fincava duas madeiras assim dum lado e ocê ia batendo né o arroz debulhando tudinho né daí ocê abanava e levava pra casa e guardava na tuia e esse arroz podia ficar o tempo que quisesse né e o feijão tamém mema coisa então ocê colhia batia e ocê guardava com palha e tudo pra num estragar porque se abanasse o feijão carunchava tudinho né... iii quanto os animais cêis já falaram né... o Inácio já falou a gente vivia basicamente da caça da pesca e você num tinha quase produtos éhh comprados como tem hoje né ihh a caça ficou bem dizer de lado né porque muitas pessoas tamém deixaram da agricultura e foram pra pecuária muita gente tem gado tem umas cabeças de gado então a carne mais agora é de gado né... cada um tem seu lotinho lá né... cê sente vontade de comer uma carne ocê mata um... por isso que eu acho que também os animais aumentaram né... tatu na época tatu era... ocê pegava tatu assim igual pega peixe né... tatu andando cê ia sondando e grudava no rabo e levantava ih na época a gente ensinava os cachorros né cada morador tinha seus cachorros então ensinava... saía a noite nós ia mais a noite caçar né levava os cachorros e a gente arrumava um grupo de cinco ou seis gurizada e a gente saía pra caça né... cachorro... cachorro latia ih ocê saía correndo né... é igual a pescaria... só em grupo que consegue pegá mesmo né professora sozinho fica mais compli... só na flecha mesmo tem que ir de dois ou três porque com muita gente faz muito barulho e os peixes escondem tudinho e ocê não consegue flechar também né... ihh na época a gente saía a caçar né... a gente contava né... saía e falava hoje nós tem que matar se nós fosse em seis tinha que matar seis tatu um pra cada um iii enquanto não matava os seis tatu a

gente não voltava... mas era fácil a gente saía e até onze hora da noite cê já tava voltando com seis tatu a gente fazia a gente chamava de vara pau né um pegava na ponta e outro encariava o tatu né e daí levava... cansava um daí trocava até chegar em casa... quando chegava em seis tatu um pra cada um nós ia embora mesmo que o cachorro achava mais nós num pegava... dizia já tá bom cada um já tem um vamos embora... só o que era necessário só pra comer mesmo... então é assim... às vezes a gente não conseguia matar né matar o tatu às vezes se conseguia três falava nós vamos dividir né e cada um levava uma banda né e ninguém ficava sem caça né era bom ... peixe como o Inácio falou né num tinha desmatamento num tinha nada ali e o peixe que era pertinho mesmo né... tinha peixe grande tinha pintado tinha dourado hoje só tem peixe pequeno agora né a senhora viu o corgo como que é né só fica aquelas poça lá né de primeiro não... de primeiro éhh até ali na aldeia mesmo a gente conseguia peixe ali naquele riozinho ali embaixo... não precisava... então a gente sempre a nossa caçada era em grupo né só em grupo pescada mesmo a gente ia só a noite... a gente saía a tarde e dormia no corgo né... no outro dia cedo a gente voltava com os peixinho né... era um... um... fartura mesmo né... hoje tem bicho tem bastante tá começando a aparecer agora os tatu é que desapareceu muito professora num sei pra onde que foram esses tatu os tatu galinha que eles fala né agora porco e anta aumentou muito né acho qui não só como o Inácio falou só por causa do desmatamento mais porque a nossa comunidade parou um pouco de caçar né então... de primeiro a gente matava... muitos matavam também porque era aproveitado a pele né o cateto o... mesmo o bicho que a gente não comia né como a jaguatirica... o lobinho... tinha comprador né tinha a pessoa que ia lá comprar pele né tinha uma venda ali atravessando o rio tinha uma casa ali éhh tinha uma venda ali e a gente levava a pele e trocava por mercadoria, arroz óleo ou alguma coisa que faltava... então... mas mesmo assim tinha muito bicho onça tinha muita e era até perigoso caçar por isso que a gente saía mais em grupo porque num podia... tinha onça pintada ee com os fazendeiros também, mata muita onça né eles mata por causa que come a criação de gado dele e eles mata iiih quanto as brincadeira a gente saía mais na casa dos vizinhos quase todas as noites e principalmente na época da lua né lua cheia lua clara a gente saía ajuntava a família toda ia na casa da outra família e lá se juntava enquanto os pais ficava batendo um papo com os outros mais velhos e as crianças separava né saía no terreiro fazia aquelas brincadeiras di criança né de passar anel... eu não sei se a senhora conhece a brincadeira de passar anel? vai passando o anel... tem

vários tipos de brincadeiras que dava pra brincar a noite né... ehhh contar histórias é mais os nosso avós né a minha avó contava muiiita história tem um irmão que gostava muito toda noite ele pedia pra minha avó contar e ela contava só na língua né e a gente num teve essa oportunidade nunca pensô que a gente ia precisar dessas histórias né que a gente nunca éhhh achou que hoje ia fazer falta né... era história de medo... dis coisa... diiii roça di pessoa assim que fazia as coisa errada fazia coisa boa né então... mais só que ela falava só na língua mesmo né então meu irmão foi criado com ela... ele é vivo e é mais novo do que eu... ihhh minha vó e minha tia só falavam na língua né não falavam português né então esse meu irmão foi criado mais com eles né e eu aprendi assim também falar... éhh entender a língua Kinikinau ouvindo né essa história às vezes o que eu tinha dúvida perguntava pra ela né então ela falava com a gente eu e meus irmãos mais velhos nós fomos criados separados né eu fui criado mais em fazenda né como eu falei desde pequeno que comecei a trabalhar pra ajudar no sustento da casa... iii os brinquedo como o Inácio falou a gente usava muito aquela paineira né aquela paineira macia né que é fácil pra você fazer brinquedo a gente fazia carrinho, fazia éhh carreta, fazia vários tipos de brinquedo né e a gente saía na casa dos primos também né juntava aquele grupo e saía.. quando chovia principalmente que a gente gostava de brincar quando formava aquelas poças d'água se saía empurrando de carrinho e espirrava água e a gente gostaaava e chuva caindo né... (nesse momento ele sorri e deixa pairar uma certa alegriaaaaa ao falar de sua infância) era muito bom iii a minha mãe também ela era muito rígida a senhora sabe o sistema das pessoa né? a pessoa tinha que obedecê né... o que tinha a gente tinha a obrigação cedo cê levantava pedia pra gente levanta acendê o fogo né e quando ela levantava o fogo tava pronto pra fazer alguma coisa pra comer... lavava roupa né ela levava a gente num rio ajuda lavá a roupa né... cê vê hoje... depois que essas lei di proteção às crianças né ficou muito complicado hoje a mãe ou o pai manda num filho e o filho já fala vai você ou eu num vou né então na época num tinha nada disso não você tinha que ir né... eh às vezes a gente precisava ir nas fazendas longe pedia pra gente pegar cavalo a gente mesmo colocava a cela tudinho e pegava e ia sozinho às vezes a gente tinha dificuldade tinha muita porteira né na época né você apejava às vezes você num conseguia mas cê tinha que se virar de todo jeito né procurar num pau arcado uma cerca pra poder subir né... mas a gente fazia né a gente fazia tudo isso... iii o lixo hoje aumentou muito porque como eu falei as pessoas deixaram de comer as comidas tradicional né só vive mais da alimentação do mercado

também né muitos hoje trabalham tem seu próprio animais de criação isso ajuda também na economia por exemplo você precisa de uma coisa cê vende um animal você já sai... já compra né quer comprar né então... ihh o tempo também modificou muito né professora, o clima por exemplo ocê num tem éh hoje por exemplo agosto é tempo da derrubada né é o que a gente fazia na capoeira né em julho cê roçava em agosto ocê derrubava a madeira então passava setembro outubro ocê já plantava né e ocê tinha certeza o que ocê ia colher né hoje não mesmo que é época de plantar às vezes a gente planta ihh vem a seca né na época da chuva não chove iiii ih perde tudo né por isso que muitas pessoas também deixaram de plantar né ihhh na época dooo..... o SPI cabou e criado Funai esse chefe lá o Antonio Bezerra né ele porque lá o campo lá do do território Kadiwéu lá era a Funai que arrendava né o recurso que o pagamento era feito tudo pra Funai todos os fazendeiros faziam esse pagamento por isso que tinha muitos recursos né iii ih eles criaram esse projeto di lavoura lá éhh os gado tinha gado da comunidade lá e eles pegaram e mandaram pra outras pessoas pra outras aldeias ihh mexendo com roça então a roça era comunitária ihh mais só que esse chefe de posto explorava muito da comunidade então ele fazia as pessoas gastá muito ihh na época da colheita num sobrava quase nada pro pras pessoas que tocava a roça ia tudo pra pagá conta né então ele financiava... lá tinha lá tinha mercado tinha tudo lá vendia roupa, calçado, comida tinha tudo né então cê num ia na cidade fazer compra né ele vinha pra cidade levava tudinho e tinha tudo lá então gastava tudinho lá ihhh a gente produzia chegamos colher até três mil saco de arroz tinha um depósito lá onde é a escola era um depósito ali ficava cheio... a escola era uma extensão da Alves de Barros mas assim que que a escola passou para o município né daí ficou a extensão da Alves de Barros... é recente de 2006 parece que foi criada ihh pra criar ela também foi uma dificuldade né porque nós... ante nós nós não era conhecido como Kinikinau né nós era Terena tudo lá nossa identidade nosso registro... tudo era Terena feita pela Funai isso porque as pessoas que trabalhavam lá da Funai não procurava saber que origem eles falava que lá era Terena e ele mesmo faziam num procuravam saber né depois que passou pra município que eu entrei na escola e o Inácio entrou também nós fomos olhar o documento das pessoas que já tinham morrido dos nossos avós... bisavós que ficavam guardados lá mesmo num posto da Funai tinha uns cartãozinho tudinho aa gente via que o documento deles era feito a mão lá né a minha avó era Kinikinau meu avô Kinikinau e porque que eu sou Terena? Então onde foi surgindo essa éh essa pergunta e a gente fez

uma reunião e daí todo mundo falaram né que os avós era Kinikinau tinha o meu tio também que morreu ano passado retrasado que ele contava a história ele sabia tudinho de mim ele foi um dos primeiros fundadores lá da São João... meu pai era Guilhermano Anastácio, meu avô que era João Anas... João Moreira... o Inácio é Inácio Roberto Roberto do pai ele não usou o sobrenome da mãe que é Moreira também que é irmã... o nome do pai do Inácio era Miguel Roberto... do avô... do pai... eu acho que era Gonçalo Roberto... daí como o Inácio já contou uma parte dessa história então nós começamos lá eu já comecei bem tarde iii eu tive sorte de ter ele como companheiro né... foram vários de lá né de Bonito que terminou a quarta série ihhh iii nós ficamos um ano parado e quando foi no outro ano no ano seguinte o chefe foi iii arrumou escola pra gente estudar na cidade que é em Bonito né só que ele dava só o material a casa onde cê tinha que pará cê tinha que dá um jeito né eu cheguei té di pará num lugar assim tapera nós fala tapera num sei como vocês falam casa vazia né que num tem ninguém... fica sozinho passava dificuldade né de alimentação éh a genteee mas eu consegui... o Inácio até que não passou porque ele tinha uma madrinha que morava na aldeia e mudou para a cidade né então ele parava com a madrinha dele ele tinha mais... ele teve mais facilidade agora eu tive que se ralá mesmo passar dificuldade e minha mãe na época não tinha não era assalariada num trabalhava então vivia só de lavoura mesmo então... e daí passamos terminamo o quinto ano e daí nós viemos pra Taunay só que Taunay já era com recurso da Funai né que era um convênio que eles fizeram com a Igreja Evangélica entre a Funai e eles então eles se arcavam também com os pagamentos porque tinha uma mensalidade pra pagá né então nós fizemos né eu fiz o sexto o sétimo e o oitavo terminamo o oitavo ano e fomos pra aldeia voltei de novo daí numa reunião lá eu participei de uma reunião que o chefe fez e daí falou dessa que tinha conseguido a escola pra quem quisesse continuar o estudo né daí até que ele até me incentivou bastante né e falou você tem que estudar você tem que continuar o estudo e aproveitar a oportunidade era dois lugar era São Vicente que era em Cuiabá e Cáceres que é lá em Cáceres mesmo daí ele perguntou pra mim: onde você que ir? Eu falei: me manda prum lugar bem longe pra eu não fugir de lá né então... então eu fui pra Cáceres ele arrumou pra mim em Cáceres daí eu fui pra Cáceres fiz o curso de técnico de agropecuária porque eu gostava de mexer com a roça né com terra lá fiquei três anos em Cáceres também era pago pela Funai tinha convênio com a escola lá. Formei, terminei lá e vim pra... voltei pra cá né só que eu num fui pra aldeia mais né fiquei em Taunay... eu

arrumei uma segunda mãe em Taunay né ela gostava muito de mim uma professora minha que até que eu num fiquei no internato tive essa sorte... eu fiquei meio ano só no internato né e essa professora me chamou pra morar com ela e eu saí do internato e fui morar com ela daí e ela me considerava como um filho dela e eu considerava ela como mãe e daí eu fiquei por aí fiquei dez anos em Taunay daí eu fui passear lá, visitar minha mãe e os parentes lá na aldeia né e a escola tinha acabado de passar para o município e não tinha professor né ahh o chefe saiu de lá né foi embora que era a mulher dele que era professora né mudaram de lá então ficou sem ninguém lá então eles me convidaram pra dar aula e eu falei: não sei se vou conseguir dar aula né que eu fiz um curso para trabalhar com lavoura... com animais... essas coisas né... eu não sei... mas ele falou: você tenta, se você não conseguir... a gente te ajuda... dá uma força pra você... e eu aceitei né daí eu voltei pra aldeia e fiquei lá eu entrei lá em 98... então... gostei e tô lá até agora e saiu o curso, o primeiro curso do Magistério éhh me trouxeram práa me levarem pra Campo Grande pra fazer o curso... só que de lá foi só eu daí ficou sem ninguém lá também tinha que se virar de tudo jeito era só carona só carona não tinha... era difícil o acesso de transporte lá né... eu fui e fiquei um ano e meio daí num guentei... desisti, daí teve esse outro Magistério lá na Alves de Barros, o Inácio fez e eu não consegui ir daí surgiu esse último agora né daí eu vim encarei né até o final... terminei já entrei no outro também e tô aqui até agora. Essa é a história minha... hoje mudou tudo professora... principalmente com a chegada dossss... não é que tô falando mal deles não... dos Kadiwéu (ele teve muito cuidado ao se expressar... pois não queria ser mal compreendido) né porque houve muito conflito ih porque a gente lá vivia tranquilo... a gente não preocupava com nada né e a gente não sabia... a gente achava que lá a terra era nossa né... lá eu nasci e me criei lá e achava que a terra era nossa né iii com o passar do tempo a gente foi tendo essa esse conflito de que a terra não pertencia a gente e a gente ficou meio inseguro né a gente tinha até medo daí começou a chegar a família dos Kadiwéu e já foram criando briga querendo tirar a gente de lá num deixa a gente plantá, cria essas coisas né então foi ficando complicado né iii a gente tem muita influência também di di branco né e com eles também... eles começaram a tirar madeira e fazer várias coisas que o branco faz... foi prejudicando né e a gente tinha muito apoio dos fazendeiros ali por perto né... na época mesmo da festa do do Índio né os fazendeiros se ofereciam, davam éh vaca pra ser abatida no dia do índio... hoje cê vai pedir uma vaca eles num... num qué dá mais não... ficou bastante complicado né... masss..... em

relação ao plantio hoje... num falei do plantio, muita gente deixava do plantio por causa do da pecuária né... eles optaram mais pra criar..... hoje ainda tem gente que faz isso... você escolhe uma mata... vai lá roça... derruba e queima e planta ainda né... há um respeito, o vizinho não invade a minha roça não... e ainda existe a queimada dessa roça, é a roça de toco... de trator nós não temos mais nós não temos mais implemento agrícola então é tem pessoas que trabalham nas fazendas né... então ele conversa com o patrão pede pro patrão ir lá e o patrão manda a máquina... prepara a terra e paga com trabalho dele... aí não tem queimada é só arada... depende do objetivo do fogo né... tem o fogo que a gente usa pra esse tipo de benefício que é a roça né... ocê vai lá faz o acero pro fogo não espalhar... masss tem éhh pessoas que queimam o campo pra reformar pasto como o Inácio falou né... coloca fogo que pasto é nativo... não é pasto formado... eles queimam pra reformar... todo ano tem queimada por causa disso pra reformar pasto né e é onde... a guavira também já tá desaparecendo por causa do fogo né, todo ano queima né, já não dá mais como dava de primeiro... de primeiro você num saía longe lá cê levava balde cê trazia cheio... hoje ocê tem que ir longe pra achar guavira... os animais mesmo... o tatu por exemplo ele desapareceu muito eu acho que... todo ano tem queimada né... então vai desaparecendo essa..... e sobre o lixo ocê não usava muito produtos que têm embalagem né, por exemplo a lata... a garrafa... essas coisas né... então você usava da roça mesmo n... o que tinha era palha... alguma coisa assim que era usado na própria roça né... então... hoje não... você... é tudo comprado né... você vai no mercado... você leva plástico... leva lata... leva plástico ih vários outros tipos iiii onde não tem aonde ser colocado né, não tem um lugar certo como o Inácio falou né iii a Funasa fez um trabalho desse... mas só começou e não deu certo... não continuaram... acabou de novo né... fazer a coleta e levar pra cidade... o que é reciclável eles levavam pra reciclar... então a maioria faz buraco como o Inácio falou né... papel... plásticos eles fazem um buraco e já mete fogo queimam né então... é assimmm... a senhora viu que a aldeia lá as casas é tudo na beira do Aquidabã né, quem mora perto já joga lá mesmo né então... aonda vai... mesmo ocê fazendo esse trabalho na escola é complicado de se éh fazer com que as pessoas não joguem no rio né.

ANEXO D
AUTORIZAÇÃO DOS PROFESSORES KINIKINAU

Aquidauana, 31 de agosto de 2012

Eu, **Inácio Roberto**, kinikinau, aceitei participar, como sujeito informante, da pesquisa “O discurso indígena sobre as questões ambientais”, da mestrandia Jandercy Penha da Silva Carvalho, do Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Três Lagoas e, autorizo a utilização das entrevistas sobre a Aldeia São João, sobre minha história e das imagens feitas pela mestrandia.



INÁCIO ROBERTO

Aquidauana, 31 de agosto de 2012

Eu, **João Moreira Anastácio**, kinikinau, aceitei participar, como sujeito informante, da pesquisa “O discurso indígena sobre as questões ambientais”, da mestrandia Jandercy Penha da Silva Carvalho, do Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Três Lagoas e, autorizo a utilização das entrevistas sobre a Aldeia São João, sobre minha história e das imagens feitas pela mestrandia.



JOÃO MOREIRA ANASTÁCIO

ANEXO E

Galeria de fotos da Aldeia São João e seus habitantes, dos momentos de pesquisa e da natureza exuberante do local.

Cadastramento de crianças indígenas para entrega de brinquedos no dia do Índio 19/04/2012



Dona Agda (artesã), a pesquisadora e a Prof.^a Claudete



Foto: Prof.^o Audrin da Cunha

Atravessando o rio Aquidaban para entrar na Aldeia São João



Foto: Audrin da Cunha

Dificuldades enfrentadas no período de chuvas



Foto: Audrin da Cunha

Com crianças da Aldeia São João



Foto: Audrin da Cunha

Com crianças da Aldeia São João



Foto: Audrin da Cunha

Primeira entrevista com o Prof.º Inácio Roberto na Aldeia São João – set/2011



Foto: Audrin da Cunha

Primeira entrevista com Prof.º João Moreira na Aldeia São João set/2011



Foto: Audrin da Cunha

“Queimada sustentável” praticada na Aldeia São João



Foto: Jandercy Penha Silva Carvalho

Pescando com as mãos no Rio Aquidaban – João Moreira



Peixes pescados por Prof. Inácio Roberto no Rio Aquidaban – Aldeia São João



Foto: Jandercy Penha Silva Carvalho

Aula na escola Koinukunoen – Aldeia São João



Foto: Jandercy Penha Silva Carvalho

Voltando da pescaria



Foto: Jandercy Penha Silva Carvalho

Casa do Professor Inácio Roberto



Foto: Jandercy Penha Silva Carvalho

Casa do Professor João Moreira



Foto: Jandercy Penha Silva Carvalho