

LUZINETE COSMO DE NORONHA

**TERRITORIALIDADE E PODER: UMA
ANÁLISE DO DISCURSO E A
(RE)CONSTITUIÇÃO IDENTITÁRIA DO
POVO OFAIÉ**

TRÊS LAGOAS – MS

2024

LUZINETE COSMO DE NORONHA

**TERRITORIALIDADE E PODER: UMA
ANÁLISE DO DISCURSO E A
(RE)CONSTITUIÇÃO IDENTITÁRIA DO
POVO OFAIÉ**

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

Orientadora: Profa. Dra. Vânia Maria Lescano Guerra

TRÊS LAGOAS - MS

2024

LUZINETE COSMO DE NORONHA

**TERRITORIALIDADE E PODER: UMA ANÁLISE DO DISCURSO E A
(RE)CONSTITUIÇÃO IDENTITÁRIA DO POVO OFAIÉ**

A Banca Examinadora, abaixo assinada, aprova a defesa final de Dissertação da autora citada para a obtenção do título de MESTRA EM LETRAS, pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS – Campus de Três Lagoas.

BANCA EXAMINADORA DA DEFESA

Profa. Dra. Vânia Maria Lescano Guerra
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)
(Presidente e Orientadora)

Prof. Dr. João Paulo Machado Tinoco
Centro Latino-Americano de Estudos em Cultura (CLAEC)
(Membro Titular)

Prof. Dr. Willian Diego de Almeida
Faculdades Centro de Mato Grosso (FACEM)
(Membro Titular)

Prof. Dr. Edgar César Nolasco
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS/PPGEL)
(Membro Suplente)

Três Lagoas, 29 de agosto de 2024.

Dedico esta pesquisa aos meus familiares e ancestrais, que estão comigo nesta jornada, e aos professores que colaboraram para que eu concluísse mais uma etapa da minha vida acadêmica.

“A disciplina é um princípio de controle da produção do discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras”.
(Foucault, 1995, p. 28).

AGRADECIMENTOS

A vida acadêmica é conhecida por ser desafiadora e exigente. Os estudantes enfrentam uma série de dificuldades ao longo desse percurso, seja na sua jornada no ensino fundamental e médio, ou mesmo no ambiente universitário. As adversidades da vida acadêmica podem ser inúmeras, mas algumas delas se destacam.

Muitas vezes, nós acadêmicos temos que lidar com diversas disciplinas em um curto espaço de tempo, o que requer um alto nível de organização e gerenciamento do tempo. Além disso, há os trabalhos e os projetos individuais que exigem dedicação e comprometimento. Essa sobrecarga pode causar estresse e pressão emocional, dificultando o bom desempenho e o aprendizado, e nós sabemos que nem sempre entregamos o nosso melhor.

O ensino acadêmico envolve conceitos e teorias muitas vezes abstratos e complexos, que exigem um alto nível de dedicação e estudo para serem compreendidos. Muitos assuntos demandam tempo e esforço para serem dominados.

Além disso, a competição e a pressão por bons resultados também são obstáculos enfrentados pelos estudantes. Em um ambiente acadêmico altamente competitivo, os alunos muitas vezes se veem comparados uns aos outros, o que pode gerar ansiedade e baixa autoestima. A busca por notas altas e pelo reconhecimento dos professores e colegas cria uma pressão constante.

A conciliação entre a vida acadêmica e a vida pessoal também é um desafio bastante comum. Muitos estudantes precisam trabalhar, cuidar de familiares ou lidar com problemas pessoais, o que pode dificultar ainda mais o cumprimento das obrigações acadêmicas. A falta de tempo livre para descansar, se divertir e relaxar pode acarretar em estresse e até mesmo em problemas de saúde. Em resumo, a vida acadêmica carrega consigo uma série de dificuldades. Desde a carga horária e o acúmulo de responsabilidades, até a complexidade dos conteúdos, a competição e a conciliação com a vida pessoal, estudar pode ser um desafio exaustivo. No entanto, as habilidades desenvolvidas ao longo desse percurso, como a capacidade de enfrentar e superar obstáculos, são valiosas tanto no âmbito acadêmico como no profissional e pessoal.

Diante disso, gostaria de expressar meu sincero e profundo agradecimento a todos aqueles que contribuíram, de alguma forma, para a realização desta dissertação. Primeiramente agradeço a Deus por me conceder saúde e sabedoria para desenvolver este estudo. Agradeço com carinho à minha orientadora, Professora Doutora Vânia Maria Lescano

Guerra, pela paciência, disponibilidade e motivação ao longo de todo o processo. Suas orientações valiosas foram essenciais para o desenvolvimento deste trabalho.

Aos professores doutores que participaram da banca de Qualificação, o meu sincero agradecimento, especialmente à Profa. Dra. Silvelena Cosmo Dias e ao Prof. Dr. Willian Diego de Almeida. Estendo esse agradecimento aos que participaram da banca de Defesa da Dissertação, Prof. Dr. Willian Diego de Almeida e Prof. Dr. João Paulo Tinoco, as contribuições dadas foram de grande relevância para o enriquecimento da finalização da dissertação.

Agradeço, também, ao meu esposo e meus filhos que estiveram comigo todos os dias neste percurso, me apoiando e dando suporte afetivo e tecnológico. Um agradecimento especial à minha mãe que suportou o meu distanciamento, para que eu pudesse realizar o trabalho. Agradeço, ainda, aos colegas de estudo, pela troca de conhecimentos, pelas discussões enriquecedoras e pelo apoio mútuo. Sem dúvida, a colaboração de vocês contribuiu significativamente para o sucesso deste projeto. Sem o incentivo e o apoio de vocês, eu não teria chegado até aqui. Suas presenças e encorajamento foram fundamentais para superar os desafios enfrentados ao longo desta jornada.

Também gostaria de agradecer à instituição que possibilitou a realização deste trabalho, por meio da infraestrutura. Seu suporte foi crucial para a concretização desta pesquisa.

Por fim, gostaria de expressar minha gratidão a todos os profissionais e pesquisadores cujos trabalhos foram fundamentais para embasar esta dissertação. Suas contribuições científicas foram essenciais para um resultado consistente e de qualidade. A todos que, de alguma forma, contribuíram para a realização desta dissertação, muito obrigado. O apoio fundamental será sempre lembrado com carinho e gratidão.

NORONHA, Luzinete Cosmo de. **Territorialidade e poder:** uma análise do discurso e a (re)constituição identitária do povo ofaié. 2024. 144 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagoas, 2024.

RESUMO

A partir do pressuposto de que a identidade e posse territorial dão mais empoderamento ao ser humano, elaboramos a hipótese de que por meio do registro histórico é possível identificarmos traços de subjetividade do povo Ofaié. Assim, para que esta pesquisa fosse desenvolvida, traçaram-se as seguintes perguntas: O registro da trajetória histórica do povo Ofaié contribuiu para que essa etnia não fosse esquecida? A identificação dos traços de subjetividade do povo Ofaié está intrínseco no discurso de outros? O registro da história do povo Ofaié permitiu a (re)constituição de sua identidade? A partir dessas questões, elaborou-se o objetivo geral desse trabalho que é problematizar a representação do sujeito indígena Ofaié, e do sujeito branco a partir da releitura do livro “O território OFAIÉ: pelos caminhos da história”. Como objetivos específicos, foram propostos: a) mostrar a importância do registro da língua desse povo, no intuito de contribuir com a sua preservação e identificar traços da cultura Ofaié; b) analisar as influências sofridas pelos Ofaié em sua trajetória e como isso contribuiu para a (re)constituição de sua identidade; c) analisar os traços de subjetividade do povo Ofaié na perspectiva do homem branco, por meio de recortes trazidos do livro mencionado. Para sustentação desta pesquisa, orientou-se pelos seguintes pressupostos teóricos: Foucault (1992), Coracini (2010), Pêcheux (1988), Orlandi (2008) e Guerra (2015). Como acréscimo a esta pesquisa, trouxemos um exemplo de (re)constituição, de valorização e de perpetuação da etnia, um projeto criado junto aos alunos e comunidade indígena, em forma de verbete, intitulado “Dicionário Ofaié”, trazendo palavras indígenas e suas traduções para a língua portuguesa, junto à figura. Pautada na arqueogenealogia foucaultiana, buscamos compreender e problematizar o papel da linguagem no meio dos processos sociais, culturais e históricos dos povos indígenas, no caso, os Ofaié, trazidos pelo livro citado. Nesse sentido, verificou-se uma relação de saber-poder, a exemplo de Guerra (2015) que, também, busca identificar como as estruturas linguísticas refletem e perpetuam as relações de poder na sociedade. Este trabalho apresenta-se em três capítulos. O primeiro fala do percurso histórico, da memória cultural e social desse povo e do processo de colonização; o segundo apresenta os procedimentos teóricos metodológicos, os objetivos propostos e, por fim, trazemos a análise de dados e a aplicabilidade da Linguística Aplicada tendo como prioridade a língua e cultura dos povos originários, a partir do discurso de fronteira, conflitos e resultados da análise dos recortes discursivos.

Palavras-chave: Identidade. Ofaié. (Re)constituição. Relações de poder.

NORONHA, Luzinete Cosmo de. **Territoriality and power:** a discourse analysis in the identity (re)constitution of the people Ofaié. 2024. 144 p. Dissertation (Master's in Letters) - Federal University of Mato Grosso do Sul, Trêslagoas, 2024.

ABSTRACT

Based on the assumption that identity and territorial possession give more empowerment to human beings, we developed the hypothesis that through the historical record it is possible to identify traces of subjectivity of the Ofaié people. Therefore, for this research to be developed, we asked the following questions: Did recording the historical trajectory of the Ofaié people contribute to ensuring that this ethnic group was not forgotten? Is the identification of the subjectivity traits of the Ofaié people intrinsic in the discourse of others? Did the recording of the history of the Ofaié people allow the re(constitution) of their identity? Based on these questions, we elaborate the general objective of this work, which is to problematize the representation of the indigenous Ofaié subject, and the white subject, based on a re-reading of the book “The OFAIÉ territory: through the paths of history”. As specific objectives, we propose: a) showing the importance of recording the language of these people, in order to contribute to its preservation and identify traces of the Ofaié culture; b) analyze the influences suffered by the Ofaié in their trajectory and how this contributed to the re(constitution) of their identity; c) analyze the subjectivity traits of the Ofaié people from the perspective of the white man through excerpts taken from the mentioned book. To support this research, we are based on the following theoretical assumptions, such as: Foucault (1992), Coracini (2010), Pêcheux (1988), Orlandi (2008) and Guerra (2015). As an addition to this research, we brought an example of (re)constitution, valorization and perpetuation of ethnicity, a project created, together with students and the indigenous community, in the form of an entry, entitled “Ofaié Dictionary”, bringing indigenous words and their translations into Portuguese, next to the figure. Based on Foucauldian archaeogenealogy, we seek to understand and problematize the role of language in the social, cultural and historical processes of indigenous peoples, in this case, the Ofaié, brought by the aforementioned book. In this sense, we verify a knowledge-power relationship, like Guerra (2015) that also seeks to identify how linguistic structures reflect and perpetuate power relations in society. This work has three chapters. The first talks about the historical path, the cultural and social memory of these people and the colonization process; the second presents the theoretical methodological procedures, the proposed objectives, and, finally, we present data analysis and the applicability of Applied Linguistics, taking as priority the language and culture of the original peoples, from border discourse, conflicts and results of the analysis of discursive excerpts.

Keywords: Identity. Ofaié. (Re)constitution. Power relationship.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1.	Dicionário indígena.....	38
Figura 2.	Representação com imagem e palavra da linguagem indígena.....	38
Figura 3.	Representação com imagem e palavra da linguagem indígena.....	39
Figura 4.	Aldeamentos dos Ofaié.....	52
Figura 5.	Localização da aldeia Ofaié em relação à zona urbana de Brasilândia-MS.....	52

LISTA DE TABELAS

Tabela 1.	Sons consonantais da língua Ofaié relacionados com a língua portuguesa e sua forma ortográfica.....	42
Tabela 2.	Sons vocálicos da língua Ofaié relacionados com a língua portuguesa e sua forma ortográfica.....	42

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS.....	12
1 CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO: AS (IM)POSSÍVEIS FILIAÇÕES SÓCIO-HISTÓRICAS.....	23
1.1 CONDIÇÕES SÓCIO-HISTÓRICAS DOS POVOS ORIGINÁRIOS: DIÁSPORA INDÍGENA NO MUNDO.....	23
1.2 CONSIDERAÇÕES SOBRE INDÍGENA NO BRASIL.....	27
1.3 O PROCESSO DE COLONIZAÇÃO INDÍGENA NO BRASIL.....	29
1.4 OS OFAIÉ: ALGUNS (DES)LOCAMENTOS HISTÓRICOS.....	32
1.4.1 Memória Cultural do povo Ofaié.....	32
1.4.2 Duas línguas, duas etnias na aldeia Anodi: Ofaié e Guarani.....	35
1.4.3 A língua como instrumento de poder.....	40
1.4.4 Marcas de uma história por intermédio do registro.....	43
1.4.5 O reconhecimento do outro na cultura Ofaié.....	45
1.4.6 Subversão da ordem do discurso Ofaié e do homem branco.....	47
1.4.7 Revisitando o território Ofaié pelos caminhos da história.....	49
1.4.8 Memórias da trajetória do povo Ofaié.....	53
1.4.9 Preservação cultural do povo Ofaié.....	55
2 PERSPECTIVA DISCURSIVA E TRANSDISCIPLINARIDADE.....	59
2.1 UM POUCO SOBRE A TRANSDISCIPLINARIDADE.....	59
2.2 AS CONTRIBUIÇÕES DA ANÁLISE DO DISCURSO (AD): ALGUMAS NOÇÕES-CHAVE.....	60
2.2.1 O discurso, a formação discursiva e o interdiscurso.....	62
2.2.2 Representações e identidades sob o olhar do outro.....	67
2.2.3 Sujeito e Processos de Subjetivação.....	69
2.2.4 Memória Cultural e Memória Social.....	74
2.2.5 Territorialidade.....	76
2.2.6 Ideologia.....	78
2.3 FORMAÇÃO DISCURSIVA, RELAÇÕES DE PODER E ORDEM DO DISCURSO: PENSAR EM MICHEL FOUCAULT.....	79
2.4 EPISTEMOLOGIA DA CRÍTICA FRONTEIRIZA, PARA UMA EXPERIÊNCIA DOS SENTIDOS.....	83
2.4.1 A condição de pensar de si próprio através das fronteiras.....	88
2.5 UMA ABORDAGEM SOBRE A CONSTITUIÇÃO IDENTITÁRIA NA VISÃO DE JACQUES DERRIDA.....	94

3	O PROCESSO ANALÍTICO: A CONSTITUIÇÃO DOS SENTIDOS E AS REPRESENTAÇÕES.....	100
3.1	ANÁLISE DA CONSTRUÇÃO DO SUJEITO E SUAS REPRESENTAÇÕES.....	100
3.2	DINÂMICAS DE RESISTÊNCIA E PODER: CONFLITOS E TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS.....	113
3.3	O ESPAÇO COMO SÍMBOLO DE PODER: ANÁLISE DE TERRITÓRIO E AUTORIDADE.....	119
3.4	EXPLORANDO A MEMÓRIA DISCURSIVA: ENTRE O PASSADO E O PRESENTE NA CONSTRUÇÃO DE SENTIDOS.....	124
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	128
	REFERÊNCIAS.....	132
	APÊNDICE A - MEMORIAL DESCRITIVO.....	141

CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

Iniciamos esta pesquisa dissertando sobre a temática dos indígenas, especificamente dos Ofaié, um pequeno grupo que vive na região de Brasilândia/MS. O povo originário de etnia Ofaié, estudado a partir do livro “O território OFAIÉ: pelos caminhos da história” (Dutra, 2017), tem sua aldeia localizada no mesmo município que a pesquisadora reside e que hoje, numa convivência pacífica, frequentam os mesmos espaços e comungam da mesma fé¹. Por meio de poucos registros existentes, sabe-se que eles passaram por muitas experiências dolorosas, de perseguição e massacres, chegando quase ao extermínio, cujas gerações foram marcadas pelo genocídio e preconceito. No entanto continuam suas lutas, no desejo de ter seu espaço respeitado e, dessa forma, permanecem firmes em seus propósitos de sobrevivência.

Esclarecemos que o livro “O Território OFAIÉ Pelos Caminhos da História” é de autoria de Carlos Alberto dos Santos Dutra e este livro foi fruto de sua pesquisa de Mestrado, que partiu de registros jornalísticos, sites, revistas e livros que fizeram parte das condições de produção do trabalho, e que agora foram revisitados, oportunizando a nossa releitura. Carlos Alberto dos Santos Dutra, popular (Carlito) há mais de 30 anos se dedica à pesquisa e ao estudo da etnohistória do povo indígena Ofaié. Ele foi membro do CIMI² (Conselho Indigenista Missionário) de 1986 a 2002, o que o motivou a se dedicar à pesquisa em relação aos povos indígenas³. É antropólogo e colaborador na demarcação da área indígena Ofaié (Fundação Nacional dos Povos Indígenas, 1996). Além disso, o autor lutou junto aos indígenas pela posse definitiva das terras ao povo Ofaié, como um historiador que perpassa sobre a constituição identitária, identificando traços de (in)clusão e (ex)clusão social.

Apresenta-se, também, uma proposta de releitura interpretativa, na qual a leitura não se mostra transparente, articulando-se aos dispositivos teóricos. Essa proposta se situa a Análise do Discurso, tendo como fundamental a questão do sentido, articulando a Linguística com as demais áreas do conhecimento. Dessa forma, a linguagem na perspectiva discursiva só faz sentido porque se engaja na história (Orlandi, 1996).

¹ Os Ofaié vêm congrega nas igrejas da comunidade brasilandense, mesmo morando longe da cidade. Por esse motivo, uso a expressão “comungamos da mesma fé”, ou seja, eles frequentam as congregações que nós participamos.

² Disponível em: <https://cimi.org.br/o-cimi/>. Acesso em: 26 jul. 2024.

³ Povo indígena: o termo “indígena” é mais comumente usado em contextos históricos e políticos relacionados a direitos de terras, autonomia e preservação cultural, especialmente em relação à colonização e ao Estado moderno.

Durante a escrita desta dissertação, diversos embates e desencontros internos foram gerados, visto que “para escrever há certo grau de renúncia, de deixar de ser, e dar-se de bruços com a impossibilidade de fazê-lo [...]” (Skliar, 2003, p. 102). Isso seria deixar de lado ideias que acreditávamos serem verdades, procurando encontrar fatos que imaginávamos que existissem. Às vezes me sentia acolhida e pertencente ao mesmo grupo que se pesquisa e, outras vezes, me sentia deslocada, inerte em meus pensamentos. Afinal, escrever exige certo abandono de si, é renunciar a ideia de um “eu” fixo, estável. Trata-se de algo que está além do controle, onde a escrita se torna uma forma de lidar com o inefável, com o que não pode ser.

Diante dessa temática, percebeu-se que o registro das representações e dos deslocamentos, de certa forma, vieram fortalecer, valorizar e contribuir na perpetuação dessa etnia. Para isso, utilizamos a Análise do Discurso francesa, na busca de compreender como um objeto simbólico produz sentidos e como esse objeto está cheio de significados.

Para embasamento da pesquisa, buscamos um conjunto teórico que permitisse analisar e problematizar as questões e aportes teóricos, no campo da etnografia dos Ofaié. Assim, consideramos os estudos de Nimuendajú (1996), Dutra (2017); no campo dos conhecimentos linguísticos, Foucault (1992), Guerra (2015) e Pêcheux (1983). Buscamos Foucault (1992) para identificar e descrever as vozes que perpassam suas subjetividades, analisando as transformações nas estruturas do conhecimento e do poder.

E ainda, para tratar das relações de poder e do processo identitário, utilizamos Foucault (1990, 2010). Na ótica da transdisciplinaridade, utilizamos os estudos de Coracini (2007) e Guerra (2015). Partimos de uma epistemologia crítica fronteiriça a partir de Mignolo (2003), Anzaldúa (2007) e Nolasco, (2012). Identificando vozes de subjetividades, relações de poder a partir dos estudos de Foucault (1990, 1992, 2010), para tratar das relações de poder, Foucault (1990, 2010), e do processo identitário, como complexo e multifacetado, Coracini (2007, 2010). Para tratar da memória do povo Ofaié, respaldamo-nos também em Orlandi (2005), visto que a memória também faz parte do discurso, logo, a maneira como ela surge induz às condições de produção do discurso, que analisam os gestos de interpretação, dando sentido aos textos lidos.

E ainda, para tratar das relações de poder e do processo identitário, utilizamos Foucault (1990, 2010). Na ótica da transdisciplinaridade, utilizamos os estudos de Coracini (2007) e Guerra (2015).

Entendemos como Guerra (2015, p. 16) que “as leituras de cunho transdisciplinar, baseadas nos estudos de Foucault e Derrida, bem como na visão culturalista de Mignolo, e na perspectiva discursiva de Coracini, têm mostrado produtividade e distintas especificidades”.

Assim, analisamos os recortes discursivos apresentando uma visão multifacetada dessa pesquisa no intuito de problematizar as relações de poder e saber que constituem a formação identitária do povo originário Ofaié.

Coracini (2010) aborda a Análise do Discurso (AD) explorando as relações de poder, ideologia e dominação na linguagem, que refletem e perpetuam as desigualdades sociais. Ainda em Coracini (2007), é fundamental preservar a língua, pois é por esse intermédio que expressamos nossos sentimentos, pensamentos e nossas tradições, que mantêm viva uma cultura, a memória de um povo. Para Coracini (2007), a língua materna, ao ser valorizada e preservada, possibilita que as pessoas sejam verdadeiramente elas mesmas, pois expressam seus desejos e ansiedade, seus sonhos, conflitos e decepções. Ainda oferece a oportunidade da pessoa se desenvolver na sua plenitude, pois o seu discurso é verdadeiro, expressando os sentidos que tem em relação ao lócus de enunciação, ou seja, refere-se ao lugar de onde o sujeito fala, considerando sua posição social, histórica, cultural e ideológica, onde o sentido não é neutro, mas é influenciado pelas condições e pelas relações de poder nas quais o sujeito é inserido.

Foram consultados diversos autores para tratar do discurso crítico fronteiriço, procurando privilegiar a história e a linguagem. Investigou-se, também, como a linguagem contribui para a construção de identidades individuais e coletivas, a partir do lócus geohistórico, em se tratando especificamente da condição de fronteira. Essas abordagens, em suas diferentes materialidades, mostraram-se necessárias, pois possibilitam um olhar divergente sobre esse povo e sua cultura.

Considera-se então que, para se fazer um estudo fronteiriço, é necessário que se tenha conhecimento do lócus de enunciação fronteiriço. Ao longo da história dos indígenas, por meio dos registros existentes, sabemos que eles têm sido protagonistas de lutas e resistências diante das adversidades enfrentadas desde a chegada dos colonizadores europeus nas Américas.

Orlandi (2003, p. 63), afirma que “o discurso é definido não como um transmissor de informação, mas como efeito de sentido entre locutores”. Assim, percebe-se que o que se diz não resulta só da intenção de um indivíduo em informar outro, mas da relação de sentidos estabelecida por eles num contexto social histórico.

O contexto social e histórico dos Ofaié apresenta uma população que sofreu inúmeras violações de direitos, como a expulsão de suas terras, a perda da autonomia, a violência física

e cultural por meio da discriminação e a marginalização social. Para entender essa relação, foram realizadas buscas no site “Povos Indígenas no Brasil⁴, povo Ofaié”, o qual registra as idas e vindas desse povo na região do Mato Grosso do Sul (MS), além da luta pela sobrevivência e posse da terra, o distanciamento da sua cultura e uma revisão bibliográfica que abrange Dutra (2017), analisando obras de diversos autores que abordam o tema. Nimuendajú (1914), de acordo com Dutra (2017), foi o primeiro a desenhar os limites de terras desta etnia, bem como dados estatísticos atualizados que retratam a realidade vivida pelos indígenas em diferentes países, com um enfoque especial no contexto brasileiro.

Dentro desse panorama, depreende-se a importância da escrita para a perpetuação da etnia. Em 1911, os missionários tinham a missão de proteger os índios, catequizá-los e de ensinar a língua portuguesa, na intenção de integrá-los à cultura e religião do catolicismo, Havia nessa missão, implicitamente, o projeto colonial, que era inseri-los no mundo do trabalho. O ato de ensinar sempre foi uma preocupação dos homens brancos, presente até hoje apesar de que agora há uma inversão, são os indígenas que procuram as escolas para os filhos estudarem, além de participarem de outras situações de aprendizado, como o de artesanatos a produção de lavoura e outros. Isso vai ao encontro dos costumes já incorporados pelos nativos na sua terra de origem, como a coleta do mel e pesca que eram formas de manter o alimento na mesa, o sustento deles e de preservar a cultura. Entretanto, esse benefício foi retirado deles quando tiveram que se deslocar desse lugar para a atual moradia, que não tem as águas do rio, que era uma fonte de sustento, distração e higiene.

Para o desenvolvimento desta pesquisa, escolhemos alguns recortes do livro “O território OFAIÉ: pelos caminhos da história” (Dutra, 2017). Sob a perspectiva da análise do discurso, trazemos apontamentos sobre a etnia Ofaié, e da sua trajetória de vida, a língua e seus registros, assim também como os costumes desse povo originário.

Nessa mesma linha de pensamento, mostramos o valor desse povo Ofaié, articulando a materialidade linguística com o histórico e o social, numa perspectiva foucaultiana. Então, essa junção pode ser compreendida como “um conjunto de enunciados que se apoia em um mesmo sistema de formação” (Foucault, 2005, p. 122), onde as palavras podem variar em seus significados, revelando a identidade de um povo, que é marcada por sua conexão com o território, sua língua e suas tradições culturais, além de sua relação espiritual com a natureza.

Foram pesquisados outros trabalhos em sites, de registros sobre o povo Ofaié, trazendo discursos outros que, segundo Guerra (2008, p. 47), “o discurso se constitui sobre o primado

⁴ Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/P%C3%A1gina_principal. Acesso em: 12 dez. 2023.

do interdiscurso: todo discurso produz sentidos a partir de outros sentidos já cristalizados na sociedade”.

Além disso, o pressuposto teórico de Foucault (1979) foi adotado, sustentando a ideia de que o discurso molda e controla o que é considerado real e legítimo em uma sociedade.

Diante do argumento acima, temos a ideia de que os discursos não são formados por partes isoladas, mas parte de outras formações discursivas mais amplas, como um conjunto de regras e práticas que determinam o que pode ser dito, quem pode dizer e como isso pode ser dito. Os discursos não refletem apenas o poder, mas são usados como ferramentas de poder, para impor normas e controlar as práticas sociais.

Nesta pesquisa, é apresentada a produção de um dicionário realizado na escola municipal, fruto da iniciativa de dois professores de História: Marciana Santiago de Oliveira e Weslen Manari Gomes. O intuito foi incluir os Ofaié no contexto educacional, destacando o movimento realizado para a aquisição da língua Ofaié e, de certa forma, comprovando o resultado de uma campanha iniciada anos atrás, intitulada "Os Ofaié ainda vivem", uma vez que alguns Ofaié estão matriculados em escolas não indígenas. É importante ressaltar que esse trabalho citado acima não é nosso foco de análise, mas um exemplo de trabalho que a comunidade escolar realizou como forma de reconhecimento dessa etnia residente na referida cidade.

Diante do vasto material já trazido no contexto desse livro em questão, vimos a necessidade de tecer algumas considerações sobre esses escritos e, dessa forma, contribuir para que outros pesquisadores tenham outros subsídios para desenvolver outros trabalhos.

Sendo assim, o propósito deste trabalho é problematizar questões relacionadas ao sujeito indígena Ofaié e o sujeito branco, ou seja, o colonizador. Dessa maneira, mostrar um pouco mais dessa língua, trazendo o que está sendo realizado nos dias atuais para mantê-la viva, tendo como objetivo mostrar a diversidade cultural do povo indígena, fortalecido através da escrita, no intuito de contribuir para que questões linguísticas e antropológicas não se percam.

A reflexão e discussão sobre esse tema são fundamentais para sensibilizar a sociedade acerca da importância da preservação dos direitos e da cultura dos indígenas. Busca-se

contribuir para ampliar o conhecimento sobre a temática e promover uma sociedade mais inclusiva e respeitosa em relação aos povos originários⁵.

Coracini (2010, p. 10) afirma que, “inevitavelmente, todo texto fala de seu autor, todo texto carrega em si traços daquele que escreve, e que, portanto, se inscreve naquilo que produz”. Assim, por meio da escrita de Dutra (2017), é possível identificar marcas de subjetividade naquilo que se propõe a contar.

No intuito de entender as formações discursivas analíticas, buscou-se então trazer registros e averiguar o que está sendo construído em termos de escrita da língua. Nimuendajú (1914), afirma que ainda existiam uns poucos falantes dessa língua. Dutra (2017) aponta o filósofo tcheco Fric (1901) como a pessoa que manteve contato com os indígenas, às margens do Rio Verde, afluente do rio Paraná, como sendo o mais antigo dos apontamentos linguísticos de que se têm notícias. Porém, foram informações fragmentárias, pois tratavam de comparações linguísticas entre as tribos Oti, Akuém, Tupi-guarani, Kukura e Ofaié pelo seu colega Loukotka (1932)⁶. Isso gerou muita polêmica e discordância do jornalista e historiador. “Eu conheço a nação indígena mencionada por Fric” escreve Nimuendajú (1932), “pois estive entre eles por duas vezes (em 1909 e 1913), e posso afirmar que de maneira alguma se trata de uma nova nação indígena, mas sim, dos Ofaié, denominados erroneamente de Xavantes” (Nimuendajú, 1932, p. 187).

Existem vários entraves sobre o sujeito indígena Ofaié e o sujeito branco, um deles é a questão da territorialidade, que retrata as questões de luta pela demarcação de suas terras ancestrais que, frequentemente, entram em conflito com o interesse de fazendeiros e empresas que exploram recursos naturais da região onde esses indígenas se encontram.

Dessa forma, busca-se sustentação em Pêcheux (1983), ao afirmar que a ideologia se produz justamente no ponto de encontro com a materialidade da história, sendo que essa junção acontece através do discurso, promovendo o efeito de sentido entre locutores.

Dessa forma, procuramos, por meio do modo de vida dos Ofaié, seus percursos de vida, os caminhos por onde andaram, os motivos que os levaram a viver em tantos lugares diferentes, na ideia de identificar a constituição de sua identidade.

Os estudiosos Pinho e Maldonado (2021, p. 3) pontuam que:

⁵ Povos originários: são os diferentes grupos indígenas que viviam no território antes da chegada dos europeus e cujas culturas e modos de vida persistem até hoje, apesar dos desafios enfrentados ao longo da história. Esses povos possuem culturas, línguas, tradições e formas de organização próprias, transmitidas ao longo de gerações.

⁶ Vide: MARTINS, A. M. S. **Revisão da família linguística Kamakã proposta por Chestmir Loukotka**. 2007. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

Somente quando nos colocamos como professores pesquisadores é possível “dar a ver” o espaço-tempo escola, “dar a ver” o currículo “dar a ver” o cotidiano da escola a habitar. Colocamos os sentidos na pesquisa realizada como professoras pesquisadoras, cuja intenção foi acompanhar os ritmos, os movimentos, os fluxos dos acontecimentos por meio das narrativas dos praticantes pensantes, compreendendo-as como “personagens conceituais”, e não como meros “dados” a inserir na pesquisa.

Pretende-se nessas palavras entender o que significam os sentimentos e ações contidas no contexto social e histórico do povo Ofaié e, assim, mediante a análise do discurso, analisar os traços que influenciaram as mudanças ocorridas na etnia Ofaié.

É importante destacar que, para a elaboração desta pesquisa, foram realizadas leituras sobre a questão indígena, com a finalidade de construir o estado da arte que se aproxima do tema em estudo, pois é fundamental, tendo em vista que entendemos o quão é importante um trabalho que leve em consideração o olhar dos povos originários.

Dentre os trabalhos lidos, destacamos a dissertação de Borgonha (2006) com o título “*História e etnografia Ofaié: estudo sobre um grupo indígena do Centro Oeste brasileiro*”, da Universidade Federal de Santa Catarina. Trata-se de um estudo exploratório, partindo de dois enfoques principais: a história indígena e a etnografia. Apresenta um apanhado histórico a partir do que foi escrito a respeito dos Ofaié por linguistas, etnógrafos e indigenistas, desde o final do século XIX até o início do século XX. Em seguida, retoma-se a história dos Ofaié, efetua a descrição de aspectos de organização social dos modos de vida e das relações interétnicas que constituem a aldeia Ofaié nos dias de hoje, onde co-residem as etnias Ofaié, Guarani e os brancos.

Dentro dessa abordagem, destaca-se o artigo de Guerra (2010), apresentado e publicado num evento da Universidade de São Carlos, sob o título “O indígena de Mato Grosso do Sul: práticas identitárias e culturais”. Este artigo trata não só da preservação da cultura e identidade indígena, como também do reconhecimento desses indivíduos como seres humanos. Isso demonstra que a pesquisa foi relevante para a compreensão de como o processo de valorização do povo indígena Ofaié teve êxito, a partir das práticas identitárias dos povos originários na América.

Outro artigo relevante para construir o estado da arte foi o de Siqueira (2018), da Universidade Federal da Grande Dourados, sob o título “A trajetória do povo Ofaié: territorialidade e reconhecimento de direitos territoriais”. A pesquisa trata do percurso dos Ofaié ao longo de sua trajetória de vida até se firmarem no município de Brasilândia- MS, seu atual território. Além disso, aborda a questão do relacionamento desse povo e sua organização social. Mostra que a territorialidade é mais que possuir a terra, é manter a etnia e as suas

construções socioculturais. É importante destacar que os povos indígenas possuem uma diversidade cultural impressionante, com seu modo de vida, crenças e costumes.

Ademais, no que se refere à questão da natureza do conhecimento, destaco a pesquisa de Guerra (2015), da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, sob o título “Por uma epistemologia crítica para entender a representação do povo Arara (Karo)”. O trabalho busca subsídios que a aproxima mais do tema que foi desenvolvido, ficando cada dia mais inteirado sobre os fatos e se envolvendo mais com os relatos e registros existentes que permearam o povo indígena, revelando a importância da educação inclusiva e seus desdobramentos.

Outro trabalho relevante foi a tese de Souza (2021), sob o título “Educação ambiental como elemento da fronteira etnocultural: empoderamento e saberes dos povos indígenas Terena do Pantanal Sul”, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Essa pesquisa permitiu entender a dinâmica dos povos originários que desde antes do “descobrimento” compartilhavam com gerações os seus saberes, comprovando a importância do compartilhamento dos saberes tradicionais. Contatou a necessidade da academia em oportunizar mais apoio e visibilidade aos povos originários para a promoção e divulgação de seus saberes: saberes tradicionais, que tornam ações práticas de educação ambiental. O objetivo é compreender a educação ambiental como instrumento da fronteira etnocultural, em meio às dinâmicas de empoderamento e de produção de saberes tradicionais dos povos Terenas da Região do Pantanal Sul (MS), no que tange ao processo de (re)ocupação de (novos) territórios.

No que se refere à inserção da criança indígena no ambiente escolar, destacamos a tese de Vieira (2015), sob o título de “A criança indígena no espaço escolar de Campo Grande: identidades e diferenças”, da Universidade Católica Dom Bosco, que tem como objetivo identificar os elementos que contribuem na produção de identidades e diferenças das crianças indígenas em contexto urbano, frente aos conflitos e as tensões produzidas na Escola Municipal Sullivan Silvestre Oliveira. Ainda se considera que as crianças indígenas em contexto urbano constituem um segmento pouco pesquisado nos meios acadêmicos, em especial no que se refere a aprender a ouvir as vozes que foram silenciadas e invisibilizadas pela modernidade homogeneizante. Esse estudo coloca o aluno como protagonista da sua aprendizagem e traz a busca incessante pela identidade no ambiente que se diz pertencente ao branco.

A partir da ideia de que os registros históricos são fundamentais para a preservação da língua e costumes de um povo, elaborou-se a hipótese de que por meio do registro histórico é possível identificarmos traços de subjetividade/identidade do povo Ofaié, constituída e

reconstituída sob representações. Para a condução deste trabalho, baseia-se nas seguintes perguntas de pesquisa: O registro da trajetória histórica do povo Ofaié contribuiu para que essa etnia não fosse esquecida e permitiu a (re)constituição de sua identidade? A identificação dos traços de subjetividade do povo Ofaié está intrínseco no discurso outros? Foi possível identificar a relação de poder e saber no livro “O território OFAIÉ: pelos caminhos da história”?

Portanto, o objetivo geral desse trabalho é problematizar a representação do sujeito indígena Ofaié e do sujeito branco a partir de recortes do livro “O Território OFAIÉ: Pelos Caminhos da História”. Como objetivos específicos, propõe-se: a) mostrar a importância do registro da língua desse povo, no intuito de contribuir com a sua preservação e identificar traços da cultura Ofaié; b) identificar as influências sofridas pelos Ofaié em sua trajetória e como isso contribuiu para a (re)constituição de sua identidade; c) analisar os traços de subjetividade do povo Ofaié na perspectiva do homem branco por meio de recortes trazidos pelo texto do livro já mencionado.

Para a concepção do corpus, buscou-se identificar e descrever as vozes que perpassam suas subjetividades, partindo de uma epistemologia crítica. O corpus é constituído por recortes discursivos do livro “O território OFAIÉ: pelos caminhos da história”, de Dutra (2017), nos quais é identificada a trajetória do povo. Assim, por meio dos objetivos traçados, tem-se como expectativa que esta pesquisa permita o reconhecimento do sujeito Ofaié como cidadão que faz parte da história do país com sua língua e costumes.

O aporte teórico no campo da Análise do Discurso francesa aborda o discurso em toda sua complexidade, concebendo-o como objeto linguístico e cultural. Segundo Fiorin (1990, p. 175), “o que é específico de todas essas Análises do Discurso é o estudo da discursivização”, isto é, estudar como os discursos são produzidos e como se constituíram. Também se busca respaldo em Coracini (2010), que aborda a identidade como um processo contínuo de constituição, complexo e multifacetado.

Essa discursivização, no contexto da cultura Ofaié, dá-se no processo de construção entre dois mundos culturais diferentes, a saber, a convivência deles com o branco, tendo em vista que residem a 16,1 km de distância da cidade de Brasilândia. Nesse contexto, Brasilândia é sua terra natal, como mostra o texto do livro e também pode ser visto no site “Povos Indígenas do Brasil, Povo Ofaié” que informa a existência dos restos mortais dos seus antepassados. Além disso, ainda há registros, no mesmo site, de que este povo travou lutas com fazendeiros e peões para garantir seu território. Então, a identidade desse povo é

atravessada por influência externa, a ponto de terem que se adequar aos costumes e à língua do branco.⁷

Dessa forma, o sujeito é interpelado pela ideologia do outro. Segundo Orlandi (2005), o sujeito não decide por si só, ele é fígado pelos efeitos de sentido, o qual será atribuído ao discurso outro, pois o sujeito é visto como produtor de sentidos outros, de discursos outros. De acordo com o autor supracitado, “não há discurso sem sujeito. E não há sujeito sem ideologia” (Orlandi, 2005, p. 47).

Nesse contexto, serão apresentadas proposições que delinearam a trajetória desse povo: é no interdiscurso que se estabelece as condições de acontecimento histórico e a partir daí se inscreve na história, como diz Pêcheux (1983). O filósofo se fundamentou no interdiscurso para analisar e compreender as construções ideológicas do texto, argumentando que o discurso não é uma representação neutra da realidade, mas é moldado por relações de poder e ideologia.

Para tratar da memória do povo Ofaié, recorre-se também a Orlandi (2005), que argumenta que a memória é parte integrante do discurso. Assim, a forma como ela se manifesta influencia as condições de produção do discurso, que são analisadas por meio dos gestos de interpretação, atribuindo sentido aos textos lidos.

Nesse ideal de dar sentidos outros ao texto, já sua segunda edição, fruto de pesquisa de Dutra (2017), popular “Carlito”, retratamos a trajetória dos Ofaié, definindo-os como um povo singular, de matriz linguística Jê e com significativas particularidades culturais. O livro é composto por nove capítulos: o primeiro traz apontamentos sobre a etnografia Ofaié, o segundo capítulo apresenta fontes documentais para uma história Ofaié, o terceiro apresenta conceitos teóricos sobre o território Ofaié, o quarto capítulo traz os Ofaié do Rio Negro e Taboco, o quinto capítulo é intitulado pelos campos da Vacaria, o sexto recebe como título entre “Ivinhema e o Três Barras”, o sétimo capítulo intitula-se “Pelos caminhos do Pardo e Taquaruçu”, o oitavo capítulo, trata do “Puladouro do Rio Verde” e o último e nono capítulo, traz o título “Em terras do Boa Esperança”.

É importante ressaltar que este trabalho de pesquisa busca estudar as representações do povo Ofaié a partir da escrita do branco Carlos Alberto Dutra que, de forma sensível, acompanhou e agilizou junto ao Ministério Público o retorno dos Ofaié para o município de

⁷ Disponível em:

<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Ofai%C3%A9#:~:text=Antigamente%20os%20Ofai%C3%A9%20viviam%20da,o%20que%20facilitava%20os%20deslocamentos.> Acesso em: 15 set. 2023.

Brasilândia. Também se apresenta uma proposta reflexiva sobre linguagem, sobre o sujeito, sobre a história e ideologia que cerca esse povo, partindo da ideia de que a materialidade específica da ideologia é o discurso e a materialidade específica do discurso é a língua, que trabalha a relação língua-discurso-ideologia. Essa relação se complementa com o fato de que, como afirma Pêcheux (1975), todo discurso pode ser analisado, inicialmente, por meio de suas condições de produção.

Esta pesquisa está dividida em três capítulos, além da introdução, considerações finais, referências e anexo: memorial descritivo. O primeiro capítulo apresenta o panorama geral do percurso histórico dos povos originários no Brasil e, logo em seguida um pouco da trajetória do povo Ofaié. No segundo capítulo, são abordadas as contribuições da análise do discurso na perspectiva da transdisciplinaridade, bem como as relações de poder na visão de Michel Foucault. Além disso, para uma experiência analítica dos sentidos, contamos com a epistemologia crítica *fronteiriza*. No terceiro capítulo, são discutidos os recortes para análise discursiva com o objetivo de identificar traços de subjetividade do povo Ofaié, a partir do discurso de um escritor branco.

Após apresentar esses capítulos foram feitas as considerações finais trazendo uma síntese das principais reflexões realizadas em todo o percurso, objetivando identificar marcas do sujeito indígena, as relações de poder, a importância da língua para a preservação e continuidade da cultura desse povo, no intuito de entender o processo identitário desse povo originário.

Encerrada esta parte introdutória, prossegue-se com o estudo das condições de produção, articulando conceitos e fatos históricos relacionados aos povos originários e seu território.

1 CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO: AS (IM)POSSÍVEIS FILIAÇÕES SÓCIO-HISTÓRICAS

Após as considerações introdutórias, dá-se continuidade com alguns (des)locamentos históricos dos povos originários, inicialmente em um contexto global, seguido de uma abordagem sobre o Brasil, e, por fim, uma análise específica dos Ofaié, que, como mencionado anteriormente, vivem no município de Brasilândia/MS. Esses (des)locamentos permitiram a compreensão das marcas de subjetividade presentes no texto, assim como as relações de poder que, de alguma forma, contribuí(r)am nas mudanças de rotina na vida dos Ofaié. Considerando que viveram por muitos anos numa vida de andanças, as quais, para eles era natural, pois se deslocavam de um lugar para outro com o objetivo de buscarem alimentos e também um lugar apropriado para se abrigarem na época do inverno, passa-se então, a entender melhor como era a vida dos povos originários discursando sobre a diáspora no mundo.

1.1 CONDIÇÕES SÓCIO-HISTÓRICAS DOS POVOS ORIGINÁRIOS: DIÁSPORA INDÍGENA NO MUNDO

Falar de diáspora indígena é falar dos preconceitos, da perseguição política, religiosa ou étnica, que sofreram os indígenas, resultando na dispersão desses povos.

Diáspora indígena refere-se à dispersão de povos indígenas para além de seus territórios tradicionais, muitas vezes forçada por processos de colonização, migração, conflitos, deslocamento ambiental ou desenvolvimento econômico. Essa dispersão pode resultar em comunidades indígenas vivendo em áreas urbanas ou outras regiões geográficas distantes de suas terras de origem.

Avtar Brah (2011, p. 212) conceitua diáspora partindo da etimologia do termo: “[l]a palabra viene Del griego – dia, ‘a través de’ y speirein, ‘dispersar, esparcir’”. Ela explica que “diáspora” remete a um “sair de”, evoca a noção de um lugar central de onde se sai e a partir de onde se espalha.

Os indígenas do povo Guarani, por sua vez, possuem uma categoria própria para referir as diásporas. Conforme conta Rosa Sebastiana Colman (2017, p. 62), mosarambipa quer dizer “total esparramo”, isto é, “o processo de dispersão das aldeias e famílias extensas no momento em que ocorreu a implantação das fazendas de gado e correspondente perda da terra”.

Ao longo do tempo, os Ofaié foram perdendo seu espaço de circulação e até mesmo de cultivo para seu próprio alimento, numa forma brusca da redução de seus integrantes.

As leituras realizadas para produzir esta pesquisa mostram que essa perseguição é uma realidade vivida por todos os povos originários de que se tem notícia: todos tiveram seus territórios invadidos, foram explorados, obrigados a fazer trabalho braçal. Foram, portanto, situações semelhantes de indignação das quais se tem conhecimento por meio de registros e relatos daqueles que hoje (sobre)vivem para contar a história.

Nesse contexto, recorre-se à abordagem de Pêcheux (1999) ao pontuar que a memória social é influenciada pela teoria do discurso e pela psicanálise. O autor argumenta que a memória não é apenas uma faculdade individual, mas também está enraizada nas estruturas sociais e históricas. Portanto, ela é construída através do discurso, ou seja, das práticas discursivas que são transmitidas e reproduzidas ao longo do tempo. Isso significa que a memória social não é objetiva ou estática, mas sim moldada pelas relações de poder e pelas ideologias presentes nas práticas discursivas sociais.

Ele também destaca a importância do inconsciente na memória social, argumentando que os processos inconscientes influenciam a maneira como as memórias individuais são construídas e recuperadas, argumentando ainda que a memória social é atravessada por fissuras e falhas, que podem ser mais facilmente acessadas através de práticas discursivas de resistência e contestação. No entanto, reconhece que a memória social não é homogênea e pode ser manipulada por forças dominantes para perpetuar ideologias e relações de poder, chamando atenção para o papel dos meios de comunicação de massa na construção e disseminação de memórias sociais, destacando como esses canais podem ser usados para promover narrativas que mascaram a verdade histórica e suprimem vozes dissidentes (Pêcheux, 1997).

Com base nesse argumento, compreende-se por que não há mais registros dos povos originários, já que os registros favoreciam apenas aqueles que detinham o poder e tinham interesse no lugar e sobre os povos que ali viviam.

Segundo Person (1988), não há registros precisos sobre a primeira tribo indígena no mundo, já que os registros históricos são limitados. No entanto, acredita-se que as tribos indígenas existam desde tempos muito antigos, possivelmente milhares de anos atrás. Um exemplo de uma tribo indígena muito antiga são os aborígenes australianos. Acredita-se que eles habitam a Austrália há mais de 50.000 anos. Essa é uma das sociedades indígenas mais antigas do mundo.

Outros exemplos incluem os nativos americanos, que também têm uma longa história e são conhecidos por sua diversidade cultural. Os povos indígenas na América do Norte, como os Navajos, Apaches e Cherokees têm uma história importante e uma relação profunda com a terra. Além desses, há povos indígenas antigos que conhecemos um pouco melhor, tais como os Maoris na Nova Zelândia, os Ainus no Japão, os Inuítes do Ártico, os Samis (ou Lapões) do norte da Europa, os Yanomamis na região amazônica. No entanto, é válido ressaltar que todas essas tribos têm suas próprias culturas, tradições, línguas e histórias únicas. Portanto, é difícil determinar qual foi a primeira tribo indígena no mundo, já que há uma diversidade muito grande dessas comunidades ao redor do globo (Xavier, 1993).

Ainda segundo Xavier (1993), embora não haja registros específicos das primeiras comunidades indígenas, alguns historiadores acreditam que, na América Latina, as primeiras comunidades indígenas se deram através dos Astecas, Maias e Incas, divergindo apenas no modo de vida e localização em que se encontravam. Os Astecas eram comunidades que viviam, principalmente, no México Central; os Maias viveram na região da península de Yucatán, atualmente México, Guatemala, Belize e Honduras; e os Incas estavam localizados na região dos Andes, abrangendo os atuais países do Peru, Equador, Bolívia e parte da Colômbia e Chile, dando origem a novas comunidades indígenas.

Antes da colonização, os povos indígenas tinham uma forma de vida muito diferente daquela trazida pelos colonizadores europeus. Sua forma de organização social, cultura e subsistência era baseada em suas tradições ancestrais e em uma relação harmoniosa com a natureza. Os indígenas viviam em comunidades tribais, geralmente compostas por várias famílias. Cada tribo tinha seu próprio idioma, costumes, crenças e tradições. Eles valorizavam muito a vida comunitária, em que todas as decisões importantes eram tomadas em conjunto.

A subsistência dos indígenas estava relacionada à caça, à pesca, à coleta de frutas, raízes e vegetais, além da prática da agricultura. Através de técnicas agrícolas sustentáveis, eles cultivavam alimentos como milho, batata, feijão, abóbora e mandioca. Os indígenas também possuíam um profundo conhecimento sobre o meio ambiente, utilizando recursos naturais de forma equilibrada e sustentável. Eles mantinham uma relação respeitosa com a flora e fauna, utilizando apenas o necessário para sua subsistência e evitando a exploração predatória dos recursos naturais. A religião desempenhava um papel central na vida dos indígenas, sendo marcadamente espiritual. Cada tribo tinha suas próprias crenças e divindades, geralmente existia uma forte conexão com a natureza e uma valorização dos elementos da terra, água, fogo e ar (Schwartz, 1979).

A primeira colonização indígena ocorreu nas Américas, especificamente na região que abrange atualmente os países da América Central e do Sul. A chegada dos colonizadores europeus trouxe profundas mudanças para a forma de vida dos indígenas. Eles foram subjugados, expulsos de suas terras, escravizados e suas tradições culturais foram reprimidas. Muitos indígenas foram dizimados devido a doenças trazidas pelos colonizadores, como a varíola, para as quais não tinham imunidade.

Atualmente os indígenas lutam para preservar sua cultura, tradições e terras, enfrentando desafios como o desmatamento, a violência e a perda de seus direitos. É importante reconhecer e preservar a vasta diversidade cultural e os modos de vida tradicionais das comunidades indígenas.

Segundo Schwartz (1979), os povos indígenas são considerados os primeiros habitantes das terras que hoje são ocupadas por diversos países e, ao longo da história, têm enfrentado processos de colonização, exploração e marginalização. No período da colonização europeia, os povos indígenas foram submetidos a um intenso processo de violência, escravidão e genocídio. Suas terras foram tomadas, suas culturas e línguas assim como suas identidades foram relegadas. Muitos indígenas foram dizimados e outros foram forçados a viver em reservas ou em condições precárias.

Durante o século XX, houve uma maior conscientização sobre a importância da preservação dos povos indígenas e de suas culturas. Organizações internacionais, como a Organização das Nações Unidas (ONU), passaram a promover a defesa dos direitos indígenas⁸ e a exigir que os Estados respeitassem suas terras, sua autonomia e sua cultura.

Apesar dos avanços alcançados, os povos indígenas continuam enfrentando inúmeros desafios. Muitas comunidades ainda enfrentam a ameaça de deslocamento, a exploração de recursos naturais em suas terras e a violência de grupos armados. A falta de acesso à saúde, à educação e aos serviços básicos também é uma realidade para muitos povos indígenas ao redor do mundo.

No entanto, os povos indígenas organizaram movimentos sociais, como marchas, protestos e ocupações de terra em busca de reconhecimento de seus direitos territoriais e culturais. Criaram representações políticas próprias, conselhos e até partido político, buscando a implementação de políticas públicas que garantam sua participação e representatividade nos

⁸ A Resolução n. 61/178, de 20 de dezembro de 2006, aprova a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Fonte: Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas. Disponível em: https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/direitos_humanos/conheca_mais__dh/index.php?p=812. Acesso em: 6 jan. 2024.

processos decisórios, como as ações legais para demarcação de terras indígenas, além de processos contra governos e empresas que violam seus direitos, como o desmatamento e a exploração de recursos naturais em terras indígenas.

Além disso, a valorização da cultura indígena tem se fortalecido nos últimos anos, com a promoção do conhecimento tradicional, das línguas indígenas e da própria identidade indígena. Festivais, exposições, filmes e músicas produzidas por indígenas têm contribuído para um reconhecimento mais amplo e uma valorização da diversidade cultural e étnica.

Em suma, a trajetória indígena no mundo é marcada por lutas, resistência e busca por reconhecimento e respeito. Embora ainda haja muitos desafios a serem enfrentados, os povos indígenas têm se fortalecido e conquistado espaços de poder e visibilidade, contribuindo para a construção de um mundo mais inclusivo e diverso. No Brasil, mesmo com a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), cuja missão era proteger os indígenas, persiste a visão que nega as diferenças, tanto políticas quanto sociais. A trajetória dos povos originários apresentada pela rede televisiva nos mostra os acontecimentos mais marcantes como a questão da fome, da doença, como a malária e a intoxicação causada pela ingestão da água contaminada por mercúrio. Porém, são os registros dos pesquisadores e estudiosos que trazem relatos mais precisos, do cotidiano deles, a vivência com sua carga semântica, tentando superar os possíveis apagamentos da história.

A seguir, são apresentadas algumas considerações sobre a questão da memória social indígena como um todo, alinhadas aos objetivos de pesquisa e à hipótese de trabalho.

1.2 CONSIDERAÇÕES SOBRE INDÍGENA NO BRASIL

Segundo Schwartz (2009), os primeiros relatos indígenas datam do contato entre os povos nativos e os exploradores europeus, especialmente durante o período das Grandes Navegações. Da mesma forma, como será discutido a seguir, isso também ocorreu no Brasil. Esses relatos são fundamentais para entender a história e a cultura dos povos indígenas, bem como as mudanças que ocorreram em suas sociedades após o contato com os europeus. Um dos primeiros relatos indígenas registrados é o Testamento de Pêro Vaz de Caminha, escrito em 1500 durante a expedição de Pedro Álvares Cabral ao Brasil. Nesse documento, Caminha descreve a chegada dos portugueses ao Brasil e sua interação com os índios. Ele descreve as características físicas dos indígenas, bem como suas habilidades e costumes.

Outro relato importante foi feito por José de Anchieta, um jesuíta espanhol que viveu no Brasil no século XVI. Em suas cartas, Anchieta descreve o modo de vida dos índios

tupinambás, destacando suas práticas religiosas, sua organização social e sua relação com a natureza. Também é importante mencionar os relatos indígenas que foram transmitidos oralmente ao longo dos séculos e que só foram registrados posteriormente. Esses relatos muitas vezes são chamados de literatura indígena e englobam mitos, lendas e histórias tradicionais dos povos nativos. No entanto, é importante ressaltar que muitos dos relatos indígenas foram influenciados pela visão ocidental dos exploradores, missionários e colonizadores. Além disso, a partir do contato com os europeus, houve uma série de mudanças nas sociedades indígenas, o que pode ter afetado a autenticidade e a fidelidade desses relatos (Schwartz, 2009).

Portanto, os primeiros relatos indígenas são uma fonte valiosa para entender a história e a cultura dos povos nativos, mas devem ser estudados com cautela, levando em consideração o contexto histórico e as influências externas e vozes que perpassam esses discursos. Assim, entende-se que a memória social é um fenômeno complexo e dinâmico, influenciado pelas estruturas sociais, pelo discurso e pelo inconsciente. É importante questionar e desafiar as memórias sociais dominantes, a fim de abrir espaço para vozes marginalizadas e promover uma perspectiva mais crítica e reflexiva sobre o passado (Pêcheux, 1975).

A primeira tribo indígena que habitou o território atualmente conhecido como Brasil é desconhecida, pois não há registros precisos que remontem a esse período. No entanto, acredita-se que as populações indígenas que habitavam o Brasil antes da chegada dos colonizadores europeus eram compostas por diversas tribos diferentes. Essas tribos incluíam os Tupinambás, Tupiniquins, Guaranis e Pataxós, conforme Ribeiro (1995).

Dessa forma, a historiografia indígena no Brasil é um campo de estudo que busca reconhecer a história e a cultura dos povos indígenas brasileiros do ponto de vista deles mesmos. Durante muito tempo, a história do Brasil foi contada apenas a partir da perspectiva dos colonizadores europeus, relegando, a segundo plano, a contribuição dos povos indígenas para a formação do país. Essa visão eurocêntrica resultou na invisibilidade e marginalização dos indígenas na narrativa histórica oficial.

No entanto, nas últimas décadas, houve uma série de transformações no campo da historiografia, com a emergência de novas abordagens e a valorização das vozes indígenas. A historiografia indígena busca dar voz e protagonismo aos próprios indígenas na construção de suas narrativas históricas.

Hoje os indígenas nos contam sua história, a partir das vivências de seu povo, histórias essas que foram contadas e recontadas por toda uma geração e sentidas por todo um povo e

que ainda nos dias atuais são vítimas de situações semelhantes às do passado. A diferença é que hoje alguns indígenas ocupam espaço para poder expressar suas dores e indignação pelas opressões sofridas, espaço esse que é de longe alcance, podendo dar mais visibilidade à causa desses povos. Cita-se aqui o filósofo e escritor Ailton Krenak, o mais recente a ocupar uma cadeira na Academia Brasileira de Letras, que aborda a problematização e as possíveis representações do sujeito indígena em relação ao sujeito branco, além de questionar a questão da territorialidade e o estilo de vida a que os povos originários foram submetidos.

Outros autores indígenas que utilizam suas escritas para fortalecer as vozes indígenas e lutar pela preservação de suas culturas e direitos, são eles Jekupé, Davi Kopenawa, Daniel Munduruku, Eliane Potigura, Graça Graúna, Juliana Yawasawá Kariri-Xocó e Célia Xakriabá.

Um marco importante nessa transformação da constituição de direitos, foi a Constituição Federal de 1988, que reconheceu os direitos dos povos indígenas, incluindo seu direito à terra e à preservação de sua cultura. A partir desse momento, houve certo reconhecimento legal da importância dos saberes e das memórias indígenas na construção da história do país. Diversos historiadores indígenas e pesquisadores não indígenas têm se dedicado a trazer a história e a cultura dos povos indígenas, utilizando métodos de pesquisa participativos e dando voz aos próprios indígenas em suas pesquisas. Além disso, também têm sido realizados esforços para preservar e valorizar as línguas indígenas, que são fundamentais para a transmissão dos conhecimentos e das tradições desses povos.

Contudo, a historiografia indígena ainda enfrenta desafios, como o acesso limitado aos arquivos e documentos históricos, a falta de recursos para a pesquisa e a resistência de certos setores da sociedade em reconhecer a importância dos estudos indígenas. De qualquer forma, a historiografia indígena no Brasil tem se mostrado fundamental para a compreensão mais completa da história do país e para a promoção do respeito e da valorização da diversidade cultural e étnica presentes em território brasileiro.

Na próxima subseção, é abordado o processo de colonização no Brasil, apresentando como foi desafiador para os povos originários a invasão de seu território.

1.3 O PROCESSO DE COLONIZAÇÃO INDÍGENA NO BRASIL

O processo de colonização indígena no Brasil foi marcado pelo contato com os europeus, exploração econômica, imposição religiosa e resistência dos povos nativos. Esse processo resultou em dominação e exploração que deixou profundas marcas na história e cultura dos povos indígenas do Brasil. Após a chegada dos portugueses ao Brasil, em 1500,

houve o primeiro contato com os povos indígenas presentes no território. Os indígenas foram considerados pelos europeus como "selvagens" e "infiéis". Os indígenas foram considerados pelos europeus como "selvagens" e "infiéis". Essa imagem foi construída para justificar que eles precisavam ser "civilizados" ou convertido ao cristianismo, legitimando a violência e a exploração sob alegação de trazer progresso ou salvação espiritual.

No início, os portugueses concentraram-se na exploração do pau-brasil, uma árvore cuja madeira era muito valorizada na Europa. Para isso, contaram com a ajuda dos indígenas, que conheciam bem a região e sabiam como extrair a madeira. Em seguida, os portugueses começaram a estabelecer relações comerciais com os indígenas por meio do sistema de escambo, trocando objetos europeus, como espelhos, tecidos e facas, por produtos indígenas, como peles, frutas e peixes. No entanto, os indígenas foram enganados e acabaram sendo explorados.

Com a exploração intensiva do Brasil e a necessidade de mão de obra para plantações e atividades econômicas, os colonizadores começaram a escravizar os indígenas. Muitos foram capturados à força e vendidos como escravos, sendo submetidos a trabalhos pesados e condições desumanas. O processo de colonização teve um grande impacto na população indígena do Brasil. A exploração intensa, a disseminação de doenças europeias e os conflitos resultaram em um declínio populacional significativo para os povos nativos.

Outro ponto que marcou a imposição europeia sobre os nativos foi o objetivo de catequizar os indígenas, pois os mesmos eram agrupados e submetidos a uma educação cristã. Através das reduções, os jesuítas pretendiam converter os indígenas ao cristianismo e integrá-los à sociedade colonial. Apesar dos esforços para a catequização, muitos indígenas resistiram à colonização e lutaram contra a dominação portuguesa. Diversas tribos indígenas se uniram para combater os colonizadores, como os Tupinambás, liderados por Cunhambebe, e os Guaranis, liderados por Sepé Tiaraju.

A intenção dos espanhóis era conhecer e aprender sobre esta terra no intuito de explorá-la, catequizar os povos originários era uma forma de controle sobre eles e assim dominariam tudo com mais facilidade.

Sabe-se que os portugueses constituíam um grupo étnico e nacional que se originou em Portugal, um país localizado na Península Ibérica, no sudoeste da Europa. São descendentes de diferentes grupos étnicos, incluindo celtas, romanos, germânicos e mouros. A identidade portuguesa também foi influenciada pela cultura e história do país, como a expansão marítima durante os séculos XV e XVI, quando os portugueses estabeleceram colônias e rotas comerciais em todo o mundo.

Consta na historiografia social da colonização, que os portugueses jamais aceitariam povos, que segundo eles eram sem lei, sem rei, sem costumes. Logo, tem-se então, segundo o imaginário social ibérico, nativos domesticáveis. Essa imposição cultural ocorreu por meio do processo de aculturação, que envolvia a conversão forçada ao Cristianismo, a proibição de práticas indígenas e a tentativa de assimilar os indígenas à cultura portuguesa. A língua portuguesa também foi imposta como idioma oficial, contribuindo para a assimilação cultural. Além disso, os portugueses introduziram novos costumes, como a arquitetura europeia, a agricultura de monocultura, os sistemas de organização política e social e a exploração de recursos naturais. Essas mudanças resultaram em profundas transformações nas sociedades indígenas, gerando conflitos e marginalização dos povos nativos.

Na construção social contemporânea, não seria justo generalizar povos portugueses como detentores de preconceitos contra os indígenas. No entanto, assim como em qualquer sociedade, existem indivíduos que podem exibir atitudes preconceituosas. Alguns preconceitos que, historicamente, podem ter sido associados aos portugueses em relação aos povos indígenas, incluem estereótipos de atraso cultural, inferioridade intelectual e apropriação indébita de recursos naturais. Durante o período colonial, os colonizadores portugueses impuseram seu sistema cultural, econômico e político aos povos indígenas sobre terras descobertas. Esse processo de colonização frequentemente envolvia a exploração de recursos naturais e a subjugação dos indígenas, o que pode ter gerado sentimentos de inferiorização e marginalização (Chamorro; Combès, 2015).

É importante ressaltar que essa imposição cultural foi acompanhada de violência, exploração e desrespeito aos direitos dos indígenas. Muitos foram escravizados, submetidos a trabalhos forçados e tiveram suas terras e recursos naturais confiscados. Hoje, os povos indígenas lutam pela preservação de sua cultura, língua, território e direitos. O reconhecimento e respeito à diversidade cultural e à autodeterminação dos povos indígenas é fundamental para promover a justiça social e a igualdade.

Quanto ao reconhecimento do sujeito indígena no Brasil ocorre através de diversos mecanismos legais e institucionais. A Constituição Federal de 1988 reconhece os direitos dos povos indígenas e estabelece que são "reconhecidos sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam". Além disso, o país possui a Fundação Nacional do Índio (FUNAI)⁹, órgão responsável pela proteção e promoção dos direitos dos povos indígenas. A FUNAI participa

⁹ <https://www.gov.br/funai/pt-br> Acesso em 23 de agosto de 2023 às 14h

do processo de demarcação das terras indígenas, bem como na demarcação e proteção de reservas indígenas.

Dito isso, passa-se a tratar dos (des)locamentos que ocorreram com os Ofaié, aqueles que ficaram registrados na história desse povo.

1.4 OS OFAIÉ: ALGUNS (DES)LOCAMENTOS HISTÓRICOS

Os dados históricos do povo Ofaié mencionados no livro intitulado “O território OFAIÉ: pelos caminhos da história” (Dutra, 2017), traz o relato de suas andanças como algo frequente, mas eram ações com o objetivo de renovação das áreas, tanto na cultura, como na caça e pesca, e mantinham o ciclo de sustentabilidade e preservação da terra. Assim, faz-se importante tratarmos da memória cultural do povo Ofaié, para compreendermos a sua resistência às diversas influências advindas de outros povos e culturas diferentes.

1.4.1 Memória Cultural do povo Ofaié

Nesse ponto, a noção de memória se configura como aparato teórico imprescindível já que:

A memória, na sua contradição constitutiva, se faz de esquecimento, de recalques e repressões, pois é impossível um retorno vivo e inocente às origens de acontecimentos que, ao se reconstruírem, se transformam e se formam (são, portanto, ao mesmo tempo, o mesmo e o diferente), os arquivos, sínteses parciais ainda que se queiram totais ou totalizantes dessa memória, vocacionados que são, ou queremos que assim sejam, à clausura, mantêm-se incompletos inexoravelmente aberto a novas incorporações, acréscimos, interpretações, reclassificações (Coracini, 2010, p. 134).

Até o início do século XX, os Ofaié eram milhares e habitavam à margem direita do rio Paraná, desde a foz do Sucuriú até as nascentes do Vacaria e Ivinhema. Sempre em pequenos grupos, viviam em constantes deslocamentos ao longo dessa região. Seu território foi ocupado por fazendas de pecuária e apenas na década de 1990, quando só restavam algumas dezenas de sobreviventes, conseguiram recuperar uma pequena porção de seu território originário. Eles foram descobertos numa pequena aldeia chamada Esperança, às margens do Corgo Sete, um pequeno curso de água, localizado na fazenda onde viviam, em Brasilândia, em 1977, pelo jornalista Luis Carlos, do Jornal do Estadão. Os Ofaié foram transferidos para o município de Porto Murtinho, mas retornaram para Brasilândia a pé, após viverem situações degradantes (Dutra, 2017).

Em 1986, quando os Ofaié retornaram para Brasilândia, se estabeleceram na então Fazenda Boa Esperança, por dois anos. O atual dono da terra os conduziu para as margens direitas do Rio Paraná. Depois tiveram que sair dessa localidade novamente e foram transferidos para Bodoquena, sendo que lá ficaram por oito anos lutando pela sobrevivência. Porém, a convivência com o povo daquele local nem sempre condizia com o que os Ofaié esperavam, então retornaram para Brasilândia, com o apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) e ficaram acampados na barranca do Rio Paraná, enfrentando muitos obstáculos porque seus direitos não eram respeitados.

Com a Constituição de 1988, veio a garantia de seus direitos. A partir de 2009, criou-se a coordenação técnica em Brasilândia e, desde então, os Ofaié têm se fortalecido em seus laços, lutas e trabalho, impulsionados pelo incentivo à valorização de sua língua – uma língua única no mundo, a língua Ofaié – que enfrentava dificuldades em se tornar uma língua de sobrevivência (Dutra, 2017). Com a chegada da Companhia Energética de São Paulo (CESP) e a construção da Usina Hidrelétrica “Jupia”, os indígenas tiveram que se deslocar mais uma vez. Foi comprada pelo governo uma fazenda próxima à cidade de Brasilândia, e Dutra agilizou para que os Ofaié tomassem posse dessa terra. Eles sentiram um impacto muito grande, porque saíram de uma localidade que tinha significados para eles, tinha sua fonte de alimentos para sobrevivência, viviam da pesca e da caça, mas com o remanejamento foram levados para uma fazenda que não tinha mais o rio, para que pudessem pescar.

Porém, os Ofaié ficaram satisfeitos pelo fato de terem sido assentados, agora em um lugar definitivo que pudessem chamar de seu, onde plantam, colhem, estudam e colhem os frutos da mata, como o marolo e a guavira, umas das frutas mais saborosas encontradas na mata e vendem na cidade para contribuir na renda familiar. Além disso, as mulheres também contribuem na renda familiar, participam de cursos para o aperfeiçoamento do artesanato, podendo também vender nos comércios e, dessa forma, integrar mais as famílias na comunidade.

Após o início do século XX, os Ofaié foram sendo gradualmente eliminados com a ocupação dos fazendeiros para a criação de gado. Com o objetivo de dominar suas terras e ampliar seu patrimônio nos campos de pastagem, esses fazendeiros matavam e escravizavam os indígenas, que frequentemente entravam em conflitos armados, nos quais as armas de fogo prevaleciam sobre o arco e flecha. Isso se evidencia pela rapidez com que os Ofaié foram quase dizimados (Nimuendajú, 1914).

Foi a partir do século passado que surgiu o testemunho mais legitimado com informações mais detalhadas a respeito da vida e costumes dos povos originários que viviam em pequenos grupos, como é o caso dos Ofaié. As informações até então eram sucintas e genéricas, mas o surgimento do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) possibilitou o registro de mais informações desse povo, até sobre a música Ofaié (Dutra, 2017). Além disso, Ribeiro (1976) também trouxe informações sobre as músicas dos Ofaié, que existem até os dias de hoje, que são quatro coros: o canto da Irara (he-iakô), o canto do Bugio (her-tôu), o canto do Tucano (djé-tahéte), e o Olho de Machado (Kitô-eté). Mesmo com a ausência da escrita, há uma diversidade de sinais e formas gráficas que cumprem com a função comunicativa.

Através de suas próprias narrativas e registros, os Ofaié têm revelado sua história, suas crenças, sua relação com a natureza e com os espíritos que habitam a terra. A escrita de si também tem sido um meio importante de preservação da língua e dos costumes Ofaié, além de ser uma forma de resistência contra a opressão e a violência histórica sofrida por esses povos. Sobre a escrita, é importante buscarmos a seguinte contribuição de Coracini (2010) que explica:

Escrita significa ao mesmo tempo, um movimento para fora (ex-scripta) – de si para outro – e um movimento para dentro (in-scripta) – do outro para si, do outro em si – de modo que a escrita, ou melhor, a escritura implica na inscrição daquele que (ex)põe suas ideias, seus sentimentos, seus afetos e desafetos, ao mesmo tempo em que o sujeito se vê envolvido (marcado) pelo que escreve (Coracini, 2010, p. 24).

Assim, de acordo com a autora citada, a escrita revela os sentimentos que expressam identidade do sujeito e, portanto, em todo o tempo, mesmo que os Ofaié tenham passado por diversas mudanças de localidade, a preservação da língua deles por meio da escrita fará com que este povo se ressignifique como ser humano.

Como sabemos, a sociedade Ofaié, semelhante aos demais povos indígenas, também é ágrafa. Não obstante, a ausência da escrita não significa que ela não tenha história. O evento, entre os ágrafos, afirma Maldi (1994), é marcado pelo território e pela paisagem:

[...] que os povos ágrafos, por não possuírem um calendário, para narrarem uma sequência de eventos, eles mencionavam o local onde ocorriam. Desse modo as sucessões eram mapeadas, o que levou ao conceito de tempo-especializado e tornou possível a ordenação do passado através da sua localização no espaço (Maldi, 1994, p. 193).

Dessa forma, os discursos verbalizados pelos Ofaié foram registrados pelos jornalistas, historiadores e antropólogos com os quais tiveram contatos, e esses foram os responsáveis

pelo pouco que se tem registrado sobre os Ofaié. Mesmo durante a caminhada de aparente silêncio, os Ofaié ocuparam espaços no tempo e na história (Dutra, 1996).

A proposta de linguagem do povo Ofaié é baseada na língua Ofaié, que é uma língua do tronco linguístico Macro-Jê¹⁰ e que chegou a ser falada por cerca de 2.000 pessoas no estado de Mato Grosso do Sul (Dutra, 2017). Eles têm uma cultura baseada na caça, pesca e agricultura de subsistência, e são conhecidos por suas habilidades com arco e flecha.

Os Ofaié têm uma forte conexão com a natureza e acreditam nas energias da terra e dos antepassados, daí a sua preocupação na preservação da natureza, pois ela representa a vida para o povo, tiram daí o seu sustento, dela eles sobrevivem. A cultura Ofaié é repleta de tradições, rituais e cerimônias, que valorizam e mesmo não vivendo como antes, não fazendo as danças que eram feitas em tempos remotos, assim como outros rituais, eles mantêm viva, na memória, a cultura do seu povo.

Sendo a língua um mecanismo de comunicação, se torna um instrumento fundamental para manter viva uma cultura, daí a relevância em conhecer e preservar a língua como parte da cultura de um povo. São apresentadas as duas línguas que circulam na aldeia Ofaié, juntamente com a Língua Portuguesa, configurando uma situação de trilinguagem¹¹, com a Língua Portuguesa predominando entre os falantes.

O que se segue foi baseado no trabalho que foi realizado em uma escola pública municipal, por alunos indígenas e não indígenas, acompanhados de professores também não indígenas com o intuito de mostrar a importância da língua para manter viva a cultura e o empoderamento de um povo. Esse projeto escolar veio contribuir para esse estudo no sentido de divulgar que são realizados trabalhos que levam os estudantes indígenas a refletirem na importância em conhecer e aprender a língua de seus ancestrais para que ela não se perca.

1.4.2 Duas línguas, duas etnias na aldeia Anodi: Ofaié e Guarani

Como demonstrado em registros antigos, pelos pesquisadores, não são muitos os relatos escritos devido ao fato de que os brancos (que mantiveram contato com os indígenas)

¹⁰ **Macro-jê**, também referido pelo etnônimo brasílico **Macro-Jê**, é um tronco linguístico cuja constituição ainda permanece consideravelmente hipotética. Em tese, está distribuído pelas regiões não litorâneas e mais centrais do Brasil, incluindo partes de todos os seus estados, exceto Amazonas, Amapá, Roraima e Acre, no Norte - bem como pequenos grupos dispersos em partes do Paraguai e da Bolívia. O Macro-jê é um dos dois grandes troncos linguísticos do Brasil, sendo o outro o tronco tupi. **Fonte:** <https://pt.wikipedia.org/wiki/Macro-j%C3%AA>. Acesso em: 22 jan. 2024.

¹¹ Trilinguagem, é o uso de três línguas em uma região, que podem ser amplamente faladas e tem funções específicas, como línguas de comunicação, línguas para diferentes esferas (culturais, políticas ou comerciais).

não conheceram a língua Ofaié. Hoje, os poucos falantes dessa língua que restam tentam preservá-la ensinando na escola, para os estudantes desse povo originário. Todo povo tem sua língua e os Ofaié não são diferentes: a língua é muito importante para que se mantenha viva uma cultura, daí a importância em levar adiante o pouco do que se sabe. A respeito das línguas existentes no Brasil, temos a seguinte informação:

Falam-se no Brasil, hoje em dia, umas 170 línguas indígenas. Quantas, exatamente, não sabemos, não só porque até hoje não se incluem no recenseamento oficiais brasileiros informações linguísticas, nem informações sobre os povos indígenas, mas também porque línguas são coisas muito difíceis de contar, mesmo quando são bem conhecidas. É o caso, por exemplo, das línguas românicas da Península Ibérica: São duas – Português e Espanhol? São três: Português, Espanhol e Catalão? São quatro: Português, Galego, Espanhol e Catalão? São cinco ou mais? Quando as línguas são mal conhecidas, como é o caso das línguas indígenas brasileiras, essa situação de indefinibilidade ocorre muitas vezes [...]. Mesmo quando se adquire conhecimento razoável das línguas, ainda restam problemas técnicos, como a definição de língua em contraposição à definição de dialeto, a distinção entre formas antigas e modernas do que pode ser uma mesma língua (Rodrigues, 2002, p. 19).

A língua Ofaié é um elemento central na identidade deles, e muitos esforços são feitos para mantê-la viva e transmiti-la às próximas gerações. A ideologia Ofaié é baseada na valorização da vida social e na harmonia com a natureza. Eles acreditam na importância da preservação ambiental e da proteção dos recursos naturais, sendo que isso é refletido em muitos aspectos de sua cultura na vida cotidiana.

Nesse contexto, atualmente, encontramos um cenário com duas etnias convivendo em uma mesma aldeia, isto é, falantes da língua Ofaié e falantes da língua Guarani. Então, diante desse cenário, foi desenvolvido um projeto por dois professores da Escola Municipal Antônio Henrique Filho, do município de Brasilândia/MS que, por meio da execução dele, procuraram orientar os alunos Ofaié e Guarani a respeito da constituição da língua materna. Esse dicionário foi elaborado pelos professores Marciana Santiago de Oliveira e Wesley Manari Gomes, cujos protagonistas são: Geder Lins de Souza, Graziela Brites Alziro, Miekson Granco, Tania Silva Lins e Thainara Coimbra Pereira. Ele foi editado com o apoio do Instituto Votorantim, Movimento *Global Design for Change* e Iniciativa *Alana* em 2018.

Assim, o dicionário ilustrativo foi criado por alunos não indígenas e indígenas para que pudesse ser usado no cotidiano escolar, por professores, alunos e toda a comunidade. Essa ideia se deu após os professores verificarem que os alunos não indígenas não tinham conhecimento sobre a língua e cultura Ofaié, e que são poucas as palavras que os alunos indígenas conheciam, além do número reduzido de falantes da língua Ofaié.

Diante dessa observação, esses professores sentiram a necessidade de mostrar aos alunos e fazê-los compreender que podem contribuir para a perpetuação da cultura e da língua

de seu povo, conscientizando-os de que são os responsáveis em adquiri-las e de ensiná-las aos seus descendentes, garantindo assim, a perpetuação dessas. A partir daí, marcaram um encontro com os indígenas falantes das línguas Ofaié e Guarani, fizeram uma entrevista e pediram apoio na descrição das palavras para a elaboração desse dicionário ilustrativo. Para isso, contaram com os poucos falantes da língua Ofaié, o educador, hoje professor da língua materna (Ofaié), na aldeia Ofaié Anodí, e outros colaboradores, como os indígenas que falam a língua Guarani. Juntos elaboraram os verbetes e as ilustrações que compuseram o dicionário, denominado “Dicionário indígena ilustrativo: resgatando a língua ofaié e guarani”.

O dicionário ilustrativo traz no total doze palavras da língua Ofaié e sete palavras do Guarani, palavras do vocabulário cotidiano que são muito usadas em suas vidas, elas têm significados importantes na trajetória de suas vidas. Aqui trouxemos apenas alguns dos verbetes ilustrativos que são partes do dicionário. A primeira imagem é a capa e as outras duas imagens fazem parte dos verbetes, sendo as quatro primeiras palavras dos indígenas Guarani, “Abelha: *Kava*”, “Aluno: *Ekuelero*”, “Flecha: *Gyrapa*”, “Fogo: *Tata*”, e os outros dois verbetes ilustrativos se referem aos Ofaiés, que são, “Mandioca: *Hyfwara*” e “Ofayé: *Yiwaiê*”. Observamos que a mandioca foi uma das palavras selecionada pelos Ofaié para fazer parte do dicionário ilustrativo. Esse alimento é considerado pelos indígenas como um alimento sagrado: uma dádiva, um presente de Deus.

A ilustração da abelha, mesmo sendo apresentada pelos Guarani, sabemos que também faz parte da história de vida dos Ofaié, pois tem sua história contada em livro, que são chamados como “O povo do mel”, afinal, além de excelentes caçadores e pescadores também retiram o mel das abelhas para sua alimentação. A coleta do mel é um dos hábitos que permaneceu vivo na cultura do povo Ofaié, eles eram exímios coletadores, quando outros povos originários passavam por uma árvore que tivesse os galhos sujo de mel, sabiam que os Ofaié tinham passado por ali, conforme afirma Ribeiro (1970).

Com a elaboração desse projeto, amenizou o clima de diferenças entre as etnias, e também contribuiu para unir mais os estudantes. Além disso, acarretou mudanças de comportamento nas relações, melhorando a convivência entre eles. Segundo os/as estudantes indígenas: “com este dicionário ilustrativo estamos dizendo não só para a nossa comunidade, mas para a cidade e o mundo, que estamos AQUI – firmes e resistentes. Sobrevivendo. E que é possível criar outros tipos de leitura! A língua do nosso povo é patrimônio histórico e cultural da nossa nação. Vamos fazer desta linguagem sementes”.

Figura 1. Dicionário Indígena



Fonte: <https://criativosdaescola.com.br/historias/banco-de-projetos/projeto/?code=4910>.
Acesso em: 12 dez. 2023.

Figura 2. Representação com imagem e palavra da linguagem indígena



Fonte: <https://criativosdaescola.com.br/historias/banco-de-projetos/projeto/?code=4910>.
Acesso em: 12 dez. 2023.

Figura 3. Representação com imagem e palavra da linguagem indígena



Fonte: <https://criativosdaescola.com.br/historias/banco-de-projetos/projeto/?code=4910>.
Acesso em: 12 dez. 2023.

O dicionário ilustrado é um pouco do que está sendo feito para garantir a identidade desse povo originário, mostrando a preocupação em inserir os jovens nesse processo de preservação da língua e cultura, que eles desenvolvam o interesse em preservar a memória do seu povo, de modo que ao se apropriar da cultura do homem branco, não esqueça de sua origem. Dessa forma, a escola contribui com o desenvolvimento da linguagem, revelando aos alunos que a escrita apresenta traços da língua portuguesa, que vogais e consoantes estão presentes nos dois idiomas.

Os indígenas foram se apropriando da língua portuguesa devido ao convívio forçado, e hoje um número cada vez maior busca o aprendizado e o conhecimento da língua em escolas e universidades, para compreender melhor as leis que regem seus direitos. Dessa forma, adquirem o conhecimento necessário para defender seus direitos à terra, manter viva sua cultura e preservar sua língua.

Cada vez mais, vemos indígenas participando de movimentos sociais e procurando as universidades, buscando formação superior, até porque “só é cidadão brasileiro aquele que aprender a língua, a língua portuguesa; é ela que os hospeda, quando, a bem da verdade

histórica ainda pouco divulgada nas escolas, os indígenas é que deveriam nos hospedar” (Coracini, 2011, p. 23).

O movimento que existe na aldeia Anodi para a preservação da língua, apesar de ser um movimento pouco consistente considerando o número de falantes, não deixa de ser relevante para a perpetuação dessa etnia, pois através da língua descrevemos sobre a grafia do nome Ofaié, bem como o estudo dos sons fonéticos e ortográficos usados na língua Ofaié.

1.4.3 A língua como instrumento de poder

Como já mencionado anteriormente, a língua Ofaié vem sendo falada por poucos falantes, correndo o risco de se perder. Ultimamente existe o registro de que há menos de dez falantes dessa língua (Dutra, 2015). Apesar dessa língua pertencer ao tronco linguístico Macro Jê, segundo Rodrigues (2002), ela é considerada como uma língua isolada dentro desse tronco. Também, podemos notar, através de registros existentes desde 1901, nos primeiros contatos com os Ofaié, pelos viajantes e exploradores, até os dias atuais, que são poucos os registros da língua Ofaié.

Sabe-se que a maioria das sociedades indígenas eram ágrafas, porém isso não impediu que houvesse comunicação, pois através da fonética foi possível fazer o registro dessas línguas, possibilitando que o acesso atual a esses registros e os poucos falantes da língua Ofaié, como o professor indígena de língua materna José de Souza (também conhecido como José Ofaié), têm atuado na preservação e ensino da língua Ofaié desempenhado um papel crucial na manutenção da língua e cultura de seu povo. Através de suas aulas na escola Iniecheki, da Aldeia Anodi, procura manter viva as lendas e mitos. Ainda que tenha a função de identificar, de dar identidade, o que se procura é manter viva a memória de um povo, sua cultura, através da língua, trazendo de volta um passado remoto, mas que mostra a realidade de um povo.

Diante desse panorama, é fundamental promover o registro, a valorização da língua e da cultura Ofaié, favorecendo o fortalecimento da identidade dos povos indígenas, reconhecendo-os como sujeitos de direitos e respeitando suas formas de organização e de relação com a natureza. Dessa forma, esse material contribui também no combate ao racismo e à discriminação, garantindo o acesso dos indígenas aos serviços públicos e aos meios de comunicação, promovendo a inclusão social e econômica desses povos.

De acordo com Pêcheux (1988), diversas construções ideológicas refletem as relações de poder estabelecidas no contexto histórico descrito. O fato de a língua estar em uso, ou em evidência, de alguma maneira, fortalece e enriquece uma etnia.

Retoma-se aqui a formação discursiva do sujeito indígena Ofaié, tendo como objetivo o estudo da interação entre o uso da linguagem e as representações culturais e sociais, como a melhor forma de compreender o modo como as línguas indígenas são usadas na comunicação. Isso pode ser realizada a partir de estudos dos elementos linguísticos e culturais dos textos, da análise das relações entre a linguagem e a cultura e da análise da estruturação do discurso. Daí a importância em fazer o registro junto aos falantes da língua, aqueles que resistiram às opressões, as perdas culturais e familiares, mas que ainda hoje falam essa língua e a mantêm viva.

Os apontamentos linguísticos mais antigos, segundo Dutra (2017), que se tem notícia dos Ofaié foram recolhidos, sem dúvida, pelo filósofo tcheco Alberto Vojtech Fric, que manteve contato com os indígenas em 1901. O nome Ofaié, também chamado Opaié, é o nome que estes indígenas dão a si mesmos, pronunciado com uma consoante imprecisa entre o “f” e o “p”, e o nome Xavantes é o nome que receberam dos não-indígenas, como citado em Urquiza e Nascimento (2010):

Ofaié é autodenominação, o nome como eles mesmos se denomina. Entretanto, como viviam em uma região do Centro-Oeste habitada pelos índios Chavantes, os sertanejos em geral estendiam essa denominação a todos os diferentes povos indígenas que ocupavam a região, fato que resultou em vários equívocos na leitura. O primeiro a tentar esclarecer a distinção entre esses povos foi Nimuendajú (1993) e mais tarde Darcy Ribeiro (Urquiza; Nascimento, 2010, p. 59).

Com relação à grafia Ofayé (com “y”), usada mais recentemente por linguistas como Guedes (1989), Souza (1991) e Silva (2002), está relacionada aos aspectos linguísticos e não históricos. Para alguns linguistas como Gudschinsky (1974, p. 245), em relação a grafia do “y”: “Há um certo grau de indeterminação nas vogais. O fonema /y/ tem um amplo âmbito de variações, mas é possível que os alofones não acentuados mais centralizados de outras vogais tenham sido erroneamente transcritos como /y:/”.

Considerando Nimuendajú “entusiasta e bom conhecedor dos índios” (Dutra, 2011, p. 58) com amplo conhecimento sobre a língua guarani e, portanto, sabedor da sonoridade do “Y” (não fonético), esse estudioso não o inclui na grafia do nome Ofaié. Observamos que Nimuendajú (1914) sempre grafava o nome desses indígenas com “i” e não com “y”, que julgava ser a escrita mais indicada.

Apresentamos, na sequência, alguns sons consonantais e de vogais da língua Ofaié que têm relação com a língua portuguesa e sua forma ortográfica. Porém essa língua é considerada como uma língua muito difícil para aprender, tanto a pronúncia como a escrita. Os estudantes confirmam que têm dificuldade para aprender a língua Ofaié, apesar das semelhanças com os sons e letras (conforme Tabela 1). Para Eric Fric (1901) e Curt Nimuendajú (1914), a língua Ofaié é um idioma complexo e de difícil aprendizado mesmo entre aqueles que conhecem as estruturas linguísticas e se dedicam a estudá-la.

Tabela 1. Sons consonantais da língua Ofaié relacionados com a língua portuguesa e sua forma ortográfica

Sons fonéticos	Ortografia	Pronúncia em português
[t]	<t>	Tudo
[d]	<d>	Dado
[k]	<k>	Casa
[g]	<g>	Gato

Fonte: Ferreira (2017).

Tabela 2. Sons vocálicos da língua Ofaié relacionados com a língua portuguesa e sua forma ortográfica

Sons fonéticos	Ortografia	Pronúncia em Português
[a]	<a>	Casa
[e]	<e>	Dedo
[i]	<i>	Dinheiro
[u]	<u>	Urubu

Fonte: Ferreira (2017).

Na sequência, trazemos mais luzes sobre a origem do nome Ofaié e como foi o processo de construção, bem como a luta pela preservação da língua diante da diminuição de falantes.

1.4.4 Marcas de uma história por intermédio do registro

Como já havia observado Nimuendajú (1914), a língua Ofaié esteve presente na vida dos indígenas desde seu nascimento, e ela é fundamental para a manutenção do *ethos* deste povo. No entanto, devido os deslocamentos realizados por essa etnia, mesmo que de maneira forçada, esses indígenas sofreram influências, na língua e na cultura, pois o fato de conviver com outros povos fazia com que adquirisse novos costumes. Os deslocamentos foram um dos responsáveis na mudança de comportamento desse povo. Sobre isso, Couto (2009, p. 50) explica que “populações se deslocam (conceito espacial) para o território de outra população. A co-presença no espaço leva à interação entre os dois povos/línguas, que pode levar a um estado de comunhão que, por seu turno, poderá resultar em comunicação”.

Foi exatamente o que ocorreu com os povos indígenas. Uma consequência desse contato é a variedade de palavras novas. No rol lexical dos Ofaié é possível encontrar palavras novas devido o contato com outros indígenas e não indígenas, como vimos no dicionário ilustrativo mostrado acima, as palavras são ensinadas para as duas etnias Ofaié e Guaraní.

Lyons (1979) afirma que: “[...] línguas em contato geográfico ou cultural ‘tomam’ muito livremente palavras uma das outras; pois as palavras tendem a viajar através de fronteiras geográficas e linguísticas com o objeto ou costume a que se referem [...]” (Lyons, 1979, p. 25). Os Ofaié não fogem a essa “regra”.

Atualmente, a maioria dos Ofaié usa a língua portuguesa para comunicação. Assim, a língua materna tornou-se uma segunda língua que precisa ser ensinada. Com o número ainda reduzido de falantes e alguns registros disponíveis, é possível transmiti-la aos descendentes para garantir sua preservação.

O *Summer Institute of Linguistics* (SIL, hoje também chamada Sociedade Internacional de Linguística), em 1958, num trabalho de análise fonêmica e morfológica realizado junto a um grupo Ofaié, no Mato Grosso do Sul, enquadrou-os no tronco Jê. A língua Ofaié também foi pesquisada por Meiremárcia Guedes e apresentado no II Encontro de Indigenismo em Araraquara (1989), que pesquisou o grupo de Brasilândia (MS). O trabalho teve continuidade com a pesquisa de Marlene Carolina de Souza, “O povo Ofaié: uma breve abordagem linguística” (1991), resultando na produção de uma cartilha organizada por esta última autora.

Estudos mais recentes sobre a língua desse povo podem ser encontrados em trabalhos realizados por Lúcia Helena Tozzi da Silva (2002) e Maria das Dores de Oliveira (2004). Como observado, há pesquisadores dedicados ao estudo da língua Ofaié, revisitando e

atualizando os registros existentes com novas perspectivas e conceitos. Esses esforços visam facilitar o trabalho de futuros pesquisadores, ampliando as fontes referenciais e contribuindo, assim, para a preservação da língua Ofaié.

Para o escritor indígena Olívio Jekupé (Dutra, 2017), a escrita é importante para ajudar a fortalecer e eternizar as origens culturais dos povos indígenas. Para ele a história oral foi e sempre será importante, mas é importante também que as comunidades indígenas tenham escolas, para que os estudantes indígenas não sejam apenas contadores de história, mas sejam também escritores.

Atualmente, a língua Ofaié está sendo ensinada na Escola Municipal Ofaié Iniecheki que funciona na própria aldeia Ofaié Anodi. Hoje conta com três professores indígenas, que trabalham com sala multisseriada, uma turma composta por alunos do primeiro e segundo anos, outra turma com alunos do terceiro, quarto e quintos anos e um professor que trabalha com a língua materna em ambas as salas.

Os Ofaié foram chamados e tiveram seus nomes grafado de diferentes modos: Opayé, Opaié, Ofaiê, Faiá, Faié, Fae, Faiá, Kukura, Xavante, Chavante, Shavante, Chavante-Ofaié, Chavante-Opaié, Guaxi, entre outros. Foram chamados de “Xavantes” por viverem numa região de vegetação do tipo savana (*shavante*, os que vivem nas savanas) com predomínio de vegetação rasteira e árvores de pequeno e médio porte, características do cerrado sul-mato-grossense. “As variantes linguísticas relacionadas ao nome Ofaié se deram de várias formas, e a que mais se manteve foi a de Ofaié-Chavante, falada há poucos anos atrás, até fixar-se no nome Ofaié” (Dutra, 2017, p. 61).

Segundo Campbell (1986), línguas geneticamente relacionadas pertencem à mesma família linguística, pois derivam de uma língua ancestral comum, chamada de protolíngua. Ele explica que, ao longo do tempo, dialetos da protolíngua se desenvolvem em diferentes regiões através de mudanças linguísticas, e, à medida que todas as línguas evoluem continuamente, esses dialetos acabam se tornando línguas distintas. A língua de maior influência exerce poder sobre a minoria, como os Ofaié que sempre foram vistos em pequenos grupos, daí as influências da língua portuguesa.

Rodrigues (1986) informa que os sistemas linguísticos, por estarem sujeitos a fatores de instabilidade e variação, tendem constantemente a sofrer alterações. Entretanto, tais alterações são equilibradas pelos próprios falantes no intuito de cumprir a função básica da língua (a comunicação). Porém, a partir do momento em que os ajustes, para efeito comunicativo, já não são mais necessários, as diferenças linguísticas aumentam. Isso se dá mediante a diminuição de contato entre uma comunidade por conta da divisão desta em duas

ou mais. O que ocorreu com a língua Ofaié é que ela foi se distanciando cada vez mais da comunidade falante da língua materna, mediante a diminuição do povo e a aproximação com o homem branco, restando poucos falantes da língua Ofaié:

Se uma comunidade, resultantes da divisão do que foi antes uma só comunidade, com uma só língua, distanciam-se no espaço geográfico e perdem de todo o contato entre si desaparece inteiramente a necessidade de ajustes comunicativo entre elas. Nesse caso, as alterações linguísticas que ocorrem em cada comunidade não serão mais reajustadas em comum, por descoincidirem, em muitos casos, vão construir diferenças entre suas falas. Estas se tornarão línguas diferentes, cada vez mais diferentes, na medida em que o correr do tempo expuser uma e outra, independentemente, às circunstâncias mais variadas (Rodrigues, 1986, p. 18).

Com a convivência com outras línguas, a influência de uma sobre a outra sempre acarretará mudanças, que poderá ser fonológica ou morfológica. Enfim, alterações podem ocorrer, e no caso da língua Ofaié, pelo fato de que há poucos falantes, não deverá deixar perdê-la, pois são poucos os registros feitos por Nimuendajú (1914), e outros que através de tradutores conseguiram fazer alguns registros.

Assim como a língua é fundamental para o empoderamento de um povo, os costumes também eram importantes para os Ofaié, os hábitos alimentares, a convivência em grupo, de modo que compartilhavam os alimentos, as moradias, apresentando a identificação do povo Ofaié, bem como a preservação de sua língua.

1.4.5 O reconhecimento do outro na cultura Ofaié

O povo Ofaié tradicionalmente vivia de usos e costumes como outras tribos no início da colonização brasileira. Estes tinham uma prática nômade, principalmente, durante a seca, quando as águas dos rios diminuem e as pescas são alvos fáceis, levando-os a construírem alojamentos perto destas regiões durante o período e a prática da formação de pequenas aldeias Ofaié preservava a etnia e facilitava nestas épocas. As construções de suas casas em disposição do formato circular estabeleciam a segurança que o grupo precisava. E esta disposição representa muito bem o caráter paternalista da etnia. A interação com a natureza era de forma sistêmica a fim de aproveitar o tempo certo para as colheitas, as pescas e as caças. Esta era uma época muito prezada, principalmente, pelos Ofaié que conseguiam uma grande colheita de mel, extração natural mais apreciada pelo grupo. Seus rituais sobre o crescimento das meninas e meninos eram muito semelhantes às de mais tribos indígenas em que a cultura e o conhecimento eram repassados de geração a geração, priorizando a manutenção dos costumes (Dutra, 2004, p. 25).

O povo Ofaié vem lutando para manter suas raízes em meio a imposições sociais e modernas, isto é, os indígenas da etnia Ofaié têm uma forte preocupação com a preservação de seus costumes e tradições. Eles consideram esses aspectos como parte essencial de sua identidade cultural e lutam para mantê-los vivos mesmo diante das pressões da sociedade moderna. Esses costumes incluem cerimônias tradicionais, rituais, atividades de caça, pesca e agricultura, além da língua e do artesanato. Os Ofaié acreditam que seguir essas práticas ancestrais é fundamental para manter a conexão com seus antepassados e com a natureza.

A preservação dos costumes também é uma forma de garantir a sobrevivência de sua cultura e resistir à assimilação cultural imposta pela sociedade não indígena. Além disso, a transmissão dos costumes de geração em geração é uma forma de fortalecer a coesão e a identidade dentro das comunidades Ofaié. Os mais velhos desempenham um papel importante nessa transmissão, ensinando aos mais jovens os conhecimentos e práticas tradicionais.

O respeito à natureza e aos recursos naturais também é parte integrante dos costumes dos Ofaié. Eles possuem uma relação estreita com o ambiente natural e acreditam que seu modo de vida ancestral é essencial para a preservação do meio ambiente. Os Ofaié enfrentam muitos desafios na preservação de seus costumes, como o avanço da exploração comercial, a perda de terras para a agricultura e pecuária, a urbanização e a influência da cultura ocidental. No entanto, eles estão unidos em esforços para preservar sua cultura, adaptando-se quando necessário, mas mantendo firmemente as tradições (Cunha, 2009).

A língua dos Ofaié possui características próprias e únicas, com um sistema sonoro e gramatical distintos. Como nesse exemplo extraído da íntegra: *"Ndaéhómbodo Ofaié bohé thámbo bómei mboti réndëmbogo nôrô ngótosu. Ndaéréndëmbogo bómbodo mboti móvini ngóvasu rémbogo chatóhéngovo mómbogovo gátâro. Ofaié hômbohóvauvíngovo, hâtó vanóhógovo ngómbi mâstâ vóta nósêi."*, tradução: "Nós, os povos Ofaié, vivemos em harmonia com a natureza. Cuidamos com carinho das nossas terras e buscamos preservar as nossas tradições. A língua Ofaié é importante para nós e através dela expressamos nossa identidade" (Dutra, 1996, p. 85).

É uma língua tonal, ou seja, a entonação das palavras tem importância na sua compreensão e significado. Além disso, a língua também possui um sistema de classificação nominal, no qual os substantivos são classificados em diferentes categorias um pouco semelhante ao que nós conhecemos na língua portuguesa formal.

A escrita da língua Ofaié é baseada no alfabeto latino, adaptado para a pronúncia específica dos sons presentes na língua. No entanto, até o momento, não foram desenvolvidos

materiais escritos extensos para a língua, sendo a maioria dos registros e documentações em forma de dicionários e pequenos textos.

Infelizmente, como muitas outras línguas indígenas no Brasil, a língua dos Ofaié está ameaçada de extinção devido à influência do português e a falta de incentivo para sua preservação. No entanto, esforços estão sendo feitos por parte das comunidades indígenas e de linguistas para revitalizar e preservar a língua, como o ensino nas escolas indígenas e a produção de materiais de ensino e divulgação.

Partimos para uma breve discussão a respeito da luta do povo Ofaié, seus grandes desafios em relação às imposições do branco, buscando estabelecer o seu território.

1.4.6 Subversão da ordem do discurso Ofaié e do homem branco

Foucault (1996) explora a maneira como o poder e o conhecimento estão intrinsecamente ligados ao discurso. Foucault (1996) argumenta que o conhecimento não é simplesmente uma busca pela verdade objetiva, mas sim um produto das relações de poder presentes em uma determinada sociedade. Ele examina como certos discursos são permitidos e encorajados, enquanto outros são reprimidos e marginalizados. De acordo com Foucault (1996), o discurso é uma forma de controle social, onde as palavras e ideias são usadas para estabelecer normas e regras de comportamento. Ele afirma que a própria natureza do discurso é definida pelo poder e pelas instituições que o controlam.

Ainda, Foucault (1996) analisa a relação entre o discurso e a resistência. Ele argumenta que aqueles que são capazes de usar o discurso de forma eficaz têm o poder de dominar os outros, enquanto aqueles que são marginalizados ou excluídos do discurso são privados de poder. No entanto, Foucault (1996) também sugere que o discurso pode ser usado como uma forma de resistência contra o poder estabelecido, abrindo espaço para novas formas de conhecimento e ação. A *“Ordem do Discurso”* de Foucault (1996) explora a relação entre poder, conhecimento e discurso. Ele mostra como o discurso é usado para controlar e regular a sociedade, enquanto também destaca a possibilidade de resistência e mudança através do discurso.

Dessa forma, a subversão da ordem do discurso é uma estratégia utilizada por grupos marginalizados para questionar e desafiar as normas sociais impostas pela maioria dominante. No contexto do discurso sobre o branco, a subversão da ordem do discurso pode ter como objetivo desestabilizar as noções de superioridade branca e afirmar a importância e a validade das vozes e perspectivas das pessoas não brancas. A superioridade branca tratada aqui se

refere ao poder hegemônico, que trabalha para garantir que as relações de poder e a estrutura social existente sejam mantidas, sem a necessidade constante de uso da força. Ele é exercido de forma sutil e penetrante, influenciando práticas culturais, educacionais, midiáticas e outros aspectos da vida cotidiana.

A ordem do discurso sobre o branco pode se manifestar de diferentes formas. Pode envolver a rejeição das narrativas hegemônicas sobre a superioridade branca e a denúncia das estruturas de poder que perpetuam essa hierarquia racial. Isso pode ser feito através da contestação e desconstrução dos estereótipos raciais, da exposição das injustiças raciais e da chamada à ação para a igualdade racial. Outra forma de subversão da ordem do discurso sobre o branco é a valorização das vozes e perspectivas das pessoas não brancas. Isso significa dar espaço e visibilidade àquelas vozes que historicamente foram silenciadas e marginalizadas. Essa subversão pode ocorrer através da promoção de obras e pensamentos de autores não brancos, da criação de espaços seguros e inclusivos para o compartilhamento de experiências e da valorização da diversidade como um todo.

Deve-se considerar que supremacia branca é um conjunto de ideais racistas que acreditam que o homem branco é naturalmente superior a humanos de outras origens raciais.

A subversão da ordem do discurso sobre o branco é um processo contínuo e desafiador, uma vez que as estruturas de poder e a supremacia branca estão profundamente enraizadas nas sociedades. No entanto, é fundamental para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária em que todas as pessoas sejam valorizadas e respeitadas.

E a identidade se constitui sob uma política de diferença, que muda de acordo com a interpretação do sujeito, que enuncia a partir da posição que ocupa na instituição, uma vez que precisa estar dentro dessa ordem do discurso (Guerra, 2015, p. 77).

No passado, durante o período colonial e o avanço da sociedade branca sobre as terras indígenas, os Ofaié foram impactados de maneira negativa. Eles sofreram com as invasões do território, a perda de suas terras ancestrais e a imposição de um modo de vida estranho à sua cultura. No entanto, os Ofaié têm resistido as formas de imposição e opressão que imperam sobre a comunidade indígena, e lutado para preservar sua identidade e território. Eles têm se organizado em associações e aldeias indígenas, reivindicando seus direitos e exigindo o reconhecimento de sua cultura e território.

Os Ofaié têm buscado estabelecer parcerias com instituições governamentais e não governamentais, bem como com outras comunidades indígenas, para fortalecer sua luta e garantir a preservação de seus valores culturais e territoriais. Na aldeia Anodi convive duas etnias, Ofaié e Guarani, duas línguas e duas culturas, que juntam forças para a proteção e

preservação do seu território. Hoje as parcerias vão além, eles desenvolvem projetos para melhoria do plantio e colheita dos alimentos, as mulheres desenvolvem projetos junto à empresa para o aprimoramento da pintura e bordado, contribuindo na renda mensal da família. O povo Ofaié teve que ressignificar sua história, no mundo, no local em que vive, em sua vida.

Essas políticas têm como objetivo garantir a demarcação e a proteção das terras indígenas, além de promover a inclusão social e o respeito à diversidade cultural.

No entanto, apesar dos esforços empreendidos, os Ofaié ainda enfrentam desafios, como a pressão de empresas e do agronegócio sobre suas terras, a falta de acesso a serviços básicos e a discriminação. Portanto, é importante que a sociedade como um todo reconheça e respeite a cultura e os direitos dos Ofaié, contribuindo para a construção de um país mais justo e igualitário. E isso só acontecerá a partir do momento em que eles tiverem seus direitos respeitados, seu território delimitado, para que possam construir uma nova história, com seus costumes e modo de vida.

1.4.7 Revisitando o território Ofaié pelos caminhos da história

Nossa sociedade dispõe de “um arquivo sobre o que é ser brasileiro, índio, sobre a nossa constituição como colônia e depois como nação, sobre a nossa natureza” (Guerra, 2015, p. 20). E a “construção de identidades diz respeito ao modo como as sociedades têm sido representadas e ao modo como essa representação pode afetar a maneira de cada indivíduo representar a si mesmo” (Guerra, 2015, p. 21), a partir da ideia de que a identidade não é algo estático, homogêneo, coerente, unificado.

Assim, já que as identidades são construídas no/pelo discurso, é pertinente entender aqui que a identidade é produto de lugares históricos e de instituições, a partir das práticas discursivas. São consideradas importantes a historiografia, memória e cultura dos Ofaié, uma vez que representam suas lutas e conflitos, de um povo indígena que habita a região central do Brasil, principalmente no estado de Mato Grosso do Sul, onde estão localizadas suas terras indígenas. A etnografia dos Ofaié consiste no estudo de sua cultura, modo de vida, organização social, crenças, rituais e costumes. Eles são descendentes dos antigos povos Guarani e Kaiowá, e possuem uma relação muito forte com a terra e a natureza. Suas terras indígenas são fundamentais para sua sobrevivência, pois é nelas que realizam suas atividades de subsistência, como a agricultura, caça e pesca. A organização social dos Ofaié é baseada em comunidades, onde vivem várias famílias relacionadas por laços de parentesco. Suas

lideranças são escolhidas de forma coletiva, e são responsáveis por tomar decisões importantes para a comunidade.

O autor traz reflexões sobre a cultura, lutas e desafios enfrentados pelos Ofaié ao longo dos anos, desde o período da colonização até os dias atuais. Dutra (2017) destaca a importância de conhecer e preservar a história desses povos, resgatando sua identidade e resistência perante as adversidades. Além disso, aborda temas como a relação com o meio ambiente, os conflitos territoriais e a importância da demarcação de terras indígenas. Busca retratar a luta dessas comunidades indígenas pela preservação de seu território e pela valorização de sua cultura (Dutra, 2017).

O livro busca dar visibilidade ao povo indígena Ofaié, mostrando a importância de preservar sua cultura e território. Através de pesquisa e vivência, o autor retrata a resistência desse povo e a importância de valorizar e respeitar as diferentes culturas indígenas existentes no Brasil. Dutra (2017) apresenta a história de um povo indígena brasileiro chamado Ofaié, que habita a região do Mato Grosso do Sul, hoje estabelecidos no município de Brasilândia.

No primeiro capítulo do livro analisado, encontramos os apontamentos sobre a etnografia Ofaié, denominado pelo autor de *Modus vivendi*, no qual há registros da forma que os Ofaié vivem e são originados. O livro retoma o contexto de vida dos Ofaié. Primeiramente, retoma-se os dados geográficos, no quais apontam que o território do povo indígena Ofaié está localizado no estado de Mato Grosso do Sul, no Brasil. A história desse grupo remonta a séculos atrás, quando habitavam as regiões do Pantanal e do Rio Paraná, ressaltando a importância da terra para esse povo e como sua relação com o ambiente natural é fundamental para sua sobrevivência física e cultural (Dutra, 2017).

A obra também apresenta relatos de lideranças, anciãos e jovens Ofaié, que falam sobre suas vivências e visões de mundo. Com isso, “O território OFAIÉ: pelos caminhos da história” busca oferecer um panorama completo sobre a trajetória desse povo, valorizando sua cultura e contribuindo para um maior entendimento e respeito pela diversidade étnica e cultural no Brasil.

A conversa entre os anciãos e jovens Ofaié é muito significativa, pois envolve a passagem de conhecimento e sabedoria de uma geração para outra. Os anciãos compartilham suas vivências, experiências e visões de mundo, transmitindo os valores culturais, históricos e espirituais de seu povo. Essa troca de informação é fundamental para a preservação da cultura e identidade Ofaié, pois os jovens podem assimilar e aprender com as lições aprendidas pelos mais velhos, evitando a perda de tradições e costumes. Além disso, os diálogos entre essas duas gerações são enriquecedores para os jovens, pois eles têm a oportunidade de questionar,

aprender e compreender diferentes perspectivas de vida. Isso contribui para o desenvolvimento de um senso crítico e para a formação de uma identidade individual e coletiva mais sólida.

Os anciãos se sentem valorizados e importantes ao transmitir seus conhecimentos aos jovens, garantindo que suas tradições sejam preservadas para as futuras gerações. Esses encontros são momentos de aprendizado mútuo, onde os anciãos compartilham suas histórias e sabedoria, enquanto os jovens oferecem suas experiências e perspectivas contemporâneas. Essa troca fortalece a identidade Ofaié e promove o respeito e a valorização de sua cultura.

Em seguida, no segundo capítulo, temos as fontes documentais para uma história Ofaié sobre os primeiros registros dos Ofaié. São apresentados os impactos negativos que as políticas de colonização e exploração agrícola tiveram sobre os territórios indígenas, levando a perdas territoriais e culturais irreparáveis. O autor relata como essas comunidades foram forçadas a se deslocarem de suas terras tradicionais e a lutar por sua autonomia e direitos básicos. Nesse capítulo, há um apanhado de registros que demonstram como foi a interação com os fazendeiros e quão dotado de luta foram. Diversos viajantes e exploradores do século XIX e XX registraram suas experiências e interações com os Ofaié, fornecendo informações valiosas sobre sua história, cultura, língua, costumes, registros de terras, registros de nascimentos e casamentos, entre outros aspectos (Dutra, 2017).

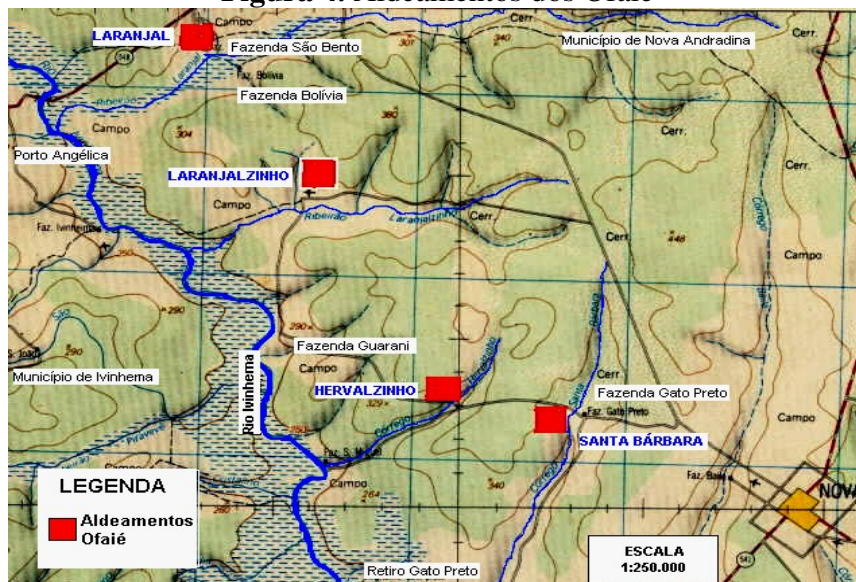
No terceiro capítulo, o território Ofaié propriamente dito, Dutra (2017) descreve a expansão das atividades agropecuárias, principais aldeamentos, e a construção de estradas e ocupação dos territórios pelos fazendeiros, que resultaram na expulsão dos Ofaié de suas terras tradicionais. Muitos foram obrigados a migrar para cidades próximas, em busca de emprego e melhores condições de vida. A partir da década de 1980, os Ofaié iniciaram um movimento de luta pela demarcação de suas terras. Com o apoio de organizações indigenistas e da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), conseguiram obter o reconhecimento de seu território, o que permitiu que pudessem retornar e viver de acordo com seus costumes e tradições. Hoje, os Ofaié enfrentam desafios como o acesso à educação, saúde e infraestrutura básica em suas terras. No entanto, o reconhecimento de seu território e a valorização de sua cultura têm contribuído para fortalecer a identidade e a autonomia desse povo indígena (Dutra, 2017).

No quarto capítulo, os Ofaié do rio Negro e Taboco, retrata-se os conflitos que esses grupos, que habitam principalmente a região do Rio Negro e do Taboco, na região amazônica do Brasil, tiveram com os fazendeiros e seu contato conflituoso com Marechal Rondon. Eles pertencem ao tronco linguístico Macro-Jê e são considerados um dos povos nativos mais

antigos do país. Possuem uma vasta e tradicional cultura, com uma organização social baseada no parentesco e na divisão do trabalho. A cultura desse grupo é passada de geração em geração. No entanto, o contato com a sociedade brasileira ao longo dos anos tem levado ao declínio do uso dessa língua, com muitos jovens preferindo falar português (Dutra, 2017).

E nos capítulos cinco e seis, encontramos o discurso sobre os conflitos e trajetórias do povo Ofaié pelo Campos de Vacaria, e entre Ivinhema e os Três Barras. O autor descreve alguns discursos e como se deu alguns aldeamentos, mesmo que efêmeros. A política de aldeamento dos Ofaié, tratada nesse capítulo, foi uma estratégia adotada pelo governo brasileiro durante o período de colonização e, posteriormente, durante o processo de formação das reservas indígenas, com o objetivo de concentrar os indígenas em áreas delimitadas e controladas pelo Estado (Dutra, 2017).

Figura 4. Aldeamentos dos Ofaié



Fonte: Dutra (2004).

Figura 5. Localização da aldeia e a zona urbana de Brasilândia-MS



Fonte: Google Maps (2024).

Para dar maior visibilidade aos locais por onde os Ofaié passaram, trouxemos as seguintes imagens: a figura 4 mostra a localização de aldeamentos por onde passaram; a figura 5 mostra a localização onde atualmente estão assentados com a posse definitiva de suas terras.

No caso específico dos Ofaié, um povo indígena do Brasil Central, esta política de aldeamento teve impactos significativos. Os Ofaié foram inicialmente aldeados em diferentes áreas, como Mato Grosso do Sul e São Paulo, antes de serem reassentados na Reserva Indígena Ofaié localizada na cidade de Brasilândia, no estado de Mato Grosso do Sul. No entanto, os Ofaié enfrentaram diversos problemas durante o processo de aldeamento, como a perda de suas terras tradicionais, a violência contra suas comunidades e a imposição de uma nova forma de organização social e econômica. Além disso, a política de aldeamento contribuiu para o distanciamento de sua língua e cultura, devido à pressão para a adoção da língua portuguesa e à interação forçada com outras etnias indígenas.

Com Guerra (2015), entendemos que as temáticas “indígenas” e “exclusão” não são recentes, de forma que a elaboração desta pesquisa vem rechaçar a “armadilha paternalista de vitimização”, uma vez que acreditamos que alguns povos indígenas se percebem como “membros atuantes de sua nação e que, se suas condições de vida se mantêm favoráveis, não seria em virtude de benefícios por parte de outros, mas como resultado de sua própria atuação na sociedade” em que r(existem) e (sobre)vivem (Guerra, 2015, p. 168).

Além de tratar das questões subjetivas dos Ofaié, são abordados no referido livro temas como a importância da roça para a subsistência, as práticas religiosas, a educação diferenciada, a medicina tradicional e as festas tradicionais do povo Ofaié. O autor enfatiza a resistência cultural do grupo, destacando os valores da preservação de sua identidade. Além de apresentar a história e cultura dos Ofaié, o livro discute também questões contemporâneas enfrentadas pelo povo indígena, como a violação de seus direitos e a luta por demarcação e preservação de suas terras.

Assim, feito esse breve resumo da etnia Ofaié contada por Dutra (2017), identificamos como a trajetória desse povo ficou marcado em sua memória e como ela persiste em fazer parte do seu cotidiano.

1.4.8 Memórias da trajetória do povo Ofaié

Com base nos relatos apresentados no livro “O território OFAIÉ: pelos caminhos da história”, de Carlos Dutra (2017), constatamos que esse grupo indígena, que habita o estado

de Mato Grosso do Sul, no Brasil, já existia muito antes do contato com os colonizadores europeus. No entanto, não há uma data exata para informar quando o povo Ofaié foi "descoberto". A colonização do território onde os Ofaié viviam começou no século XVI, com a chegada dos espanhóis, seguidos pelos portugueses. Portanto, a tribo Ofaié foi provavelmente "descoberta" pelos europeus nessa época, durante o processo de colonização. Mas é importante ressaltar que a história e a presença dos Ofaié remontam a milhares de anos antes mesmo da chegada dos europeus.

Os Ofaié são conhecidos por sua organização social baseada em aldeias, onde vivem várias famílias. Sua economia é baseada na agricultura de subsistência, onde cultivam principalmente mandioca, milho, feijão e batata-doce. Além disso, também praticam a caça, pesca e coleta de frutas e raízes na floresta.

O povo Ofaié, também conhecido como Xavantes do Sul, possui uma história de luta e resistência desde o período colonial no Brasil. Suas primeiras lutas foram em defesa de suas terras e cultura, enfrentando a invasão de colonizadores e apropriação de suas terras. No século XIX, com a expansão da ocupação europeia no interior do país, os Ofaié enfrentaram a violência dos fazendeiros e posseiros que desejavam se apropriar das terras indígenas. Eles resistiram bravamente, defendendo seus territórios tradicionais e seus modos de vida. Como afirma Krenac (2019), contar uma história é sobreviver as já contadas, as agruras e incertezas do momento devem ser manobradas, usando de criatividade para se sobressair, como fizeram seus antepassados, que mesmo chamado de bárbaros, foram chamados para viver na “civilização”.

Ainda no século XX, durante o regime militar no Brasil, o povo Ofaié também teve que enfrentar uma série de violações de direitos humanos. A construção de estradas e a ocupação de territórios por empresas agropecuárias trouxeram impactos negativos para a vida dos Ofaié, como a perda de áreas tradicionais de caça, pesca e agricultura. A partir da década de 1970, os Ofaié se organizaram para reivindicar seus direitos, participando ativamente do movimento indígena no país. Eles pressionaram o governo brasileiro por demarcação de terras e implementação de políticas públicas que respeitassem seus direitos. Apesar das dificuldades e desafios enfrentados, o povo Ofaié continua resistindo e lutando por seus direitos, fortalecendo sua cultura e buscando o reconhecimento de suas terras ancestrais. A luta dos Ofaié é uma parte essencial da história indígena e um exemplo de resistência contra a opressão e a colonização.

A título de esclarecimento, essa etnia é considerada uma das etnias do povo Chavantes, o que, segundo o livro estudado por esta dissertação, é uma denominação equivocada.

A trajetória desse povo, que na literatura erroneamente é chamado de Chavantes, ainda é um caminho a ser descoberto. São os relatórios de Curt Nimuendajú, das Linhas Telegráficas do Marechal Cândido Rondon e do Serviço de Proteção aos Índios os documentos reveladores da experiência humana que culminou praticamente com o extermínio da nação Ofaié (Dutra, 2004, p. 10).

Sua língua nativa é o Ofaié, mas muitos dos seus membros também falam o português devido ao contato constante com a sociedade não indígena. No entanto, a língua e a cultura Ofaié têm sido alvo de preservação e revitalização por parte das lideranças indígenas. Os Ofaié enfrentaram a invasão do seu território tradicional por fazendeiros e desmatadores, o que resultou em conflitos e na redução do seu espaço físico. Eles têm lutado pela demarcação e reconhecimento de suas terras, bem como pelo respeito aos seus direitos indígenas.

Apesar das dificuldades enfrentadas, o povo Ofaié mantém sua identidade cultural forte e preserva suas tradições, como a realização de festas, rituais e artesanatos típicos da sua cultura. A música e a dança são importantes expressões culturais para os Ofaié, que utilizam essas formas de arte para celebrar e transmitir conhecimentos. A luta pela preservação da cultura e dos direitos do Povo Ofaié continua, assim como a busca por melhores condições de vida e maior autonomia para a comunidade.

A cultura é uma das condições que assegura a autonomia de um povo. Nesse sentido, destaca-se a importância da preservação cultural do povo Ofaié e como isso contribuiu para o reconhecimento da etnia pela sociedade, especialmente na região onde atualmente habitam.

1.4.9 Preservação cultural do povo Ofaié

A preservação cultural é muitas vezes utilizada como uma forma de controle social e poder. Dutra (2017) argumenta que a ideia de preservação da cultura se baseia em uma noção fixa do que é considerado importante e valioso para uma determinada sociedade. Essa visão fixa limita a liberdade e a criatividade humana, além de excluir ou marginalizar outras formas de cultura que não se encaixam nessa visão dominante (Foucault, 2010).

Foucault (1979) argumenta que, na sociedade contemporânea, somos constantemente submetidos a formas de poder que nos tornam sujeitos, regulando nossos comportamentos e nos moldando de acordo com normas e padrões estabelecidos. No entanto, ele acredita que

também temos a capacidade de resistir a essas formas de poder e nos tornarmos sujeitos autônomos que se cuidam. Dessa forma, podemos dizer que a cultura do povo Ofaié é vasta e diversificada, com tradições profundamente enraizadas que remontam há séculos. Esse grupo étnico vivia nas terras altas da Papua-Nova Guiné, uma região remota e isolada que ajudou a preservar suas práticas culturais únicas.

A sociedade Ofaié é organizada em clãs, com cada clã tendo seu próprio território e liderança. Esses clãs são considerados como unidades políticas e sociais, com base em laços familiares e ancestrais. A estrutura social é hierárquica, com os mais velhos e líderes do clã tendo autoridade e influência sobre as decisões da comunidade (Dutra, 2017).

A agricultura é a principal atividade econômica dos Ofaié, com a produção de culturas como batata-doce, inhame e banana. Além disso, a caça e a pesca também são importantes para a subsistência do povo. Suas técnicas tradicionais de agricultura, como a queima de terras para fertilização do solo, são transmitidas ao longo das gerações. A cerâmica é uma forma de arte importante na cultura Ofaié. As mulheres são responsáveis pela fabricação de potes de cerâmica, que são usados para armazenar alimentos e água. Essas cerâmicas são decoradas com belos desenhos e padrões tradicionais, que refletem a identidade e os valores culturais do povo (Dutra, 2017).

A música e a dança também desempenham um papel central na vida Ofaié. As festividades e celebrações comunitárias são acompanhadas por músicas tradicionais, cantos enérgicos e danças rituais. Essas formas de expressão artística são uma maneira de honrar seus antepassados e fortalecer o senso de identidade cultural. A religião Ofaié é baseada no culto aos ancestrais e na crença em espíritos da natureza. Eles acreditam na existência de uma conexão vital entre os seres humanos e o meio ambiente, e realizam rituais e cerimônias para honrar os espíritos e pedir bênçãos para suas atividades diárias. Apesar da modernização e da influência do mundo externo, o povo Ofaié continua a valorizar e preservar suas tradições culturais. Eles mantêm um forte senso de identidade étnica e comunitária, trabalhando para garantir que suas práticas sejam transmitidas às gerações futuras (Dutra, 2017).

Foucault (1979) argumenta que o cuidado de si é uma forma de resistência ao poder, pois permite que os indivíduos questionem as normas e as influências externas que tentam controlá-los. Em vez de aceitar passivamente as normas da sociedade, as pessoas são encorajadas a refletir criticamente sobre suas vidas e tomar decisões autônomas. A preservação da cultura Ofaié ocorre de diversas maneiras, o que leva à reflexão sobre a importância desse processo. A principal delas está relacionada à língua e tradições orais. Os Ofaié possuem uma língua específica, transmitida ao longo das gerações. Além disso, mantêm

uma rica tradição oral, onde histórias, mitos, lendas e conhecimentos são passados de uma geração para outra.

A tradição oral desempenha um papel fundamental na cultura dos povos Ofaié. A transmissão de conhecimentos, histórias e mitos é feita principalmente por meio da oralidade, transmitido de uma geração para outra.

"É preciso aprender a cuidar de si como se cuida de um jardim, com carinho, atenção e disciplina. O cuidado de si é uma prática política essencial, pois implica em cultivar liberdades individuais e resistir às formas de poder que nos oprimem", afirma Foucault (1992, p. 34). Através das narrativas orais, os Ofaié preservam sua história, suas crenças espirituais, suas práticas tradicionais e seu conhecimento sobre a natureza.

As histórias orais desses povos contam sobre a criação do mundo, a relação entre humanos e espíritos da natureza, as origens de suas tradições e o significado simbólico de animais, plantas e outros elementos da natureza. Essas narrativas são transmitidas em rituais, cerimônias e festivais, onde a tradição oral é valorizada e mantida viva, o que para Foucault (1992) em sua teoria do cuidado de si, pode ser considerada como resistência em meio as imposições da contemporaneidade.

Essa resistência acontece pelo fato de que a língua falada hoje pela maioria dos Ofaié é a Língua Portuguesa, afinal é essa língua que está inserida no meio social do qual eles fazem parte. Podemos dizer que é sua língua materna, porque a língua de sua etnia ficou esquecida, são poucos os falantes. Dessa forma, para que esse povo sustente e transmita a cultura, é necessário aprender a língua materna Ofaié, para poder preservá-la.

Preservar a língua materna é preservar a identidade de um povo, é manter viva sua cultura e suas raízes. É através da língua que expressamos nossos sentimentos, pensamentos e tradições, e é fundamental que ela seja valorizada e transmitida de geração em geração (Coracini, 2007, p. 149).

Ao valorizar a língua materna, estamos incentivando o seu uso e a sua preservação. Isso é importante porque a língua é um dos aspectos mais importantes da cultura de um povo. Ela carrega consigo os valores, as tradições, a forma de pensar e agir de uma comunidade. Ao perdermos a língua materna, perdemos parte desse acervo/arquivo cultural. A língua materna desempenha um papel fundamental no desenvolvimento cognitivo e emocional de cada indivíduo. É através dela que aprendemos a pensar, a elaborar pensamentos e a expressar nossas emoções. Ao valorizarmos a língua materna, estamos proporcionando condições para que as pessoas se desenvolvam plenamente, tanto no aspecto acadêmico quanto no aspecto pessoal e profissional.

Valorizar a língua materna não significa, no entanto, deixar de aprender outras línguas. Pelo contrário, aprender línguas estrangeiras é uma maneira de ampliar nossas possibilidades de comunicação e de interação com outras culturas. No entanto, é essencial que a língua materna seja sempre preservada e valorizada, pois é ela que nos conecta com as nossas origens e nos faz ser quem somos (Coracini, 2003).

Descrito o contexto relevante para a nossa pesquisa sobre as condições sócio-históricas dos povos originários, memória social indígena no Brasil, processo de colonização indígena no Brasil, bem como estudo do povo Ofaié sobre seus (des)locamentos históricos; como memória, língua, registros, o reconhecimento do outro, lutas trajetórias e preservação. Em seguida, procede-se à análise das contribuições da análise do discurso a partir de uma perspectiva transdisciplinar para a compreensão da complexidade das questões abordadas na pesquisa.

2 PERSPECTIVA DISCURSIVA E TRANSDISCIPLINARIDADE

2.1 UM POUCO SOBRE A TRANSDISCIPLINARIDADE

A transdisciplinaridade tem sua origem em 1931 com o teorema de Gödel, que propôs a distinção entre vários níveis de realidade, sem priorizar apenas um. Segundo Morin (1999), a transdisciplinaridade envolve a articulação de contrários, como sujeito/objeto e subjetividade/objetividade, visando um conhecimento mais significativo e abrangente. Ela se refere à integração dos diferentes níveis de realidade no processo de aprendizagem, apoiando-se em diversas referências para que conhecimentos disciplinares e transdisciplinares se complementem. A transdisciplinaridade é ir além das disciplinas, é extrapolar seus sentidos.

Ao introduzir a noção de transdisciplinaridade, pretende-se destacar os múltiplos sujeitos e suas subjetividades, bem como os contrários explícitos no texto, que são essenciais para uma compreensão completa. Exemplos incluem: Ofaié x Colono, língua x fala e escrita x oralidade, onde cada conceito ganha sentido por meio de sua oposição.

Coracini (2007) destaca a importância de considerar múltiplos aspectos, como linguísticos, sociais, culturais e subjetivos, para que se pudesse entender como os indivíduos se envolvem com a leitura e a escrita. A autora sugere que se deve integrar conhecimentos de áreas diversas: além da Linguística, integrar também a Psicologia, a Sociologia e os Estudos Culturais, os quais se alinham com os princípios da transdisciplinaridade. Ela define transdisciplinaridade como:

[...] não se trata de recorrer a outras disciplinas, menos ainda de nos servirmos, enquanto analistas de discurso, de cada uma tomando-as na sua integralidade, sem atentar para a impossibilidade de tal empreendimento, mas de puxar os fios de que precisamos, para com ele tecermos a teia de nossa rede teórica (Coracini, 2010, p. 93).

Na transdisciplinaridade é necessário valorizar todas as disciplinas, colocar todas no mesmo patamar de valor, em que nenhuma é mais importante do que a outra: elas se completam, se complementam, não podem ser vistas como neutras, estáticas, ou imutáveis, mas devem estar ligadas de forma dinâmica, concebendo-as como histórico (Aragão, 1993).

Dessa forma, compreende-se que a transdisciplinaridade amplia a aprendizagem de maneira integrada, englobando aspectos mentais, emocionais e corporais. As situações criadas envolvem os alunos de acordo com o que Paulo Freire (1997) descreve, onde os alunos "constroem" conhecimentos ativamente. Essa visão muda a maneira de educar, tornando o

ambiente um local de aprendizagem, pois há um envolvimento dos alunos na construção do processo aprendizagem. Nesse sentido, aplaudimos aqui a noção de transdisciplinaridade de Guerra (2015, p. 16), a saber:

Temos por objetivo desenvolver estudos que subsidiem ações em diferentes níveis de interpretação e, assim, tornar visíveis as relações entre história, prática social e linguagem no que se refere à construção da imagem dos indígenas por meio dos discursos [...]. As teorias de cunho transdisciplinar têm mostrado produtividade e especificidades distintas, em que os recortes teóricos e procedimentos metodológicos dialogam com estudos multifacetados, de diferentes áreas do conhecimento, com a finalidade de jogar luzes sobre os gestos de interpretação do analista [...].

Diante disso, alicerçamo-nos nesse campo transdisciplinar, tendo em vista que AD se originara de outras disciplinas ou áreas de conhecimento, lembrando que a escola francesa de análise de discurso, que tem como fundador Michel Pêcheux, apoiou-se em três pilares básicos: Linguística Estruturalista, Materialismo histórico e a Teoria do discurso.

2.2 AS CONTRIBUIÇÕES DA ANÁLISE DO DISCURSO (AD): ALGUMAS NOÇÕES-CHAVE

Para este estudo, consideramos a materialidade verbal do livro “O território OFAIÉ: pelos caminhos da história” (Dutra, 2017), como prática discursiva. Serão analisados e considerados os textos trazidos no referido, sob a perspectiva da Análise de Discurso de linha francesa, considerando a amplitude da obra. “[...] E se as consideramos em sentido amplo, as condições de produção incluem o contexto sócio-histórico, ideológico” (Orlandi, 2012, p. 30).

Ainda em Orlandi (2012), “a Análise do Discurso considera que a linguagem não é transparente” e que “não procura atravessar o texto para encontrar um sentido do outro lado”, mas questiona, “como este texto significa”, procurando dar sentido a ele (Orlandi, 2012, p. 17). Esse campo se preocupa com o sujeito, como ele se vê no seu espaço, pois é ele quem grita, reivindica e se firma enquanto movimento de resistência, que toma posição, que se apropria do discurso, tendo o direito de falar em oposição ao governo/branco/sistema colonial, constituindo-se por meio da linguagem e do trabalho simbólico nos quais suas crenças, seus valores e seu mundo significam e são representados.

Dessa forma, o analista de discurso pode buscar o dispositivo teórico que lhe cabe para análise do seu texto, assim como os objetos simbólicos ali apresentados para que possa fazer o gesto de interpretação. Nesse sentido, “não devemos simplesmente mudar as normativas de nossa história, mas transformar nossa noção do que significa viver, do que significa ser em

outros tempos e espaços diferentes, tanto humano como históricos” (Bhabha, 1998, p. 351). Assim, o sujeito indígena constrói sua identidade pelo movimento entre passado e presente de modo a encontrar seu lugar no espaço social.

Sob a ótica da análise do discurso, serão considerados os estudos das formações discursivas foucaultianas, considerando ainda o papel do analista: “uma questão de ética e de política: uma questão de responsabilidade” (Foucault, 2006, p. 263). Nessa perspectiva, procuramos desenvolver em um conjunto de enunciados suscetíveis a se tornarem outros, formulando novos sentidos, de forma a “descrever o gesto de interpretação do sujeito” (Orlandi, 2009, p. 60).

O gesto de interpretação aqui elenca questões sobre o caráter ético, político e que é da responsabilidade de nossa prática teórica e metodológica na prática de descrever e interpretar. Após levantar essas questões com base em Pêcheux (2005), buscamos analisar as construções ideológicas trazidas pelo livro em pauta, em que a Análise do Discurso (AD), cujo principal teórico é Michel Pêcheux (2005), entende que os processos semânticos são determinados teoricamente. Assim, o analista de discurso deve trabalhar no entremeio entre o dispositivo teórico e o objeto simbólico que analisa dentro dos limites da interpretação.

Na obra “Arqueologia do saber” (1969), Foucault desenvolve uma análise detalhada sobre conceito de “arquivo” o qual não se refere somente a coleção de documentos ou registros armazenados fisicamente, mas a um sistema de regras que determina o que pode e dever ser dito em uma determinada época. Esse sistema de regras definido pelo autor, nos leva a compreender a escrita do branco sobre o povo Ofaié, depreendendo as condições históricas que permitem a existência de certos discursos e a exclusão de outros.

Baseada em sua aula inaugural no Collège de France, em 1970, com a obra “A ordem do discurso”, Michel Foucault aborda as formas pelas quais o discurso é entendido como um conjunto de práticas discursiva e não meramente como uma fala ou texto isolado, mas é controlado, regulado e delimitado na sociedade. O objetivo é entender como o discurso o produz e distribui poder, conhecimento e verdade.

Ademais, trazemos Foucault (1999) com o aparato metodológico arqueogenealógico, que considera a noção de arquivo: como “uma tentativa de desassujeitar os saberes históricos, isto é, torná-los capazes de se opor e de lutar contra “a ordem do discurso” (Revel, 2005, p. 53). Ainda para Foucault (2008), a noção de arquivo se remete a algo que deve ser esquecido ou ser lembrado, é o sistema de discursividade em que define o que deve ou não ser arquivado como história. Ele estabelece a fronteira entre o que é possível dizer em um dado momento e

o que é silenciado, ou seja, controla o surgimento e a perpetuação dos discursos dentro de um campo de conhecimento.

Ainda em Foucault (1969), o arquivo não é fixo; ele muda com o tempo, à medida que as condições históricas e sociais evoluem. O arquivo abre um campo de possibilidades para a produção de conhecimento, é um campo que permite a criação de novos discursos e práticas e permite compreender como esse conhecimento é estruturado e como as verdades são construídas e mantidas ao longo do tempo.

Considerando os recortes retirados do livro para análise, observam-se discursos que trazem a voz do colonizador, a voz do povo indígena Ofaíé, a partir de diferentes olhares teóricos. Dentro dessa ótica transdisciplinar, a proposta de construção do dicionário das línguas Ofaíé e Guaraní, com a participação ativa dos alunos, professores e da comunidade indígena, contribui para o desenvolvimento de novos conhecimentos sobre o livro em análise e sobre o processo identitário dos indígenas de Mato Grosso do Sul.

Nessa direção, mobilizamos as noções de discurso, de formação discursiva e de interdiscurso, objetos teóricos da AD que constituem elementos-chave para a compreensão dos discursos.

2.2.1 O discurso, a formação discursiva e o interdiscurso

O discurso é o objeto de estudo da Análise do Discurso (AD) que surgiu na França, no final da década de 1960, e definiu-se o estudo linguístico das condições de produção de um enunciado. A Análise do Discurso “é uma teoria da leitura” (Possenti, 1998, p. 358). Nesta mesma linha de pensamento, entende-se que a noção de discurso não é apenas a disposição de elementos como se houvesse uma ordem pré-esquematizada, ou seja, que o discurso é linear com receptor falando, usando um código e receptor decodificando a mensagem. Isso acontece simultaneamente no uso da língua, porque a significação está no processo, portanto não há uma forma mecânica no uso da língua e sim se trata de transmissão de informações, pois se refere a sujeitos e sentidos inseridos na história. Dessa maneira, “as relações de linguagem servem para comunicar e não comunicar”, pois são as relações de sentidos e efeitos que definem o discurso, melhor dizendo “o discurso é relação de efeitos e sentidos entre locutores” (Orlandi, 2009, p. 21).

A palavra “discurso”, quando utilizada no contexto cotidiano, refere-se a pronunciamentos políticos, discursos eloquentes e a diversas formas de uso da língua em diferentes situações sociais. Para compreender o discurso como um objeto de estudo dentro de

uma disciplina específica e de investigação científica, é necessário superar as acepções do senso comum e reconhecer o discurso como um objeto teórico fundamentado em conceitos de conhecimento e métodos analíticos. Esses métodos e conceitos são utilizados para alcançar os objetivos da pesquisa e fornecer resultados que corroboram com esses objetivos.

Para explicar melhor, exemplifiquemos com o emprego dos verbos *pegar* e *segurar*: essas são palavras que significam a mesma coisa, mas podem ser atribuídos a elas sentidos diferentes, como sentido de julgamento ou de defesa dependendo do sujeito que vai empregá-la, da subjetividade que cada discurso apresenta. Essas interpretações se imbricam à situação histórico-social dos discursos. A primeira palavra não tem a mesma carga semântica que a segunda, depende da singularidade do sujeito, então a escolha desse item lexical revela a presença de diferentes discursos e expressam a posição de grupos de sujeitos.

Quando o sujeito se manifesta por meio do uso da linguagem, ocorre os efeitos de sentidos entre os sujeitos, numa interlocução. Assim, *pegar* e *segurar*, mesmo usado por sujeitos diferentes em uma mesma situação, são termos que têm sentido diferentes para seus interlocutores, pois os sentidos produzidos são provenientes das formações ideológicas dos sujeitos em questão.

Nos estudos do filósofo francês Michel Foucault, tido por muitos como historiador, ele se preocupou com o discurso como conjuntos do modo de dizer (enunciados) vinculado ao momento social e histórico que estabelece verdades e orienta os modos de ver o mundo. Sobre o discurso, destaca-se a noção de poder que não se refere apenas ao poder hegemônico da esfera política, aquele poder que executa de forma autoritária sua força, que pressiona a obedecer para evitar punição. Foucault trabalhou com as microrrelações de poder que atravessam todas as esferas sociais e se caracterizam pela possibilidade de resistência, além de que entende a formação discursiva sempre em movimento, constituída por regularidades, permitindo identificar um discurso que é constitutivamente heterogêneo.

Como os elementos discursivos têm existência no social, podemos dizer que estão sempre em movimento, por isso que se explica que ele não é fixo, estão sempre em movimento, sofrem e acompanham as transformações sociais. O discurso é um suporte abstrato, mas que sustenta os vários textos concretos presentes na sociedade e visto como ação social:

A palavra discurso, etimologicamente, tem em si a ideia de curso, de percurso, de correr, por, de movimento. O discurso é assim, palavra em movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando (Orlandi, 1999, p. 15).

A língua se insere na história para produzir sentidos e as palavras têm sentido em conformidade com as formações ideológicas em que os sujeitos se inscrevem. É nesse movimento de sujeito interagindo no meio social, que definido pela posição ideológica que se produzem os discursos, e expressam seus sentidos, como explica Pêcheux:

O sentido de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição, etc, não existe “em si mesmo” [...] mas, ao contrário é determinado pelas posições ideológicas colocadas em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras, expressões e proposições são produzidas (Pêcheux, 1997, p 190).

A noção de discurso origina-se nessa ação que acontece que considera as condições histórico-sociais de produção que envolvem o discurso. A partir da articulação entre os discursos de verdade e as práticas sociais e institucionais, podemos compreender como os saberes se tornam dispositivos políticos que auxiliam os mecanismos de poder.

O discurso considerado como um objeto de investigação, como exterioridade à língua e à fala, constitui-se de conflitos próprios, e se realiza então por meio de uma materialidade linguística, verbal ou não. Dessa forma, o analista ou estudioso precisa adentrar as estruturas linguísticas para se chegar a ele. É preciso sair do especificamente linguístico e adentrar outros espaços, para procurar descobrir o que está entre a língua e a fala, fora delas, para compreender de que se constitui essa exterioridade a que se denomina discurso, objeto a ser utilizado para análise. Então, instaura-se um campo de conflitos que acontecem simultaneamente por meio das diferenças sociais. Essas diferenças geram conflitos no social que recaem no linguístico.

Michel Pêcheux, fundador da Escola Francesa de Análise de Discurso, teoriza como a linguagem está materializada na ideologia e como ela se manifesta na linguagem. É no discurso que ocorre ou se dá essa relação que define o discurso como uma forma de materialização ideológica, “[...] onde o sujeito é um depósito de ideologia, sem vontade própria, e a língua é um processo que perpassa as diversas esferas da sociedade” (Pêcheux, 1990, p. 82).

Por meio da análise do funcionamento discursivo entendemos os mecanismos da determinação histórica dos processos de significação. É através da AD que podemos compreender como acontecem as relações de poder. Pêcheux critica a “evidência do sentido” e o sujeito intencional como origem do sentido. Para ele, a linguagem é como um sistema sujeito à ambiguidade e define a discursividade como a inclusão dos efeitos materiais da língua na história, colocando a análise do imaginário na relação dos sujeitos com a linguagem.

A Análise do Discurso é um campo da Linguística e Comunicação utilizado propriamente para analisar o uso das línguas naturais e principalmente a maneira como acontece as construções ideológicas em um texto. Para Pêcheux (1988), a teoria discursiva aborda a ideia de um sentido fragmentado e multifacetado, enfatizando que o discurso é resultado da interação de sentidos entre os locutores. Dessa forma, o objetivo não é apenas a transmissão de informações; no processo de interlocução, os sujeitos estão se constituindo e moldando suas identidades.

Orlandi (2008) defende a ideia dos discursos como uma produção de sentidos dentro de um determinado contexto social, histórico e em certas condições de produção. Com isso podemos dizer que o discurso implica uma exterioridade à língua, está ligada ao social, que envolve a natureza e não estritamente a Linguística.

Dessa forma, o discurso não é a língua, não é o texto escrito, nem a fala, contudo necessita de elementos linguísticos para compor sua materialidade, que são os aspectos sociais e ideológicos que estão impregnados nas palavras ditas. Dessa forma, nós podemos observar em diferentes situações do cotidiano, pessoas em discussões diferenciadas ou em contrastes, em oposição a um mesmo assunto. Essas situações em contrastes revelam situações socioideológicas em que o sujeito está inserido e a linguagem é a forma material de expressão desses lugares. Portanto, o discurso não é a língua(gem) em si, mas é necessária para ter existência material, ou seja, real, que geram conflitos no social e que recaem no linguístico.

O lugar histórico-social em que sujeitos de discursos se encontram envolve a situação de condição de produção de discurso e que não se trata da realidade material e sim de um objeto imaginário socioideológico. Trata-se, portanto:

De alguma coisa mais forte – que vem pela história, que não pede licença, que vem pela memória pelas filiações de sentidos, constituídos em outros dizeres, em muitas outras vozes, no jogo da língua, que vai se historicizando [...] marcada pela ideologia e pelas posições relativas ao poder (Orlandi. 1996, p. 32).

Dito isso, reforçamos a ideia de que o discurso tem existência na exterioridade do linguístico, no social, e é inserido no socio-histórico-ideológico, daí, há posições divergentes, os conflitos, as contradições cujas existências encontram-se na exterioridade das estruturas linguísticas enunciadas. Orlandi explica que:

[...] a Análise de Discurso que pratico leva a sério a afirmação de Saussure de que a língua é fato social. Pensamos a língua como fato e significamos o que é social, ligando a língua e a exterioridade, a língua e a ideologia, a ideologia e o inconsciente (Orlandi, 2005b, p. 3).

Para Coracini (2003), o discurso está respaldado na perspectiva de visão psicanalítica, isto é, o sujeito é formado unicamente pelo inconsciente incapaz de solucionar ou decidir. Desse modo, por meio da linguagem, o sujeito inconsciente deixa vaziar traços de subjetividade que estão impedidos pelo Outro (linguagem, cultura e normas sociais) do inconsciente. O principal objetivo da Análise do Discurso é mostrar essas relações entre linguagem, história e sociedade e isso acontece por meio dos efeitos de sentido, mas muitas vezes esses sentidos não estão no que é dito, mas no que não é dito: no interdiscurso, nas vozes de outras pessoas, “o discurso não é uno, homogêneo, mas heterogêneo, atravessado por outros discursos” (Foucault, 1966, p. 236).

Quanto à noção de formação discursiva, entendemos que está intrinsicamente determinada pelas “posições ideológicas colocadas em jogo no processo sócio-histórico em que as palavras são produzidas” (Orlandi, 2005, p. 42). Toda formação discursiva apresenta em seu interior, a presença de diferentes discursos, ao que, na Análise do Discurso, denomina-se *interdiscurso*. O interdiscurso conforma-se por aqueles discursos cujo enunciador foi esquecido, que constituem o exterior específico de um processo discursivo. O não-formulável constitui aquilo que não se pode dizer porque domina o dito. O caráter exterior e anterior do interdiscurso configura-o como uma “evidência” e é por isso que é impensável e, inclusive, indistinguível no interior do discurso.

O interdiscurso é um conceito de mediação entre as formações discursivas e formações ideológicas. As relações de desigualdade, subordinação e contradição existentes entre diferentes formações discursivas dizem respeito às relações que se estabelecem entre as formações ideológicas nas quais aquelas estão inscritas. Esse entrelaçamento de diferentes discursos originários de diferentes lugares sociais e momentos na história, trata-se da interdiscursividade. Nesse interdiscurso, apresentamos as proposições que delinearam essa trajetória e é no interdiscurso que se estabelecem as condições de acontecimento histórico e, a partir daí, se inscreve na história. Pêcheux (1983) se fundamenta no interdiscurso para analisar e compreender as construções ideológicas do texto, que se constituem por meio da relação de outros discursos já existentes.

É por meio do interdiscurso que se identificam os sujeitos e suas representações, sob a perspectiva do outro, como será articulado a seguir.

2.2.2 Representações e identidades sob o olhar do outro

Representar significa fazer uso da linguagem, expressar algo sobre as pessoas, os lugares. A representação é também uma parte essencial do processo pelo qual os significados são produzidos e compartilhados por um grupo social. Tratar dessas questões que envolvem aspectos relacionados à cultura, etnicidade, raça e representações identitárias, requer de qualquer pesquisador responsabilidade quanto a esses termos e suas aplicabilidades nos campos de estudos específicos, no caso, o processo analítico em questão. Assim, trazemos para essa discussão a argumentação de Fiorin (1990, p. 177):

[...] o discurso deve ser visto como objeto linguístico e como objeto histórico. Nem se pode descartar a pesquisa sobre os mecanismos responsáveis pela produção do sentido e pela estruturação do discurso nem sobre os elementos pulsionais e sociais que o atravessam. Esses dois pontos de vista não são excludentes nem metodologicamente heterogêneos. A pesquisa hoje precisa aprofundar o conhecimento dos mecanismos sintáticos e semânticos geradores de sentido; de outro, necessita compreender o discurso como objeto cultural, produzido a partir de certas condicionantes históricas, em relação dialógica com outros textos.

Segundo o autor, o pesquisador deve buscar subsídios para sua pesquisa, tendo como objeto de análise considerar o campo linguístico assim também como o histórico, procurando dar sentido na sua produção através da estrutura discursiva, aprofundando os conhecimentos sintáticos e semânticos, a sua subjetividade, o sentido outro, em relação a outros textos. Falar de outros textos significa falar de subjetividades, sujeitos outros.

Diante disso, as informações linguísticas inseridas no texto do livro em questão, “O território OFAIÉ: pelos caminhos da história”, trazem palavras em seu contexto que nos trazem os sentidos que querem apresentar no momento em que foram proferidas ou escritas, e que hoje, contudo, podemos compreendê-las sob um novo olhar, dando um novo sentido, no olhar de observador crítico. São os efeitos de sentidos outros que ainda pelas camadas históricas podemos apreender histórias outras.

No contexto apresentado por Rondon entre 1900 até 1906, é possível identificar algumas temáticas concernentes à interpretação de representação identitária, que se dá de forma assimétrica, onde de um lado encontra-se uma ordem, e do outro lado encontra-se um indivíduo submisso. Essas representações estão colocadas no livro de maneira que facilita a interpretação dessas representações, como conceitos de nação (Ofaié); identidade (indígena), território e desterritorialização (campos de vacaria), dominação (escravizado), e poder/cultura (fazendeiro/indígena) (Dutra, 2017, p. 46).

Interpretamos essa disparidade presente no texto que, de um lado mostra o indígena como escravizado e, de outro lado, o homem branco como o senhor/dominante, donos das terras. Segundo o autor do livro em estudo, as informações recolhidas e a construção histórica do mesmo, precisam ser relidas sob um novo olhar.

Sabemos que mesmo que não se possa voltar no tempo, no que já foi dito, nos documentos que estão disponíveis é possível identificar novas maneiras de representações e sujeitos, e deles pode-se apreender algo novo, aquilo que ainda não foi visto, aquilo que ainda não foi dito ou escrito (Dutra, 2017). Ou seja, nesse processo analítico é preciso problematizar essas verdades que se cristalizaram ao longo da História, cujos relatos foram impetrados por aqueles que tinham o poder de enunciar.

Observa-se que os documentos registrados em revistas, jornais, cartas e outros meios foram todos elaborados por homens brancos, que, ao entrarem em contato com os povos originários, registraram apenas o que conseguiam compreender sobre uma cultura que era intrinsecamente diferente da sua. O europeu possuía uma constituição familiar e hábitos de higiene e alimentação distintos dos povos originários da região. O fato dos registros sobre os povos originários terem sido feito a partir da perspectiva do colonizador europeu ou do “homem branco” distorce e silencia as vozes e perspectivas dos próprios povos originários. Esse silenciamento do outro pode ser entendido como uma manifestação de relações de poder que estruturam o campo discursivo.

Coracini, apoiada em Lacan (1955), explora a distinção entre o “outro” com letra minúscula e o “Outro” com letra maiúscula, partindo de uma perspectiva discursiva e psicanalítica. O “outro” refere-se ao interlocutor concreto com quem o sujeito dialoga, enquanto o “Outro” é uma instância simbólica, ligada ao campo do discurso e da linguagem, que regula as normas sociais, culturais e linguísticas, impondo sentidos ao sujeito, influenciando sua posição no discurso e moldando sua identidade. O sujeito é sempre constituído em relação ao “Outro”, ou seja, àquilo que representa as normas e regras que o antecedem e o ultrapassam. O “outro” no diálogo, por sua vez, é a figura com quem o sujeito negocia significados, mas essa interação está sempre mediada pelo “Outro” simbólico, que define as possibilidades de sentido e de subjetivação. Esse sujeito representa alguém que tenha autoridade, - inconsciente. Vale dizer que essas representações estão presentes no discurso em pauta: há dois sujeitos, o subalterno e o autoritário.

Os Ofaié têm um histórico de vida marcado pelo sujeito autoritário, violento, abusador, e os indígenas são vistos como subalternos, mão de obra barata. Esse sujeito autoritário levou os Ofaié forçosamente a se deslocarem de seu território por várias vezes, isso

aconteceu especialmente com a expansão das fazendas e a construção de ferrovias. Mesmo assim, podemos destacar o indígena em algumas situações que o representa como o Outro maiúsculo, quando o vemos dono da situação, dominando o espaço em que vive, levando os estrangeiros em suas canoas para conhecer as regiões ribeirinhas, contando suas histórias, fazendo o reconhecimento do sujeito outro, questão que será abordada a seguir. Partindo da ideia de que o homem tem sua compreensão dialética voltada para sua relação social, é possível apontar que a identidade pode ser compreendida como constituição do sujeito.

Baseando-se nos pressupostos da psicanálise lacaniana e da teoria discursiva, entende-se que o "outro" constitui tanto o discurso quanto os indivíduos. Isso implica que as representações feitas pelo estrangeiro sobre os indivíduos e as representações que os indivíduos fazem do estrangeiro influenciam de maneira constitutiva os sentimentos de identidade subjetiva, social e nacional.

Na abordagem lacaniana, o sujeito é considerado instável por ser efeito entre significados, ele descreve o sujeito como dividido entre o eu consciente e o inconsciente, numa linguagem que é atravessada pelo outro, causando equívoco, das quais o sentido escapa, tanto para quem fala como para quem ouve. Daí a concepção de impossibilidade da completude de se poder ter acesso à verdade absoluta, à perfeição. Lacan entende que um sujeito se identifica (com o outro) com um traço do outro.

Falar sobre si não garante a subjetividade, tampouco falar do outro possibilita qualquer objetividade; afinal, qualquer discurso, de algum modo, é construção de “uma história, uma narrativa, uma ficção que se torna, pela discursividade, uma verdade, melhor dizendo, uma realidade” (Coracini, 2007, p. 117). Esse discurso permite compreender que o sujeito é descentrado e condicionado, o que leva à articulação dos modos de subjetivação para esclarecer melhor as bases da pesquisa.

2.2.3 Sujeito e Processos de Subjetivação

Os chamados “processos de subjetivação” referem-se ao modo como o próprio homem se compreende como sujeito legítimo de determinado tipo de conhecimento, ou melhor, como o sujeito percebe a si mesmo na relação sujeito-objeto. Os processos de objetivação, por sua vez, dizem respeito ao modo como o sujeito pôde se tornar um objeto para o conhecimento. A objetivação e a subjetivação são, portanto, processos complementares que se relacionam por meio do que Foucault resolveu chamar de jogos de verdade. Sobre isso ele argumenta:

Uma história que não seria aquela do que poderia haver de verdadeiro nos conhecimentos, mas uma análise dos “jogos de verdade” dos jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como homem se dá seu ser próprio a pensar quando se percebe como louco, quando se olha como doente, quando reflete sobre si como ser vivo, ser falante e ser trabalhador, quando ele se julga e se pune enquanto criminoso? Através de que jogos de verdade o ser se reconheceu como homem de desejo? (Foucault, 1995, p. 113).

Nessa abordagem, ao analisar os modos de subjetivação dos Ofaié, é possível questionar se eles participaram do jogo da verdade imposto pelos colonizadores, se tinham a possibilidade de se render a eles e, caso isso fosse viável, quem legitimaria essas ações e garantiria essas verdades.

Nesse contexto, a tarefa do analista de discurso é compreender a relação entre o real da língua e o real da história. Para isso, é pertinente considerar a contribuição da análise do discurso que aborda essa interconexão entre língua e história:

Para que a língua signifique há, pois, necessidade da história. Isto nos leva a pensar o sentido como uma relação determinada do sujeito com a história. É o gesto de interpretação (E. Orlandi, 1995) que realiza essa relação do sujeito com a língua. Esta é a marca da subjetivação e, ao mesmo tempo, o traço da relação da língua com a exterioridade (Orlandi, 1996, p. 28).

A temática aqui desenvolvida integra o aporte teórico desta pesquisa, contribuindo para a interpretação que será atribuída ao escritor e leitor, permitindo a compreensão das formas de silêncio e resistência presentes na história dos Ofaié. Nessa caminhada de longas datas, registradas em jornais, cartas e outros documentos, registros que fazem parte desse trabalho, tem-se como meta contribuir e identificar os diferentes sujeitos, no que tange ao estudo do discurso do sujeito indígena e como essas representações surgem ao longo dos recortes discursivos. Diante dessa temática, é apresentada uma entrevista denominada “Sujeito e Poder” em que Michel Foucault nos esclarece:

Eu gostaria de dizer, antes de mais nada, qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos vinte anos. Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise. Meu objetivo ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornam-se sujeitos (Foucault, 1995, p.231).

Foucault (1995), por meio da História, busca identificar como são compostas as maneiras de existir dos sujeitos, resgatando desde os gregos em suas práticas do “cuidado de si”, que passa pela descrição e análise da sociedade disciplinar, atentando para a emergência histórica do Estado e de suas intervenções biopolítica sobre o corpo do indivíduo e da população. Seu objetivo é compreender como os modos de subjetivação são constituídos e

disseminados. E é na obra “História da Sexualidade III: O Cuidado de si”, que Foucault explica com mais detalhes esse tema, a saber:

[...] uma arte da existência que gravita em torno da questão de si mesmo, de sua própria dependência e independência, de sua forma universal e do vínculo que se pode e deve estabelecer com os outros, dos procedimentos pelos quais se exerce seu controle sobre si próprio e da maneira pela qual se pode estabelecer a plena soberania sobre si (Foucault, 1995, p. 234).

O sujeito é, assim, fruto de múltiplas identificações – imaginárias e/ou simbólicas – com traços do outro que, como fios que se tecem e se entrecruzam para formar outros fios, vão se entrelaçando e construindo a rede complexa e híbrida do inconsciente e, portanto, da subjetividade. Rede essa que resulta da falta constitutiva do sujeito que, em vão, deseja preenchê-la, supri-la ao longo da vida, supri-la com o outro, objeto do seu desejo. Mas como o seu desejo é preencher a sua falta e o desejo do outro é também preencher a sua falta, o que o sujeito deseja é o desejo do outro, ou seja, que o outro o deseje. Só podemos, pois, falar de identidade como tendo sua existência no imaginário do sujeito que se constrói nos e pelos discursos imbricados.

A partir da concepção de que a subjetividade é uma dimensão do sujeito, podemos dizer que este se constrói através de suas relações singulares e coletivas, construindo e solidificando suas vivências afetivas e reflexivas. Assim, no processo de subjetividade dos Ofaié, identificamos que, ao se deslocarem para outros lugares, vivendo com outras etnias, outros povos, sempre retornavam para seu lugar de origem dando voz ao seu povo.

A constituição do sujeito, ainda em Foucault (1995), mostra um sujeito ativo e um sujeito passivo, em que o primeiro é constituído a partir de imposições que lhe são exteriores, compreendido como um produto das relações do poder e do saber e o outro é constituído a partir das relações intersubjetivas, em que há espaço para a criação de um sujeito autônomo. Ele entende que mesmo sendo assujeitado, os indivíduos têm várias possibilidades para suas atitudes e comportamentos. Para Foucault (2004) o poder sendo uma relação de forças, só pode exercer sobre algo que é livre, senão não teria sentido procurar exercer esse poder, pois para exercer o poder tem que ter alguém que seja possível ser submisso a ele.

Contudo, nos últimos estudos de Foucault (1995), ocorre um deslocamento, onde ele deixa de falar de técnicas de individualização ou de sujeição, mas de um indivíduo autônomo. O sujeito deixa de ser pensado por meio da prática coercitiva, e passa a ser visto a partir da prática de autoformação do sujeito, que busca a subjetividades: o indivíduo tem a liberdade de escolher o que faz, expor o que sente, escolher como se portar. É uma maneira ativa de o

indivíduo constituir a parte mais secreta de sua subjetividade, compreendendo por meio dela “a maneira pela qual o sujeito faz a experiência de si mesmo em um jogo de verdade, no qual ele se relaciona consigo mesmo” (Foucault, 1995, p. 236).

De forma geral, Foucault (2004) apresenta em suas obras três formas de sujeito: o primeiro que está relacionado às ciências humanas; o segundo está atrelado às relações de poder e, por último, o sujeito livre que se torna dono de si, de suas atitudes. O autor citado trabalha com as microrrelações de poder que atravessam todas as esferas sociais e que se caracterizam pela possibilidade de resistência, além da noção de formação discursiva: a formação de discurso sempre em movimento, constituída ao mesmo tempo por regularidades (o que se repete), que permitem identificar um discurso, e pela dispersão, constitutivamente heterogênea. A microrrelação de poder acontece por meio da formação discursiva, que se utilizando do discurso outro e de suas subjetividades constituem a memória cultural e memória social.

No campo judicial, há também o reconhecimento do sujeito indígena através de decisões do Supremo Tribunal Federal (STF) que têm reconhecido seus direitos territoriais e culturais. Existem também outros instrumentos legais, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)¹², que estabelece direitos específicos e garantias aos povos indígenas, e o Estatuto do Índio, que estabelece o conjunto de direitos e proteções aos povos indígenas. Apesar desses avanços, os povos indígenas ainda enfrentam grandes desafios e violações de direitos no Brasil, como a invasão de suas terras, a violência, a falta de acesso a serviços básicos, entre outros problemas. Portanto, o reconhecimento e a garantia dos direitos dos povos indígenas no país ainda são processos em construção.

Ao longo dos séculos, as narrativas indígenas foram predominantemente apagadas e suprimidas, deixando espaço para a interpretação e relato dos colonizadores brancos. A colonização e a chegada dos europeus nas Américas resultaram em um choque cultural e uma mudança drástica na vida dos povos indígenas. A violência, a exploração e o genocídio levaram a uma perspectiva distorcida e unilateral de sua história. Os relatos escritos pelos colonizadores frequentemente retratam os indígenas como selvagens, inferiores e até mesmo sub-humanos.

Os brancos moldaram a narrativa indígena de acordo com suas próprias crenças, valores e interesses. Muitas vezes, esses relatos minimizaram a importância das culturas indígenas, suas sociedades complexas, seu conhecimento tradicional e sua conexão com a

¹² Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiasDetalhe.asp>. Acesso em: 23 ago. 2023.

terra. Tais perspectivas perpetuaram estereótipos prejudiciais e contribuíram para a marginalização contínua dos povos indígenas. No entanto, nos últimos anos, houve um reconhecimento crescente da importância de dar voz aos próprios indígenas na contagem de sua história. Movimentos de resgate cultural, empoderamento e autodeterminação têm visto os indígenas assumirem o papel de narradores de sua própria história. Eles têm usado a oralidade, a arte, a literatura e outros meios para compartilhar suas perspectivas e reafirmar sua identidade.

É fundamental que a história dos indígenas seja contada por eles mesmos, pois ninguém pode representar e transmitir suas experiências e realidades de maneira mais autêntica. Aprendendo com os indígenas e valorizando seus conhecimentos tradicionais, podemos obter uma compreensão mais ampla e completa da história e da diversidade cultural das Américas (Geertz, 1998). Segundo o estudioso dos povos originários do Brasil Paul Little (2002)¹³, há vários perigos em retratar a história indígena de forma única ou estereotipada. Esses perigos incluem a redução e simplificação da complexidade que ao retratar a história indígena como uma única narrativa, ou seja, pela perspectiva do homem branco, corremos o risco de ignorar a diversidade e a riqueza cultural das várias comunidades indígenas. Cada grupo possui especificidades únicas em termos de língua, tradições, costumes e modos de vida, e é importante reconhecer e respeitar essa diversidade. Outro ponto é o silenciamento da história indígena, que frequentemente foi marginalizada ou apagada por narrativas coloniais dominantes. Ao propagar uma única versão da história indígena, perpetua-se o silenciamento dessas comunidades e de suas experiências históricas singulares.

Preconceito e discriminação também são consequências da história única, pois a representação única da história indígena pode levar a estereótipos simplistas. Isso ocorre porque a história indígena é frequentemente reduzida a imagens estereotipadas, como povos primitivos ou selvagens, e o apagamento da sua contribuição significativa para a arte, ciência, música, agricultura, política e outros campos (Oliveira Filho, 1998).

Segundo Oliveira Filho (1998), as desconexões da realidade atual são consequências que o sujeito indígena sofre com a sua história retratada pelo dominador. Uma vez que, ao

¹³ Paul Elliott Little foi professor associado no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UNB) até 2010. Foi coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB entre 2005-2007. É Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível 2. É doutor em Antropologia pela UnB (1996) e doutor em Ciências Sociais pela Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais/Brasil (1996). Possui graduação em Antropologia - Kalamazoo College (1975), mestrado em Educação - Black Hills State College (1983). A partir de 2008, colabora com a Iniciativa Andes-Amazônia da Fundação Moore.

Fonte: <https://www.escavador.com/sobre/371022/paul-elliott-little>. Acesso em: 24 abr. 2023.

retratar a história indígena de forma única, corremos o risco de desconectar a realidade indígena atual dos desafios históricos e contemporâneos que as comunidades enfrentam. Isso pode levar à negação dos problemas enfrentados pelas comunidades indígenas, como a perda de territórios, violência, discriminação e exclusão social, a falta de compreensão e empatia, o não reconhecimento ou compreensão adequadamente da diversidade e riqueza da história indígena. Nessa direção, não conseguimos nos conectar emocionalmente com as questões e desafios enfrentados pelas comunidades indígenas. Isso limita nossa capacidade de desenvolver empatia, solidariedade e ações concretas para apoiar a luta por direitos indígenas. Portanto, é essencial reconhecer a importância de evitar a história única e trabalhar para promover narrativas mais diversificadas e inclusivas que reflitam a riqueza e a complexidade da história indígena.

A seguir, será apresentada a explicação sobre memória cultural e memória social, destacando sua contribuição para a compreensão deste trabalho sob a perspectiva discursiva.

2.2.4 Memória Cultural e Memória Social

Segundo Foucault (2005), o campo de estudo da memória é um vasto campo de investigação, nas mais diversas perspectivas teóricas. A partir de suas discussões de 1969, na *“Arqueologia do saber”*, o filósofo já se deparava com a preocupação sobre o que nos torna sujeitos do conhecimento e da modernidade, além sobre a questão: o que há na arqueologia em relação à memória? Tendo os pressupostos da arqueologia como fontes teóricas e metodológicas, Foucault nos leva a investigar e compreender, por meio da singularidade dos discursos, que não existem verdades gerais e definitivas. Nas constituições dos saberes ao longo da História, a memória é compreendida de maneira atualizada, passando por determinados momentos, de acordo com o pensamento de cada época.

A ideia é que por meio do encadeamento entre a memória e o Direito pode-se mostrar o que ficou apreendido e aceito pela sociedade nos termos jurídicos aceitáveis. Esses aceites sociais, na validação dos direitos, deixaram resquícios que, de alguma forma, se mantêm, mesmo após terem sido revogados pelo discurso oficial legal.

Dessa forma o Direito se torna fonte e campo de memória, a partir do enunciado que Foucault (2005) delineia como “um acontecimento que nem a língua nem o sentido podem esgotar inteiramente”. De um lado, “o enunciado está ligado a um gesto de escrita ou à articulação de uma palavra, mas, por outro lado, abre para si uma existência remanescente no campo de uma memória” (Foucault, 2005, p. 32).

Esse termo memória consta nos enunciados descritos por Dutra (2017), no livro “O território OFAIÉ: pelos caminhos da história”, a partir da memória de seus ancestrais e por meio da oralidade, produzindo a escrita e assim a emergência de suas memórias, que são aqueles resquícios a que se refere Foucault, aqueles que ficaram socialmente fixados ou que se repetiram.

Um dos principais temas da Análise do Discurso é a Memória Discursiva e essa é de ordem social, ideológica. Nessa linha de pensamento, Pêcheux (1999) contribui ao conceber a memória discursiva como uma interseção entre a memória mítica, a memória social, inscrita em práticas, e a memória do historiador. Em outras palavras, a memória discursiva corresponde aos sentidos cristalizados no meio social, cujas marcas refletem um real histórico materializado na língua.

A memória discursiva não é de ordem individual, mas coletiva, ela é responsável pelos dizeres em uma formação discursiva. Como mencionado anteriormente, enquanto sujeitos sociais, recorremos a aspectos históricos, sociais e ideológicos, mesmo que de forma inconsciente. Esse conceito de memória, presente na “Arqueologia do Saber”, é revisitado por Courtine (1981) que entende que toda produção de discurso produz movimentos que se mesclam aos anteriores, pois tem um domínio que se associa a outras formulações. Courtine (1981, p. 53) esclarece que a “a noção de memória discursiva diz respeito à existência histórica dos enunciados no seio de práticas discursivas, reguladas pelos aparelhos ideológicos”.

Na Análise do Discurso, a memória surgiu como possibilidades ao permitir que haja relação entre temas e princípios diferentes que possam entrecruzar os sentidos da memória mítica e social inscrita em práticas. Diante disso, a memória discursiva é compreendida como aquilo que, diante de um texto, emerge como acontecimentos a serem lidos, reconstituindo o que não é explicitamente dito, mas que se torna perceptível.

Para Courtine (1981), o termo “memória discursiva” nomeia algo diferente de qualquer memorização psicológica, os quais (psico)linguistas se utilizam para explicar os processos cognitivos implicados na memória textual. Assim, memória discursiva diz respeito à existência histórica por meio de práticas discursivas, que diz respeito à existência histórica do enunciator. Sendo assim, a memória discursiva não se liga aos aspectos de natureza cognitiva, mas ao domínio de ordem social, em que os enunciados ao serem repetidos várias vezes, constroem a memória discursiva.

As repetições do discurso são responsáveis pela construção da memória discursiva, que não se resume à lembrança de uma determinada situação, mas pertence à ordem

ideológica. Dessa forma, a memória discursiva fundamenta discursos e, por meio de suas retomadas, é possível fixá-la em determinadas situações. Em certas situações a memória remete ao que pode ou não ser dito, e em função disso certos sentidos são “apagados” e outros que não podem ser usados, passam a serem usados.

Nas palavras de Courtine (1981, p. 53), por meio do domínio do discurso político, a memória discursiva nos leva a questionar: “do que nos lembramos, e como nos lembramos, na luta ideológica, do que convém dizer e do que não convém, a partir de uma posição numa conjuntura dada na redação de um panfleto, de uma moção, de uma tomada de posição?” É por meio da memória discursiva que podemos refletir sobre o que é relevante dizer em um determinado momento, considerar as circunstâncias, verificar se realmente é isso o que queremos dizer sobre alguém ou alguma coisa.

Ainda em Courtine (1981, p. 53), “a noção de memória discursiva diz respeito à existência histórica no seio de práticas discursivas”, e os dizeres que falamos ou ouvimos só têm sentido, porque eles já tinham sentido antes, em outra enunciação. A noção de territorialidade será o próximo assunto a ser tratado, afinal territorialidade para os povos indígenas é muito mais significativo do que propriamente a palavra terra.

2.2.5 Territorialidade

Discutir a territorialidade é de suma importância neste trabalho, pois esse tema é central para o contexto do livro. Ele nos permite compreender a perspectiva indígena sobre o território como um espaço onde o povo originário se confronta com o homem branco, buscando preservar sua herança cultural e social.

Em Santos (1999), a ideia de território é algo complexo e sobre ele pesa uma representação coletiva, uma ordem primária de um espaço que transcende a mera geografia. A transformação da categoria espaço em território é considerada um fenômeno que se dá pela junção da materialidade entre cultura e natureza.

Para os indígenas, o território está associado à vivência de um povo, à sua construção cultural e à relação entre uma sociedade específica e sua base territorial. Alguns trabalhos acadêmicos mostram um desconhecimento do homem sobre o que seja território. Análises desse tipo identificam concepções de território e de limites extremamente variáveis.

O território indígena é um dos lugares mais conservados em se tratando do meio ambiente, devido aos modos tradicionais de vida desse povo. Daí a relevância em fortalecer o protagonismo dos povos indígenas e as suas tradições. Para isso, é necessário que eles tenham

condições estruturais para promover a gestão, dando continuidade ao uso sustentável e à proteção de seu território.

A Fundação Nacional do Índio (FUNAI) é um dos órgãos responsáveis pela criação de Política Nacional na Gestão Ambiental e Territorial em Terras Indígenas (PNGATI). Essa política é um avanço no favorecimento de discussões em grupos para a criação de políticas públicas que negociem a posse de terras aos indígenas assim como condições dignas de trabalho e sobrevivência. Ultimamente uma das questões mais debatidas sobre os povos indígenas ainda é a questão acerca da terra, que Foucault explora e sugere que a história e o conhecimento estão sempre em processo de “escavação” dessas camadas, revelando como diferentes formas de pensar e de entender o mundo surgem e se transformam e o discurso são formados por essas camadas históricas. Cabe dizer que é na Amazônia que se encontra a maior parte de terras indígenas, nos locais mais povoados. Especialmente na região do litoral, os indígenas ainda lutam para reconquistar seu território, que foi praticamente todo tomado pelos homens brancos, tornando difícil e inviável sua sobrevivência.

Diante disso, é importante entender a noção de território, qual o seu significado para os povos indígenas, e o que vêm a ser “terras de índio”. Para os povos indígenas, a terra representa:

[...] muito mais do que um simples meio de subsistência. Ela [a terra] representa o suporte da vida social e está diretamente ligada ao sistema de crenças e conhecimento. Não é apenas um recurso natural, é muito mais que isso é um recurso sociocultural (Fundação Nacional dos Povos Indígenas, s.d., online)¹⁴.

Para os povos indígenas, a terra não é apenas um bem material ou de produção, mas é o seu território, que oferece as condições de vida para ele: é nesse ambiente que se desenvolvem todas as formas de vida. Portanto, para os indígenas, território é um conjunto que inclui todos os recursos e garantias que possibilitam condições que dão sentido à vida individual e coletiva. Esse conjunto inclui os seres, os espíritos, bens, valores, conhecimentos e as tradições.

A terra continua sendo um fator de resistência dos povos indígenas. É a terra que mantém a união entre as aldeias, os povos e as organizações indígenas, que juntos articulam e se mobilizam em torno de uma causa, que é a defesa de seus territórios (Luciano, 2006, p. 10).

¹⁴ Disponível em: <http://www.funai.gov.br/indios>. Acesso em: 13 de fevereiro de 2024.

O território indígena “[...] é sempre a referência à ancestralidade e a toda a formação cósmica do universo e da humanidade. É nele que se encontram presentes e atuantes os heróis indígenas, vivos ou mortos” (Luciano, 2006, p. 101).

Dessa forma, o conceito de terra é visto como o espaço geográfico que compõe o território, entendido como espaço do cosmos, mais abrangente e completo. Para os povos indígenas o território compreende:

[...] a própria natureza dos seres naturais e sobrenaturais, onde o rio, não é simplesmente o rio, mas inclui todos os seres espíritos e deuses que nele habitam. No território uma montanha, não é somente uma montanha ela tem significado e importância cosmológica sagrada. Terra e território para os índios não significam apenas o espaço físico e geográfico, mas sim toda a simbologia cosmológica que carrega como espaço primordial do mundo humano e do mundo dos deuses que povoam a natureza (Luciano, 2006, p. 101-102).

Isso revela que entre a terra e os povos indígenas existe uma forte ligação que vai muito além do espaço que é utilizado para sua subsistência: o sentido de territorialidade abrange o lugar onde vivem e viveram seus antepassados e o sentido dos laços que perduram com seus antepassados, por meio das manifestações culturais e das tradições, das relações familiares e sociais.

É preciso compreender que territorialidade para os povos indígenas não tem o mesmo significado que tem para o Estado ou para os homens brancos, pelo fato de que território faz parte de sua subsistência. Então, é através desse espaço sócio-natural que mantém o desenvolvimento de seu povo, pois precisam de espaço que seja suficiente para caçar, pescar e desenvolver seus rituais sagrados, praticados em ambientes adequados.

Enquanto o Estado entende a terra como patrimônio (que atribui ao indígena apenas o direito como já mencionado), para os indígenas é o seu local originário, de onde tiram os alimentos para seu uso e fruto, cientes da conservação e preservação desse espaço para sua sobrevivência. Já o homem branco tem a terra como sua casa de moradia, sua subsistência vem através do trabalho que pode ser no comércio, em escritórios, em bancos e tantos outros locais que estão nos interiores das construções. São visões de mundo bem diferentes, a partir de ideologias que carregam interpretações diversas.

2.2.6 Ideologia

Conforme afirma Orlandi (2008), a ideologia é a interpretação do sentido em uma direção. Assim, na interpretação de Brandão (1997, p. 26):

Toda ideologia tem por função constituir indivíduos concretos em sujeitos. Nesse processo de constituição, a interpelação e o (re) conhecimento exercem papel importante no funcionamento de toda ideologia. É através desses mecanismos que a ideologia, funcionando nos rituais materiais da vida cotidiana, opera a transformação dos indivíduos em sujeitos.

Diante desse enunciado, entende-se o sujeito ideológico como um sujeito concreto, cuja identidade é formada por um conjunto de ações, memórias e práticas culturais, como danças, rituais religiosos e cerimônias de casamento. Esses elementos tornam o sujeito real ao projetar sua ideologia e são reconhecidos como uma etnia, um povo em constante reconstrução, em busca de novos ideais.

A ideologia é um conjunto de representações dominantes em uma determinada classe dentro da sociedade. Como existem várias classes sociais, há também diversas ideologias em confronto na sociedade.

A ideologia é, também, uma visão de mundo de uma determinada classe, a maneira como ela representa a ordem social. Dessa forma, a linguagem é determinada em “última instância” pela ideologia, pois não há uma relação direta entre as representações e a língua. Para nós, na perspectiva discursiva, essa determinação denomina “formação ideológica”, ou “condição de produção do discurso” em que mostramos que os processos discursivos estão na fonte de produção de sentidos, sendo a língua o lugar onde se realizam os “efeitos de sentido”.

Os valores ideológicos de uma formação social estão representados no discurso por uma série de formações imaginárias que designam o lugar que os enunciadore se atribuem mutuamente. As formações ideológicas comportam uma ou mais formações discursivas, isto é, o que pode e deve ser dito a partir de uma dada posição em uma dada conjuntura. Nessa visada foucaultiana, as palavras mudam de sentido ao passar de uma formação discursiva para outra e não podem ser apreendidas senão em função das condições de produção, das instituições que as implicam e das regras constitutivas do discurso.

Após a explicação dos elementos fundamentais para a pesquisa, apresenta-se a seguir a perspectiva de Michel Foucault sobre as relações de poder intrínsecas aos discursos.

2.3 FORMAÇÃO DISCURSIVA, RELAÇÕES DE PODER E ORDEM DO DISCURSO: PENSAR EM MICHEL FOUCAULT

O discurso, no pensamento de Foucault, surge como objeto de estudo, com o filósofo buscando compreender o que torna possível determinado discurso e o que faz com que um seja aceito como verdadeiro, em detrimento de outro. Foucault não se interessa pelo discurso

como mera expressão de uma ideia ou linguagem, mas sim pelas suas condições de possibilidade, conhecidas como "formações discursivas".

Foucault apresenta dois métodos discursivos a saber: arqueologia e a genealogia. Para ele essas duas formas contribuem para: “Enquanto a arqueologia é o método próprio à análise da discursividade local, a genealogia é a tática que, a partir da discursividade local assim descrita, ativa os saberes libertos da sujeição que emergem desta discursividade” (Foucault, 2005, p. 172).

Diante disso, o método arqueológico através da descrição do discurso apresenta-se como denúncia de regras, as condições de seu aparecimento, enquanto que o método genealógico se coloca como forma de resistência, contra os discursos legitimados. Enquanto a arqueologia se preocupa em descrever as condições e regras que organizam o saber em uma determinada época, a genealogia vai além, mostrando como essas condições estão intrinsecamente ligadas a relações de poder e a processos de dominação.

Foucault começa a esboçar sobre a análise do discurso a partir da obra “As palavras e as coisas” (1966), se propõe a analisar os saberes que se denominou *epistémê*, que é na realidade o aparecimento de uma ordem em um determinado momento histórico, onde os saberes que surgem e são enunciados por meio dos discursos, são apreendidos como verdadeiros devido sua influência. Nesse momento seu interesse não era exatamente a análise do discurso como fim, mas sim compreender as transformações nas estruturas epistêmicas que organizam o conhecimento em diferentes períodos históricos.

Dito isso, observa-se os fatos descritos por Dutra (2017), retratando as situações vividas pelos fazendeiros, quando dão ordens aos seus funcionários para matar aqueles que, segundo eles, são “invasores”, os indígenas, compreende-se que aí apresenta uma situação discursiva que marca o poder da influência, em obedecer, por considerar o patrão uma autoridade.

Na investigação arqueológica Foucault constata que os saberes são constituídos por uma *epistémê*, que varia de acordo com a época, quer dizer que em cada época é possível o surgimento de novos saberes.

Entendemos a partir desse enunciado, que os saberes que foram ditos no século passado não tenham os mesmos sentidos ao serem ditos hoje. “Numa cultura e num dado momento, nunca há mais que uma *epistémê*, que define as condições de possibilidade de todo saber” (Foucault, 2005, p. 230).

Assim, *epistémê* ficou definida entre duas épocas: a clássica (séc. XVII até a segunda metade do séc. XVIII) e a época moderna (fim do séc. XVIII até os dias atuais). Ou seja, a

compreensão da linguagem como compreensão da natureza, do mundo social e natural, para a ideia de que o humano é limitado e que a linguagem que utiliza para compreender o mundo surge a partir de todo um contexto.

Assim, Foucault (2005) em seu método, entende que a análise do discurso:

Só pode se referir a *performances* verbais realizadas, já que as analisa no nível de sua existência: descrição das coisas ditas, precisamente porque foram ditas. A análise enunciativa é, pois, uma análise histórica, mas que se mantém fora de qualquer interpretação às coisas ditas, não pergunta o que escondem, o que nelas estava dito e o não-dito que involuntariamente recobrem, a abundância de pensamentos, imagens ou fantasmas que as habitam; mas, ao contrário, de que modo existem, o que significa para elas o fato de se terem manifestado, de terem deixado rastros e, talvez, de permanecerem para uma reutilização eventual; o que é para eles o fato de terem aparecido – e nenhuma outra em seu lugar (Foucault, 2005, p. 124).

Nesse sentido, Foucault (1969-2005) especifica o método com a obra “A arqueologia do saber”, no qual traz o método arqueológico. A preocupação do autor não se concentra no discurso em si, mas em suas condições de possibilidade, que ele denomina como “condições da formação discursiva”, no contexto das relações de poder e da ordem do discurso. Para Foucault (1996), o poder está por toda parte e este provoca ações no campo do Direito e outras vezes na verdade. Ele explica isso como relação flutuante, pelo fato de não estar nas pessoas e nem em instituições; para ele o poder reprime, mas também produz efeitos de saber e verdade.

Trata-se [...] de captar o poder em suas extremidades, em suas últimas ramificações [...] captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que ultrapassando as regras de direito que o organizam e o delimitam [...]. Em outras palavras, captar o poder, na extremidade cada vez menos jurídica de seu exercício (Foucault, 1979, p. 182).

Para melhor entender as relações de poder no pensamento de Michel Foucault, faz-se necessário conhecer a etimologia da palavra poder, que vem do latim vulgar *potere*, substituindo ao latim clássico *posse*, que vem a ser a contração de *potis esse*, “ser capaz”, “autoridade”. Sendo assim, a etimologia da palavra poder mostra uma palavra ou ação que exprime força, controle, persuasão, etc. Esse poder é a capacidade de mobilizar forças, isso na esfera do poder social, que é o que nos interessa na execução deste trabalho.

A palavra poder está associada ao centro, ao meio da autoridade: “É poder social a capacidade que um pai tem para dar ordens a seus filhos com a capacidade de um governo de dar ordens aos cidadãos (Bobbio, 2000, p. 933). Assim, observamos no livro “O território OFAIÉ: pelos caminhos da história” esse exercício de poder usado deliberadamente, uma delas é a que está ligada diretamente ao órgão governamental, o SPI, citado por Nimuendajú (1914) como o órgão que não conseguiu cumprir sua função que era a de proteção aos povos

indígenas no Brasil. Nimuendau foi um etnólogo e antropólogo alemão que se naturalizou brasileiro. Ele é amplamente conhecido por seus extensos estudos sobre os povos indígenas do Brasil, particularmente os Guarani e outras etnias da Amazônia e do Cerrado. Em 1903, ele chegou ao Brasil e, em 1914, adotou o sobrenome “Nimuendajú”, que significa “aquele que criou sua morada”, em tupi-guarani, após ser adotado pelos Guarani.

Nimuendajú dedicou sua vida à pesquisa etnográfica, documentando línguas, culturas e mitologias indígenas, produzindo importantes estudos que influenciam a antropologia até hoje.

Mas é na obra “Microfísica do poder”, que Foucault (1979) estabelece com ênfase a relação entre o discurso e o poder e, ainda, afirma que ninguém tem o controle do poder, pois existindo o poder ele se exercerá.

Quero dizer que em uma sociedade como a nossa, mas no fundo em qualquer sociedade, existem relações de poder múltiplas que atravessam, caracterizam e constituem o corpo social e que estas relações de poder não podem se dissociar, se estabelecer nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação e um funcionamento do discurso. Não há possibilidades de exercício do poder sem uma certa economia dos discursos de verdade que funcione dentro e a partir desta dupla exigência (Foucault, 1979, p. 179-180).

Compreende-se, a partir disso, que não há poder sem saber, pois todo discurso expressa um saber. Através do método genealógico, o filósofo apresenta uma história das condições políticas que possibilitam o discurso. Nesse sentido, “O exercício do poder cria perpetuamente saber e, inversamente, o saber acarreta efeitos de poder. [...] Não é possível que o poder se exerça sem saber, não é possível que o saber não engendre poder” (Foucault, 1979, p. 142).

A relação entre discurso e poder é acima de tudo uma relação produtiva, pois à medida que o poder se manifesta pelo discurso, esse poder, por sua vez, produz mais poder. Embora ele acredite que existe algo de silencioso no discurso e que precisa ser determinado.

Não se deve fazer divisão binária entre o que se diz e o que não se diz, é o preciso tentar determinar as diferentes maneiras de não dizer, como são distribuídos os que podem e os que não podem falar, que tipo de discurso é autorizado ou que forma de discricção é exigida a uns e outros. Não existe um só, mas muitos silêncios e são parte integrante das estratégias que apoiam e atravessam os discursos (FOUCAULT, 1995, p. 30).

Agora não se trata mais de investigar o discurso como fonte de sentido e significado, mas de determinar o silêncio de um discurso como manifestação de poderes, procurando mostrar forças que atuam sobre os discursos que legitimam verdades que nele se manifestam.

Após apresentar as contribuições pertinentes de Michel Foucault sobre as questões imprescindíveis para a análise dos discursos, passa-se à discussão necessária sobre a epistemologia da crítica *fronteiriza* vinculada às relações de poder que vai contribuir para a compreensão dos sentidos que estão embricados nos discursos em questão.

2.4 EPISTEMOLOGIA DA CRÍTICA *FRONTEIRIZA*, PARA UMA EXPERIÊNCIA DOS SENTIDOS

De acordo com Nolasco (2015), o discurso crítico de fronteira existe a partir de (um *lócus*) e se estabelece como método crítico, de forma que seja capaz de impedir a ordem discursiva contemporânea vigente no mundo, devido a uma prática de interferir e espalhar uma etnia. Dentro de uma abordagem crítica descolonial, Anzaldúa (2007) reconhece essa discussão a partir do discurso crítico fronteiriço.

Nolasco (2012) explora como os discursos moldam a percepção das fronteiras, destacando que essas não são meramente linhas geográficas, mas também construções sociais e culturais. Sua abordagem no “discurso fronteiriço” foca nas construções discursivas que definem e influenciam as fronteiras, tanto físicas quanto simbólicas, além das identidades associadas a elas. Este autor também analisa como as fronteiras são representadas e percebidas através de discursos políticos, midiáticos e culturais. Ele investiga como essas representações afetam a maneira como as pessoas entendem e vivenciam as fronteiras, bem como as identidades que se formam nesses espaços liminares.

Ele examina como as identidades são formadas, negociadas e transformadas nas regiões fronteiriças, onde a interação entre diferentes grupos culturais e linguísticos e étnicos é mais intensa. Nolasco também aborda as dinâmicas de inclusão e exclusão que ocorrem nas fronteiras, destacando como certos grupos podem ser marginalizados ou privilegiados em função das políticas e discursos fronteiriços. Nolasco considera as fronteiras como espaços de intercâmbio cultural e hibridismo, onde novas formas de cultura e identidade emergem da interação entre diferentes grupos.

Esses aspectos do discurso fronteiriço de Nolasco contribuem para uma compreensão mais profunda e complexa das fronteiras, indo além da visão tradicional e estática para incorporar as dimensões dinâmicas e multifacetadas dessas regiões.

Segundo Mignolo (2003), sobre o discurso crítico fronteiriço, afirma que é necessário privilegiar não apenas o *lócus* iniciativo como também o *lócus* geohistórico, tendo em vista que se trata especificamente da condição de fronteira, considerando as mudanças que ocorrem

pelo crescimento moderno. É preciso que haja novos modos de pensar, como o proposto do discurso crítico de fronteira que se deve produzir novas teorias e a partir delas fazer sua própria história e cultura. Entendemos, então, que para se fazer um estudo crítico fronteiriço, é necessário que se tenha conhecimento do *lócus* de enunciação fronteiriça. Nesse caso, o *lócus* fronteiriço se torna um espaço gerador de (saberes) conhecimentos (aprendizagem) e de um discurso crítico específico, ancorado em uma epistemologia da fronteira.

Hoje há uma plêiade de intelectuais fronteiriços que estão pensando nas margens, na periferia dos discursos, não por desconhecimento, mas pelo fato de que se apoiar apenas na tradição grega e latina clássicas não é possível retratar a língua nativa ou a complexidade de uma linguagem fronteiriça. Quando isso acontece é apenas uma teoria sobre o *corpus*, retratado de forma inerte, como se não fosse capaz de produzir seus próprios conhecimentos. Nota-se então a produção de um discurso sobre o outro, que o representa como um corpo que não tem saberes, nem vontades e nem poderes, mas um ser incapaz de produzir conhecimentos.

É a partir das margens que surge a ideia de rompimento, que derruba a prática de repetir conceitos estereotipados do discurso moderno e que se sustentam especificamente pela teorização pós-colonial. Nessa proposta de estudo, pretendemos pensar a partir da fronteira, ou seja, a ideia de fronteira sob a perspectiva de subalternidade, como retratado no livro “O território OFAIÉ: pelos caminhos da história” (Dutra, 2017) que traz a fronteira aqui em discussão, como fronteiras epistêmicas e territoriais (Mignolo, 2003). Hoje, novos pesquisadores pensam na dissolução da rigidez dessas fronteiras em busca de descolonizar o discurso teórico crítico, inovando a maneira de pensar e falar, que flui pelas periferias do mundo. A mudança do discurso periférico vem sofrendo alterações, os pesquisadores estão atentos, pensando a partir de uma epistemologia fronteiriça (Anzaldúa, 2007).

A partir desse olhar crítico, vemos as alterações ocorrerem e se sustentarem. Assim, é fundamental deixar de pensar como pensam aqueles que vivem do outro lado do Atlântico e olhar mais para o território, sua localidade, com suas verdades pontuais, no caso, o Brasil. E uma das formas de atravessar esse discurso de fronteira, voltados para o outro lado do atlântico, é privilegiar as histórias que fazem parte do nosso território, reproduzi-las, mostrando suas relações de poder vivenciadas entre os sujeitos dessas histórias fronteiriças, como é o caso dos Ofaié, que viviam e vivem até hoje nessa região. Entre idas e vindas esse povo originário tem uma história de vida sempre às margens do Rio Paraná, Rio Verde e outros que banham essa região.

O objetivo da teorização pós-colonial é trazer à tona a história desse povo, que foi reprimida, ofuscada, dentro de uma visão dita civilizadora ou, em outra versão, vista como pensamento teórico regado aos não-civilizados. O discurso de fronteira voltado para o outro lado do atlântico tem como foco narrativas que atravessam fronteiras históricas, culturais e geográficas, com ênfase em trocas entre o Ocidente e as culturas africanas e americanas, muitas vezes sob a lente de temas como colonização, diáspora, identidade e resistência. Não se trata de desmerecer o que já foi produzido como parte do discurso de fronteira, mas trata-se de repensar essas práticas, que persiste em achar que os grandes centros pensam por todos, não permitindo que sobressaia a voz do outro nesses discursos produzidos.

Nolasco (2003), com respaldo em Anzaldúa (2007), afirma que só vive papel de situação de descolonizante quem está atravessado por essas situações, isto é, faz-se necessário ter sensibilidade e conhecimentos biográficos e locais para se criar o *locus* discursivo. Ter sensibilidade oportuniza enxergar os sujeitos subalternos, possibilitando dar visibilidade ou inseri-los no seu *locus*, tirando-os da situação de marginalizados e conferindo-lhe o poder a que tem de direito.

Os pensadores modernos “do centro” não consideram as diferenças coloniais, dentro dessa proposta de estudo. Nos discursos analisados, diversos trechos evidenciam a subalternização do sujeito por meio de um discurso de invisibilidade, no qual ele é retratado sem nome e sem rosto. A presença indígena, por outro lado, é claramente citada, mas sempre de maneira inferiorizada, como sujeito intruso, andante. São poucos os registros sobre os indígenas, especialmente sobre as vozes dos Ofaié: não se sabe muito sobre essa etnia, os relatos sobre a convivência no dia a dia são poucos, pois os discursos existentes pouco têm a dizer (Dutra, 2017).

O fato é que essa escrita sobre os povos originários foi a escrita de si feita pelo outro, numa perspectiva discursiva que valida a história de que é um discurso colonial, isto é, forma de controle sobre os indígenas na sociedade (Guerra; Almeida, 2016). O que ocorreu, ao longo dos anos, foram dois movimentos, num lento e gradual, porém, não menos violento, processo de descaracterização dos povos indígenas que viviam nesse espaço. O curioso nessa história é que, praticamente, se tratava de indígenas sem rostos, sem paradeiro e sem escrita que pudessem documentá-los (Dutra, 2017).

Como expõe Mignolo (2003), é necessário ir além do *locus* de discurso e às teorias críticas das margens, é necessário considerar o *locus* geohistórico, seus sujeitos e suas respectivas histórias, suas ideias e vivências. O autor está querendo dizer, ao citar a geohistórica, que os discursos acadêmicos e disciplinares estão voltados para questões éticas e

políticas, reconhecendo que seu trabalho influencia práticas sociais, políticas e econômicas, e tem uma função crítica em desafiar narrativas dominantes e questionar estruturas de poder e injustiça no intuito de buscar soluções para os sujeitos em situação de opressão, procurando dar visibilidade para esses sujeitos. O discurso está atrelado à historicidade, são os sujeitos que constituem a sua identidade (Foucault, 1995).

O discurso aqui é entendido como um conjunto de enunciados, “[...] o fato de ele ser produzido por um sujeito em um lugar institucional, determinado por regras sócio-históricas que definem e possibilitam que ele seja enunciado” (Gregolin, 2004, p. 89). Essa junção de sujeito e lugar não podem ser dissociadas, é nesse entrelaçamento que o sujeito se realiza através do discurso.

O discurso não é obsoleto, está atrelado à historicidade (Haroche, 1992). Nessa linha de pensamento, o discurso, no percurso da história, pode ser analisado por meio de procedimentos de subjetivação, pensando os sujeitos de forma que os levam a constituir a ideia de identidade (Foucault, 1995). A identidade dos sujeitos é uma construção social, que está em movimento.

No artigo “Pelas mulheres indígenas”, de Guerra e Almeida (2016), explora-se questões ligadas à identidade da mulher indígena, abordando as múltiplas dimensões da sua vivência, problematiza como a identidade dessas mulheres é construída a partir de fatores sociais, culturais e históricos que vão além das noções tradicionais de etnia e gênero. Ao discutir a interseção entre ser mulher e indígena, os autores destacam a invisibilização dessas identidades no discurso dominante e nos movimentos feministas hegemônicos, além de como elas lidam com as tensões entre sua cultura tradicional e as demandas impostas pela sociedade contemporânea.

O artigo também analisa os desafios enfrentados por essas mulheres na luta por seus direitos, enfatizando a importância do reconhecimento das especificidades de suas vivências e da defesa de suas formas de organização social e cultural. A obra busca, assim ampliar a compreensão sobre a complexidade das identidades indígenas femininas, o que inclui os efeitos do colonialismo racismo e patriarcado sobre elas.

O texto de Guerra e Almeida (2016), que problematiza a identidade da mulher indígena, buscando identificações periféricas mediante a(s) escrita(s) de si, nos ajuda a buscar, no livro em análise, as questões identitárias a partir das relações de poder e do discurso descolonizador. Esses subsídios transdisciplinares, de perspectiva discursiva, no encontro com o suporte teórico metodológico foucaultiano-arqueológico nos auxiliam a compreender como a prática discursiva se estabelece de maneira autenticada pelo discurso colonial, com a ideia

de ter controle dos indígenas, submetidos a situações de (in)(ex)clusão na sociedade hegemônica.

Nessa perspectiva, a análise discursiva alicerça e delineia as formas dos saberes e, dessa maneira, surgem novas formas de registro que serão consideradas como um enunciado. Por isso, é importante buscar os modos, como os indígenas estão hoje retratados na história, que fatos enunciativos que os relegaram a uma posição marginalizada e estereotipada na conjuntura social brasileira (Guerra; Almeida, 2016). Não se trata apenas de aplicar recursos teóricos, mas de compreender as noções teóricas de natureza discursiva que emergem da materialidade, considerando-a como uma caixa de ferramentas.

Nessa direção, Sírío Possenti (2009) esclarece que a AD analisa os efeitos de sentido de um discurso, e não “o sentido”, já que ele não é literal, pois está relacionado com o sujeito que enuncia esse discurso para adquirir uma espessura material e que está relacionado com a materialidade. Já na perspectiva foucaultiana, procura-se compreender os sentidos no texto, com toda a carga semântica que se transformam e se modificam.

Embora se fale de um mesmo e diferente no contexto da localidade, abre-se um espaço para refletir sobre o ontem e o hoje das vivências dos Ofaié em relação à sua localidade. Mesmo tendo conquistado esse espaço com muita luta e resistência, o discurso atual sobre eles continua inquietante. Diante disso, é importante saber como são vistos hoje, se são respeitados em sua vida cotidiana, sua cultura, e se os espaços escolares têm efetivamente seus trabalhos voltados para sua realidade. O gesto de interpretação das transformações que ocorreram desde o início do surgimento da primeira aparição de registro dos Ofaié, por meio do discurso em pauta, nos inquieta e nos leva a problematizar algumas “verdades” que se cristalizaram ao longo da memória.

De acordo com Guerra e Almeida (2016), o discurso, da maneira como se materializam as ideologias, memórias, subjetividades e estratégias, produzem, então, “verdades”, que nos permitem se aproximar do sentido da subjetividade dos sujeitos. O sujeito está em constante produção, que é modificado pela ação do discurso em movimento, transformando outras identidades.

Dessa maneira, a identidade não é um produto estável, não é algo que está definido, mas em movimento, sendo atravessado por outras vozes, que se interrelacionam, se ampliam e se modificam. Nessa fusão de sentidos dos discursos outros que legitimam “verdades” temos que “operar questionamentos no que parece inquestionável, complexificar o que parece simples e decidir o indecível”. Nessa ótica, ao analisar os registros sobre os Ofaié, é possível construir um paralelo entre o discurso sobre a vivência deles nos dias atuais com

outro discurso que compreenda esse sujeito, sua identidade social e cultural, bem como suas tradições e ancestralidade (Guerra, 2015, p. 76).

Surgem com essas marcas de identificações sujeitos plurais, que fazem emergir as vozes que ecoam numa sociedade hegemônica ao lado do suprimimento do desejo de completude (Guerra, 2015). É por meio do nosso olhar e do olhar do outro que construímos nosso “eu” e, desse atravessamento de saberes, no uso da palavra, encontramos um conjunto de informações para o outro.

O livro “O território OFAIÉ: pelos caminhos da história” (Dutra, 2017), traz o atravessamento (Sibilia, 2008), que mostra as versões do outro, no caso, os Ofaié. Isso porque há, por meio de uma narrativa, as marcas da subjetividade que formam o alicerce do processo identitário dessa etnia. Esse texto está recheado de saberes dos/sobre os povos originários, que nos permitem compreender a constituição identitária dos Ofaié, como também compreender a produção de suas identidades perante nosso mundo globalizado.

No sentido foucaultiano, a obra assume uma estrutura de “verdades”, ela fala por ela mesma. Para Foucault:

A escrita como exercício pessoal feito por si e para si é uma arte a verdade díspar, ou seja, mais precisamente, uma maneira racional de combinar a autoridade tradicional da coisa já dita com a singularidade da verdade que nela se afirmar e a particularidade das circunstâncias que determinam o seu uso (Foucault, 1992, p. 151).

O ato de escrever vai muito além de combinar palavras e frases, afinal cada palavra vem carregada de sentido, sentimento, retratando uma história, pois é através da palavra que o sujeito se posiciona, extravasa, critica ou elogia, e até mesmo se silencia. Diante dessas discussões, acreditamos que as representações de si do sujeito indígena funcionam como matrizes de um “eu indígena”, enquanto (re)constituição de si e do outro (branco) (Guerra; Almeida, 2016). Dessa maneira, a partir desse processo é que nos permitimos pensar sobre e de si, a partir das fronteiras.

2.4.1 A condição de pensar de si próprio através das fronteiras

A (re)constituição trata do reconhecimento de si, de falar o que pensa, de oportunizar-se a se desprender de um pensamento incutido na memória e aprimorar-se de outro. É nesse contexto que erige a gramática da descolonialidade, tendo como princípio aprender a

desaprender e, dessa forma, reaprender, o que nos remete a pensar de si por si próprio, tratando do reconhecimento de si.

Para entender sobre a questão de fronteira, Ramón Grosfoguel (2009) nos ensina que a influência europeia no pensamento do mundo pós-colonial é muito grande: nenhuma nação deixa de receber os hábitos e costumes do sistema imposto pela Europa. Conforme o autor, o resultado da junção entre as duas culturas europeia e não europeia apresentam este resultado:

O monopolismo e o desenho mono-tópico global do Ocidente relacionam-se com outras culturas e povos a partir de uma posição de superioridade e são surdos às cosmologias e epistemologias do mundo não-ocidental (Grosfoguel, 2009, p. 406).

Constata-se que a relação entre europeus e indígenas sempre envolveu a ignorância dos hábitos, costumes, línguas e crenças desses povos. A imposição do cristianismo no século XVI, por exemplo, representou uma forma de civilização dos povos não-ocidentais. Dessa maneira, desde o início, os conhecimentos dos povos originários e sua importância para a humanidade foram ignorados.

Ainda, segundo o autor citado, essas outras formas de imposição da cultura eurocêntrica, tais como, “fardo do homem branco” e da sua intenção de civilizar o não europeu, nos séculos XVIII e XIX, (além da imposição da democracia, no século XX e a suposta ideia de garantia dos direitos humanos, no século XXI), trouxeram a falsa ideia de ajuda ao outro (Grosfoguel, 2009).

É importante ressaltar que dessa imposição surge o nacionalismo e o fundamentalismo que, segundo o autor, aquela trata das ideias de buscar soluções com vistas ao mundo europeu enquanto que essa trata de ideias opostas ao eurocentrismo, ou seja, são antimodernos. Ou seja, trata-se de uma recusa ao aceite de uma democracia nos moldes europeus.

Para elucidar esse entrave, Grosfoguel (2009), respaldado em Mignolo (2003; 2015) chamou de “pensamento crítico de fronteira”. Trata-se de uma resposta dos colonizados aos europeus, a partir de ideias redefinidas e o entendimento “da cidadania e da democracia, dos direitos humanos, da humanidade e das relações econômicas para lá das definições impostas pela modernidade eurocêntrica” (Grosfoguel, 2009, p. 407). Isso quer dizer que o subalterno usa de práticas modernas de democracia europeia, porém, sempre recorre às práticas de origem. Podemos entender que os indígenas atuais, no caso, os Ofaié, usufruem dos princípios modernos sem deixar de lado as suas tradições.

Ainda é preciso destacar os estudos de Mignolo (2015) sobre a colonialidade por se tratar de um termo que define o esquecimento, a vida passada. Isso traz um certo grau de conforto às pessoas de cor, aos migrantes, para todos aqueles que, de certa forma, se

inscreveram em outra história, que ficaram alienados do mundo dito “civilizado”. Daí, o surgimento de novos regulamentos, ou seja, outros mecanismos de controle.

Esses mecanismos de controle, que são outras experiências de vida, de origem biopolítica, surgiram como um sistema mecânico do governo moderno, que regula não apenas os indivíduos, mas toda uma população, controlando por meio de políticas de saúde pública, medidas sanitárias e outras maneiras que visam regularizar e otimizar a vida das pessoas. A biopolítica se estabelece nas bases teóricas da modernidade, pós-modernidade e alteridade, que são controles reguladores para a população, visto em “*Nascimento da Biopolítica*” (Foucault, 1979).

A descolonização foi o caminho encontrado para que não permanecessem os sistemas dominantes daquela época, o capitalismo liberal e a economia estatal comunista. A “Conferência de Bandung”¹⁵, que aconteceu em 1955, teve como premissa fazer articulações para encontrar bases para retirar os sistemas de governo vigente, o capitalismo e o comunismo. Surge então a descolonização como uma maneira de anular as bases já existentes, as macronarrativas ocidentais.

A descolonialidade surgiu então como uma nova opção, diante de duas outras macronarrativas conflituosas existentes, e abre novas possibilidades de se pensar. Exemplos disso são as ideias de Quijano, Mignolo, Bhabha e outros estudiosos que corroboram o pensamento descolonial, de ação comunitária. Certamente a origem da descolonialidade está ligada a atual consciência imigrante da Europa Ocidental e dos Estados Unidos. A base da epistemologia fronteiriça está no homem que pensa, que questiona, esse é o ponto principal da epistemologia fronteiriça, em que se tem a percepção do corpo negro com toda sua ancestralidade, por exemplo. A epistemologia fronteiriça está carregada das marcas da temporalidade, das histórias locais que foram marcadas pela colonialidade, tornando visível a geopolítica e a corpopolítica.

Habitar as fronteiras criou condições para pensar sobre ela, pois a colonialidade e epistemologia fronteiriça caminham juntas, e a Conferência de Bandung (1992) resultou no distanciamento do capitalismo e do comunismo, assim, como toda teoria política iluminista. Esse distanciamento nos remete à ancestralidade dos Ofaié, sua memória, os traços que

¹⁵ A histórica conferência, realizada em abril de 1955 em Bandung, na Indonésia, reuniu 29 líderes da Ásia e da África para as discussões de questões como cooperação econômica, descolonização e paz entre os povos, capitaneada pelos líderes da China, Indonésia, Índia, Paquistão e Mianmar. A partir daí, mais de metade da população do globo começou a atuar no palco internacional como força política ativa e com uma consciência de identidade coletiva mais madura. Disponível em: <https://blog.stoodi.com.br/blog/historia/conferencia-de-bandung/>. Acesso em: 24 abr. 2024.

precisam ser trazidos à tona e sair desse esquecimento. Mas a ideia não é voltar, pois assim corre o risco de ficar preso no passado, vivendo ilusoriamente. Trata-se de buscar por meio da fala, na memória dos mais velhos, o relato sobre seus antepassados, ou nos registros existentes, mesmo que escrito pelo homem branco.

No século XVI, com o processo de racialização, houve a desvalorização das línguas não europeias, destacando-se apenas o grego, o latim e seis línguas europeias. As demais línguas eram consideradas inferiores e estranhas. A inferioridade humana era associada à língua; indivíduos que não haviam estudado em instituições privilegiadas eram humilhados. Era necessário admitir a própria inferioridade, aceitar a assimilação, adaptar-se às normas do outro e, por fim, adotar o pensamento fronteiriço, isto é, pensar, falar ou escrever como "o outro".

O pensamento fronteiriço traz o pensamento do antropos, aquele que olha e vê a vida, que pensa de seu lugar, conta as histórias de sua localidade, se desprendendo dos humanistas e tornando-se pensador descolonial. Dessa maneira, é possível entender os Ofaié, sua vida de luta, sendo oprimidos e ofuscados por uma sociedade colonial, mas que retomam sua história, e traçam novos rumos, nova história.

Importante dizer que a “sociogênese”¹⁶ ou a origem da sociedade, que surgiu do pensamento descolonial, mobiliza que o descolonial é mais parecido com a cor da pele e a localização geo-histórica dos migrantes do terceiro mundo. Hoje apresentam três cenários denominados futuros globais, os quais um deles poderá ser o novo sistema de controle de governo. O primeiro é a continuidade do projeto incompleto da modernidade ocidental, o segundo é a desocidentalização nos limites da modernidade ocidental e o terceiro trata da descolonialidade que emerge de uma sociedade política global. O pensamento fronteiriço e a descolonialidade são condições necessárias para promover as mudanças e influências da sociedade política global.

Ainda sobre a questão de pensamento fronteiriço, não podemos deixar de mencionar as contribuições de Anzaldúa (2005). Segundo a autora, o dúbio sentido, quando atravessado, causa sentimentos confusos, que resulta em incertezas. Todos vivem em mais de uma cultura, monolíngue, bilíngue ou multilíngue, onde vive uma *mestiza* entre o dilema de raça híbridas. Esse termo está relacionado a uma nova mestiça que aprendeu a ser tolerante às contradições e ambiguidades, aprendeu a ser índia na altura mexicana, a ser mexicana de um ponto de vista

¹⁶ A sociogênese é o “campo do desenvolvimento humano, no qual encontramos as relações sociais feitas e se fazendo pelo próprio ser humano ao longo da história e que guardam, por assim dizer, formas tipicamente humanas de funcionamento cognitivo”. (Branco, 1993).

anglo-americano. Passa a ter equilíbrio sobre elas, sabendo diferenciar o bom do ruim. Passa a ter autonomia sobre suas ações de forma natural, através do seu subconsciente as atitudes são feitas através da alma, não mais com o sentimento apenas de afrontamento como anteriormente.

Nascer entre duas culturas diferentes, posicionar-se entre elas e seus valores pode causar estranhamento, ou seja, um choque cultural. Portanto, não é suficiente ficar à margem, nem desafiar o que causa estranhamento, com esse sentimento de ameaça, inconscientemente se busca a autodefesa, que é se proteger. Mas não adianta se defender ficando parado do outro lado, à margem, desafiando o outro. Essa situação define os dois lados, oprimido e opressor, ambos colocados em situação de violência e ao se contrapor a violência se coloca em lugar de rejeição e essa contraposição o coloca em um lugar de autoridade que acaba por representar a liberação da dominação cultural, que é o recomeço de uma nova consciência (Anzaldúa, 2005).

Consciência essa que permite o esquecimento, ou seja, a cicatrização da violência ocorrida anteriormente, que possibilite visualizar os dois lados da margem, ao mesmo tempo de forma abrangente e perspicaz. Uma outra maneira seria ignorar a cultura dominante apagando-a por completo, deixando no esquecimento e sair em busca de cruzar essa fronteira em busca do novo. As possibilidades de mudanças são muitas e basta decidir pelo que se tem interesse agir em vez de apenas reagir.

Quando a *mestiza* se defronta com todas essas possibilidades, acaba descobrindo muros de ideias indesejadas, entende que são hábitos arraigados que precisam ser liberados e desfeitos. Não dá para permanecer com esses valores internos que são os seus verdadeiros inimigos. A *mestiza* precisa manter a mente voltada para cima e para baixo, assim como para todos os lados, libertando-se dos sentimentos arraigados e se apropriando de outras perspectivas que tenha valor de incluir e não de excluir.

Em um futuro próximo o futuro será da *mestiza*, porque o futuro pertencerá aquele que saberá como lidar com situações múltiplas, que saiba derrubar paradigmas, trazendo novas formas de comportamento e criando uma nova consciência (Anzaldúa, 2005), a saber:

A consciência mestiza tem como finalidade desmontar o sujeito/objeto, por meio das cicatrizes eliminar as divergências entre as pessoas brancas e as de cor, para que assim, possa surgir mentes livres de pensamentos negativos e trazer esperança para o fim da violência, do estupro e da guerra (Anzaldúa, 2005, p. 707).

Ao falar do texto, Anzaldúa (2005) apresenta uma mestiça, ou seja, uma mistura de cultura, de raça e de cor, de uma mulher irmã, esposa. Ela é considerada sem altura pelo fato

de desafiar as crenças, mas tem cultura pelo fato de estar criando algo novo, a nova consciência (*mestiza*), com seus novos valores embutidos, trazendo nesses valores um novo ser que sabe questionar as definições do que é luz e do que é escravidão. A mestiça se compara ao milho, como uma peça feminina que produz a semente e que se prende ao sabugo como forma de proteção.

A *mestiza* apresenta uma mulher que se desprende da herança dos familiares, dos ancestrais, da mãe que é indígena, do pai que é espanhol e também dos conhecimentos e aprendizado em uma peneira e só seleciona o que é positivo, deixando passar tudo que é mentira ao se desfazer do que não quer mais, isto é, assume novas identidades, dá um novo passo se desprendendo do passado. Faz uma reinterpretação da vida, dá novos sentidos às mulheres negras *queers*¹⁷. A *mestiza* agora se permite ser vulnerável, não ficar sempre na defensiva.

De acordo com Anzaldúa (2005), os chicanos têm problemas relacionados a suas inseguranças, sua insignificância perante as outras línguas em relação aos demais grupos, como os indígenas. E ainda em Anzaldúa (2005), o homem tem vergonha de sua própria raça, os mexicanos. Para essa autora, é necessário que as mulheres se unam, apoiando uma as outras, dessa forma estará também apoiando na contribuição de mudança dos elementos sexistas na cultura indígena-mexicana. Os homens estão mais acorrentados em questão de gênero do que as mulheres, as quais tiveram a coragem de se expor.

A contribuição das mulheres brancas é importante na condição de fazer com que haja compreensão quando surgir um caso, ou uma situação mexicana diferente, no sentido de que essas mulheres sejam compreensíveis e sensíveis a cada história, pois é necessário que as mulheres brancas sejam porta vozes das mexicanas, valorizando suas identidades. O indígena mesmo visível se sente e se vê invisível. Importante todos perceberem e sentirem a necessidade de conhecer e compartilhar das mesmas ideias, combater a discriminação e viver em união com bases sólidas. As mulheres hoje buscam suas identidades, seus anseios e suas crenças.

Chega o dia de dizer sim a todos, livrar-se dos preconceitos, do ódio e da insegurança, não se sentir inferiorizado, não culpar ninguém pelo que sente e procurar fazer as coisas do seu próprio jeito, conforme pensa, no que acredita, o que quer fazer ou onde deseja estar. Isso

¹⁷ “Queer” é o termo que diz respeito a quem não se identifica e não se rotula em nenhum gênero. Em suma, faz referência àqueles que não correspondem à heterocisnormatividade e tem origem inglesa. A tradução literal seria “estranho”. Pessoas com o gênero “queer” são aquelas que transitam entre as noções de gênero, como é o caso das *drag queens*. A teoria “queer” defende que a orientação sexual e identidade de gênero não são resultado da funcionalidade biológica, mas de uma construção social (Anzaldúa, 2005, p. 80-81).

implica buscar a dignidade, que é essencial para um povo, na Terra que, uma vez indígena, será sempre do indígena (Guerra, 2015).

Nessa busca de compreender a obra em pauta e identificar as subjetividades desse povo originário, faz-se necessário tecer um processo discursivo sob as lentes da transdisciplinaridade, como já anunciamos no início desta pesquisa, a fim de que seja possível o entendimento do gesto de interpretação do discurso.

2.5 UMA ABORDAGEM SOBRE A CONSTITUIÇÃO IDENTITÁRIA NA VISÃO DE JACQUES DERRIDA

Trouxemos a abordagem de Jacques Derrida na busca da construção de novos modos de pensar a constituição identitária dos sujeitos indígenas, assim como a (re)produção de suas identidades (Guerra; Almeida, 2016). Para isso, a noção de memória, a partir de Coracini (2010, p. 134), nos auxilia a explicar como as marcas de identificação podem emergir:

A memória na sua contradição constitutiva, se faz de esquecimentos, de recalques e repressões, pois é impossível um retorno vivo e inocente às origens de acontecimentos que, ao se reconstruírem, se transformam e se formam (são portanto, ao mesmo tempo, o mesmo e o diferente), os arquivos, sínteses parciais, ainda que se queiram totais ou totalizantes dessa memória, vocacionados que são, ou queremos que assim sejam, à clausura, mantêm-se incompletos, inexoravelmente abertos a novas incorporações, acréscimos, interpretações, reclassificações.

Coracini ainda nos ensina que o filósofo Jacques Derrida desenvolveu sua teoria de desconstrução ao longo das décadas de 1960 a 1970. No entanto, a desconstrução como método filosófico continuou em elaboração por vários anos nas obras que veio a produzir. Uma de suas principais obras foi “A escritura e a diferença”, publicada em 1967. Porém, é na obra “Força da lei”, publicada em 1994, que apresenta uma relação pertinente com a proposta desta pesquisa, ao observar questões relacionadas à justiça, ética e o papel da lei na sociedade.

Cotidianamente, os povos originários queixam-se dos órgãos governamentais, dizendo que estes não conseguem protegê-los. Há nesse contexto o sentimento de insatisfação, pela negligência e falta de vontade em devolver-lhes a terra a qual esse povo tem direito, onde pudessem adquirir seu próprio alimento, sem correr riscos de invasão ou de massacre, como os que ocorriam em tempo não muito distante.

Fundamentado em Coracini (2010) e Derrida (2003), a memória coletiva mobiliza que, no período colonial, aprender a língua portuguesa faria com que os indígenas participassem daquela comunidade branca, sendo catequizados eles deixariam de ser rudes e “selvagens”. Isto é, estar invisibilizado ou esquecido em relação à cultura e tradições originárias permitiria

manter os Ofaié como um povo subordinado: quando a língua portuguesa foi levada pelos missionários até os indígenas com a premissa de catequizá-los o intuito foi o de garantir a construção do Estado por meio de trabalhos braçais e escravos.

A preservação da cultura indígena é de extrema importância para a sociedade em geral. Os povos indígenas possuem uma história e tradições únicas, que refletem sua conexão com a natureza e suas visões de mundo. Essa preservação cultural é fundamental para garantir a diversidade cultural do nosso mundo, pois cada cultura indígena representa uma forma única de viver, pensar e se relacionar com o meio ambiente.

Além disso, a preservação cultural indígena é essencial para combater a marginalização e o preconceito sofridos por esses povos ao longo dos séculos. Ao valorizar e respeitar suas tradições, estamos reconhecendo sua importância e contribuição para a construção da nossa sociedade. Uma das maneiras mais eficazes de preservar a cultura indígena é valorizar e promover suas práticas tradicionais. Isso inclui a valorização da língua, da religião, dos rituais, da música, da dança, da alimentação e do artesanato indígena. É importante respeitar os territórios indígenas e suas formas de organização social, garantindo a autonomia e a autodeterminação desses povos. Isso inclui o respeito ao outro, aos direitos territoriais e a consulta prévia e informada em relação a projetos que afetam suas terras. Para Jacques Derrida (2001):

O reconhecimento do outro é essencialmente a arte de ver o mundo através dos olhos de outra pessoa e de compreender sua perspectiva. É um ato de empatia e de abrir-se para a possibilidade de um entendimento mais profundo. Reconhecer o outro é reconhecer a sua humanidade e valor, e é um passo crucial para a construção de um mundo mais diverso e inclusivo (Derrida, 2001, p. 55).

Também é fundamental combater a discriminação e o preconceito contra os povos indígenas, promovendo a educação intercultural e valorizando a diversidade presente em nossa sociedade. A preservação da cultura indígena não só beneficia esses povos, mas também toda a humanidade. É responsabilidade de todos nós apoiar e promover a preservação da cultura indígena, garantindo que esses povos possam viver de acordo com suas tradições e perpetuar sua rica herança cultural para as gerações futuras.

Derrida (2001), filósofo e teórico francês, com sua abordagem sobre a desconstrução, oferece luzes sobre a cultura de um povo. Derrida (2001) questiona a ideia de uma cultura estática e homogênea, argumentando que cada cultura é complexa e multifacetada, composta por uma multiplicidade de pontos de vista, significados e interpretações. Para Derrida (1994), a cultura não é algo que possa ser definido ou compreendido de forma fixa ou definitiva. Em

vez disso, ele destacou a importância do "dissenso" e do "diferendo", termos que descrevem a existência de múltiplas perspectivas e conflitos dentro de uma cultura. O autor ainda argumentou que essas tensões e diferenças são fundamentais para a criação e a transformação cultural.

O livro “O território OFAIÉ: pelos caminhos da história” (Dutra, 2017) aborda com maestria essa importância da educação intercultural nas comunidades indígenas, como forma de fortalecer a identidade e valorizar o conhecimento tradicional. Dutra (2017) destaca a importância de políticas públicas que priorizem a preservação das terras indígenas e a garantia dos direitos dessas comunidades. Trata-se de uma obra que retrata a luta dos povos indígenas pela preservação de sua cultura e de seus territórios e traz relatos emocionantes, denuncia as injustiças sofridas por essas comunidades, ao mesmo tempo que busca conscientizar o leitor sobre a importância da valorização e do respeito às culturas indígenas (Dutra, 2021).

Derrida (1995) examinou como os discursos e as práticas culturais reproduzem e reforçam hierarquias de poder. Ele criticou a ideia de uma cultura dominante e homogênea, argumentando que uma cultura é sempre marcada por desigualdades e exclusões. Para esse autor, é fundamental questionar e desconstruir essas hierarquias e exclusões para promover uma cultura mais justa e inclusiva. No livro de Dutra (2017), tem-se a presença do branco representada pela figura dos fazendeiros que, de algum modo, exercem esse papel de cultura dominante, que exploram e se apoderam do território desses povos indígenas.

A abordagem de Derrida (1995) sobre a cultura de um povo destaca a complexidade, a multiplicidade de perspectivas e a importância do questionamento das hierarquias de poder. Ele nos lembra que a cultura não é algo fixo ou definitivo, mas sim um espaço de disputas, diferenças e transformações constantes.

A colonização europeia, por exemplo, trouxe consigo uma visão de superioridade cultural, econômica e política, o que resultou na exploração e subjugação dos povos indígenas. Ao longo do tempo, essa dominação se manifestou de diferentes maneiras. Uma delas foi a expropriação das terras indígenas que, muitas vezes, eram tomadas sem consentimento e utilizadas para fins lucrativos pelos colonizadores e seus descendentes. Essa perda de território resultou em conflitos, deslocamentos forçados e até mesmo assassinio dos indígenas que resistiam:

[...] quando os portugueses chegaram puderam encontrar somente índios em todos os lugares. Por isso temos esse orgulho de dizer que somos índios, os primeiros donos dessa terra. O descobrimento foi uma traição para os povos indígenas e também o princípio de um genocídio. O Brasil foi descoberto pelos invasores. Passaram por cima de nós, os índios. Os estranhos chegaram cheios de ganância pela beleza da

terra. Mas não conservaram a natureza e a destruíram. Para construir prédios, rodovias, a miséria, morte, doença e repressão. Para líder Ofaié, a presença do homem branco nas terras indígenas é ponto final na felicidade do índio (Rodrigues, 2002, p. 28).

Essa situação pode ser comparada com a posição do indígena Sehitá-há que fala tristemente da situação degradante que tiveram que suportar, pois viviam em pequenos grupos, porém unidos e felizes. A presença colonial foi responsável pelas transformações que ocorreram em suas vidas, responsável pela alteração de todo o sistema de produção e a disponibilidade de alimentos e recursos, deixando-os em situação de vulnerabilidade. Vítimas de exploração de trabalho, à época denominada de colonização, o povoamento precedido de planejamento visava à construção de núcleos civilizatórios em terras que foram consideradas como despovoadas (Dutra, 2017).

Essa estranha hospitalidade pode ser problematizada a partir da ideia de Derrida (2003): definir um direito de hospitalidade resulta na perda de sua incondicionalidade que propõe “abrir as portas a cada uma, a todo e a qualquer outro, a todo o recém-chegado, sem perguntas, mesmo sem identificação, de onde quer que ele viesse e fosse ele quem fosse” (Derrida, 2003, p. 47). Para o autor,

[...] a obrigação única que cada um de nós tem com o outro, e leva a uma hospitalidade pura ou incondicional [...]. A hospitalidade pura ou incondicional, a hospitalidade em si, abre-se ou está aberta previamente para alguém que não é esperado nem convidado, para quem quer que chegue como um visitante absolutamente estranho, como um recém chegado, não identificável e imprevisível, em suma, totalmente outro (Derrida, 2003, p. 15).

Pensar em um estranho que chega sem convite é pensar nos espanhóis e portugueses que chegaram no Brasil e sem pedir licença adentraram as matas e, mesmo vendo que ali viviam pessoas, os ignoraram. Nesse pensamento, o texto derrideano, a partir da desconstrução que fala de Direito e justiça, nos leva a problematizar as muitas ações realizadas em nome do Direito e da justiça, da moral, dos costumes. Perguntamos: direito de quem? Justiça para/sobre quem?

Essas políticas governamentais de assimilação forçada, que exerceram controle e dominação sobre os povos indígenas, visavam eliminar as identidades culturais indígenas, forçando-os a abandonar suas línguas, tradições e costumes, e assimilá-los à cultura dominante. Outro aspecto importante é a exploração econômica. Os recursos naturais presentes nas terras indígenas, como minerais, madeira e petróleo, têm sido alvo de empresas e governos, que buscam lucrar com sua extração. Essa exploração muitas vezes é feita sem o consentimento dos povos indígenas e sem a devida compensação pelos danos causados.

Apesar dos avanços em termos de direitos indígenas nas últimas décadas, a classe dominante continua exercendo influência sobre os povos indígenas. A luta pela demarcação de terras, reconhecimento de direitos territoriais, bem como a preservação e valorização das culturas indígenas, ainda são temas fundamentais nesse processo de busca por igualdade e justiça.

Os estudos derrideanos sustentavam que essas explorações são resultado de um sistema global de dominação, no qual as culturas indígenas marginalizadas foram subjugadas em prol do avanço do capitalismo e do colonialismo. Esse sistema de governo veicula explorações baseadas em uma lógica de "violência estrutural", na qual as comunidades indígenas são desapropriadas de suas terras e recursos naturais, sofrem com violações de seus direitos e são forçadas a adotar modos de vida ocidentalizados, levando muitas vezes à perda de suas identidades culturais únicas.

Derrida (2003) também destacou a importância do reconhecimento do "outro". Sendo assim, os povos indígenas são sujeitos de direitos e agentes políticos legítimos. Por isso, essa afirmação do autor vem ao encontro dessa realidade. Ele argumenta que a valorização e o respeito pela diversidade cultural são fundamentais para alcançar uma sociedade mais justa e igualitária. Derrida (2003), sobre as explorações indígenas, ensina que essas práticas são injustas, desumanas e devem ser combatidas. Defendemos a necessidade de um reconhecimento efetivo dos direitos indígenas, bem como a adoção de políticas e práticas que promovam a justiça e a igualdade para essas comunidades historicamente marginalizadas.

O reconhecimento do outro não pode ser entendido apenas como um simples encontro de identidades, mas sim como uma negociação contínua e dinâmica entre visões de mundo diferentes. Ele argumenta que, ao tentar reconhecer o outro, muitas vezes projetamos nossa própria visão sobre eles e os reduzimos a estereótipos ou noções pré-concebidas. O autor também destaca a importância da diferença na relação de reconhecimento. Ele argumenta que é através da diferença que nos confrontamos e somos desafiados a reconsiderar nossas próprias perspectivas. Ao reconhecer o outro como diferente, abrimos espaço para a possibilidade de enriquecimento mútuo e transformação (Derrida, 2003).

No entanto, o autor de diversas obras sobre desconstrução alerta para os perigos do reconhecimento unidirecional. Ele argumenta que a demanda por reconhecimento muitas vezes é desigual, com algumas vozes sendo privilegiadas em detrimento de outras. Essa desigualdade pode levar à exclusão e marginalização de certos grupos sociais.

Ao longo da História, o relato dos acontecimentos tem sido dominado por brancos, que detinham o poder político, econômico e cultural. Isso resultou em uma visão distorcida e

eurocêntrica dos povos indígenas, que muitas vezes foi utilizada para justificar a colonização, a opressão e a violência contra essas comunidades. A narrativa construída por brancos frequentemente perpetuou estereótipos e preconceitos, retratando os indígenas como selvagens, primitivos ou exóticos. Essa representação distorcida contribuiu para marginalizar e desvalorizar suas culturas, conhecimentos e formas de organização social.

É importante destacar que a história de um povo deve ser conhecida e compreendida por eles mesmos, a partir de suas próprias perspectivas e vivências. Os indígenas são os protagonistas de suas histórias e têm o direito de contar sua própria versão dos acontecimentos. No entanto, é preciso reconhecer que há uma enorme desigualdade de poder entre os indígenas e os brancos na sociedade, o que muitas vezes impede que os primeiros tenham acesso aos meios de comunicação e outras plataformas de divulgação. Isso faz com que muitas vezes a história dos povos indígenas seja contada por brancos, que acabam assumindo o papel de intérpretes ou porta-vozes dessas comunidades. Nesse sentido, é fundamental que os brancos que se propõem a falar sobre os indígenas o façam com ética, respeito e humildade, reconhecendo sua posição de privilégio e buscando promover a diversidade de vozes e perspectivas. É essencial ouvir e aprender com as narrativas dos próprios indígenas, valorizando suas tradições, saberes e lutas.

Portanto, para Derrida (1991), o reconhecimento do outro deve ser baseado em uma abordagem ética e responsável, que leve em consideração a diferença e a vulnerabilidade do outro. Isso implica reconhecer nossos próprios preconceitos e estar dispostos a desconstruir as estruturas de poder que perpetuam desigualdades. Em suma, o reconhecimento do outro é uma questão complexa e desafiadora. Ele nos convida a repensar nossas próprias perspectivas e a negociar um espaço comum de coexistência baseado na diferença e no respeito mútuo. Somente através desse processo, poderemos alcançar um verdadeiro reconhecimento que promova a igualdade e a justiça social.

Feitos esses apontamentos sobre o discurso, discursividade, interdiscurso, representações, identidades, subjetividade, memória cultural e social, territorialidade, ideologia, bem como a questão de poder na perspectiva foucaultiana, além da epistemologia crítica *fronteiriza* e da desconstrução derrideana, que são as bases teóricas para o desenvolvimento desta pesquisa, procede-se à análise de alguns recortes discursivos destacados do livro em questão, com a finalidade de identificar traços de subjetividade/identidade desse povo que passou por diversas mudanças e contatos.

3 O PROCESSO ANALÍTICO: A CONSTITUIÇÃO DOS SENTIDOS E AS REPRESENTAÇÕES

Este capítulo traz a análise dos recortes discursivos mais significativos e representativos que mostram os diálogos entre brancos e o povo Ofaié, além de relatos de Dutra (2017) sobre esses indígenas. O resultado da análise desses recortes tem como objetivo responder às perguntas de pesquisa desta dissertação. Os recortes apresentados constituem o corpus, cujo intuito foi mostrar diversas situações enfrentadas pelos indígenas, permitindo que, na escrita do outro, se observassem as marcas de subjetividade/identidade dos povos estudados nesta dissertação.

3.1 ANÁLISE DA CONSTRUÇÃO DO SUJEITO E SUAS REPRESENTAÇÕES

Por meio da análise discursiva e desconstrutiva, buscamos estudar o sentido das palavras no texto que nos levasse a interpretar os sentidos das relações de poder dos Ofaié e do homem branco, as subjugações sofridas e o seu valor e poder ao se (sobre)ssaírem das relações a que foram submetidos.

Foram anos de luta em todos os sentidos para chegar até os dias atuais trazendo toda a carga semântica da cultura do seu povo, buscando fortalecer e dar sentido à herança dos seus ancestrais. Nesse sentido, realizamos um diagnóstico analítico dos enunciados na produção de sentidos de resistência do povo Ofaié diante das adversidades, das convivências com outras etnias e comunidades com predominância do branco.

Para identificação dos recortes transcritos, utilizamos a letra (R), em referência à “recorte”, seguido do número correspondente (1, 2, 3...), que indica a sequência em que os recortes foram trazidos para a análise.

Dito isso, apresentamos o primeiro recorte desse processo analítico sobre a temática das identidades dos sujeitos Ofaié em relação ao homem branco.

R1- Para o grupo Ofaié que se firmou durante um longo período negando identidades étnicas em face de indígenas Kaiowá, Kayapó, Kaingang, Terena e do chamado homem branco, não se trata de iniciar aqui uma discussão teórica para saber até onde se estende o território da identidade e onde começa o da diferença (TODOROV, 1993, p. 107), mas de percebê-la construída e transformada na interação dos grupos sociais que juntos conviveram e juntos travaram seus processos de exclusão e inclusão entre si (LAPIERRE, 1998, p.11). Ademais, sabe-se que toda a identidade é temporal, transitória, enquanto que seu desenvolvimento e sua mudança são absolutos (ROSENTAL; UDIN, s/d., p. 232) (Dutra, 2017, p. 143).

O recorte R1 apresenta uma descrição realizada pelo homem branco a respeito dos Ofaié, fato que é uma situação muito frequente no livro, apresentando o povo Ofaié como um povo guerreiro que, embora tenha enfrentado adversidades e diversidades, pôde construir a sua própria identidade. Quando o povo Ofaié nega identidades significa que ele teve contato com várias etnias no seu percurso, suas andanças, mas isso não foi um empecilho para que se distanciassem totalmente de sua memória.

Os Ofaié foram levados para o município de Porto Murtinho (na Serra de Bodoquena) para conviver com a etnia Kadiwéu, assim como foram levados para outros municípios. Esses deslocamentos forçados ocorreram no contexto de políticas indigenistas que desconsideravam as diferenças culturais entre os povos indígenas, resultando em situações de conflitos e desigualdades de convivência, já que a cultura e os modos de vida dessas etnias eram bastante distintas. A experiência dos Ofaié no município de Porto Murtinho no interior da reserva Kadiwéu, ocorrido em 1976, foi marcada por tensões e pelo impacto desse contato forçado em sua identidade e modos de vida tradicionais.

Esse deslocamento forçado de suas terras tradicionais foi uma das principais imposições que moldou sua identidade. Essa perda territorial impactou a forma como praticavam suas tradições e rituais, sendo que as influências culturais externas que sofreram modificaram suas práticas e moldaram sua identidade.

As políticas de integração e assimilação promovem o abandono de costumes tradicionais indígenas em favor de práticas ocidentais e essas práticas muitas vezes forçaram os Ofaié a adotar a língua portuguesa, mudar seu modo de vida e adotar um novo modelo econômico, baseado na agricultura e no trabalho assalariado, em detrimento de suas tradições. Essas influências e imposições criaram uma realidade em que os Ofaié tiveram que lutar para manter sua identidade, apesar das perdas territoriais e culturais.

A língua é uma fonte vital de transmissão de conhecimento tradicional, incluindo histórias orais, mitos, rituais, cosmologia e práticas culturais. Ela permite que esses elementos culturais continuem sendo praticados e transmitidos para as novas gerações, preservando assim a identidade étnica. O processo de revitalização da língua também pode transformar positivamente a identidade dos Ofaié ao criar uma nova forma de resistência e de afirmação de sua cultura. O reaprendizado da língua pode ser visto como um resgate de sua herança cultural, além de promover um sentimento renovado de pertencimento.

Essa situação vai ao encontro do que explica Coracini (2007, p. 17), “o sujeito é uma construção social e discursiva em constante elaboração e transformação”. Um sujeito é constituído socialmente, portanto, é distinto, pois carrega em si a transformação que é

consequência da influência do outro, bem como o poder de transformar o outro também. Essa configuração do jogo identitário ocorre a partir do que o outro diz sobre quem sou.

Por outro lado, há também um processo de determinação, no qual o sujeito resiste e/ou reconstitui as diversas formas de imposição do(s) outro(s). Dessa maneira, “certos modos de apropriação, podem, no entanto, ocorrer, produzindo sentidos não esperados, não previstos, não predizíveis” (Smolka, 2000, p. 37). Essa forma de pensar cabe corretamente na situação que ocorreu com os Ofaié, ou seja, eles sofreram diversas influências que podem certamente ter modificado a sua identidade. No entanto, “o sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o ‘eu real’, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais ‘exteriores’ e as identidades que esses mundos oferecem” (Hall, 2006, p. 11).

Nesse recorte R1, ainda destacamos esses autores citados, como Todorov, Lapierre, Rosental e Udin, os quais trazem em seus textos semelhanças com o contexto dos Ofaié. Todorov explora a relação entre colonizadores e povos indígenas da América Latina, discutindo o encontro entre culturas e a destruição física e cultural de muitas civilizações indígenas. Dessa forma, faz uma reflexão sobre como “choque de civilizações” e a negação do outro podem ser aplicadas à experiência dos Ofaié, que sofreram com a colonização, a perda de território e a imposição cultural dos colonizadores, resultando em um processo de “desumanização” e perda de identidade, como Todorov descreve em outros casos.

Embora esses autores não tenham discutido diretamente os Ofaié, seus trabalhos sobre identidade, colonialismo resistência e hibridismo cultural ajudam a iluminar a complexidade da situação dos Ofaié. Eles fornecem um arcabouço teórico para entender como os Ofaié, assim como muitos outros povos indígenas, enfrentaram a imposição de culturas externas, a perda de seus territórios e os desafios para manter viva sua identidade em meio a pressões constantes.

Assim, a língua Ofaié atua tanto como um elemento preservador, que mantém viva as tradições, como um fator de transformação refletindo as mudanças e adaptações culturais ao longo da história desse povo e esses atravessamentos discursivos pelos quais eles passaram moldaram sua identidade.

A linguagem analisada nessa materialidade nos remonta a uma interpretação realizada pelo homem branco, embora numa linguagem específica dos próprios Ofaié poderia ser representada de uma maneira diferente, por outro viés, inclusive para a transformação da própria identidade cultural, atravessada, ressignificada pelo outro.

Partindo desse pressuposto, entendemos que a essência do Ofaié perdurou por várias gerações a ponto de ainda constituírem uma pequena nação. Outro ponto que nos chama a atenção é a questão da formação discursiva que este excerto traz: “mas de percebê-la construída e transformada na interação dos grupos sociais que juntos conviveram e juntos travaram seus processos de exclusão e inclusão”. Nota-se que as relações de poder estão presentes nesse momento histórico do povo Ofaié que, em meio à diversidade de outras etnias, é impulsionado a resistir como sujeito histórico.

Assim, ele busca manter sua forma de vida e cultura em meio às identidades fragmentadas, sendo constituídos inconscientemente por outras identidades. Sobre isso, Bhabha (1998) afirma que os sujeitos são compostos, ou seja, constituídos por outros, mas que a representação da língua atua como forma de controle. No caso dos Ofaié, mesmo sendo uma pequena parte em um ambiente dominado por uma língua predominante, sua língua representa essa dinâmica de controle.

Ainda nos cabe, em R1, analisar a dialética da exclusão e da inclusão que, segundo Bhabha (1998, p. 41) “não são polos opostos; elas compõem a dinâmica da sociedade globalizada, onde a fluidez das margens não permite as demarcações rígidas, produzindo o entre-lugar, no qual podemos pensar em inclusão-excludente ou exclusão-includente”.

Entendemos com Guerra (2015) que essas temáticas sobre inclusão e exclusão não são recentes, e se os Ofaié estão constituídos como um povo, vivendo em seu território que foi conquistado por muitas lutas, se deve ao seu próprio esforço, sua própria atuação na sociedade, na qual r(existem) e (sobre)vivem.

Nessa perspectiva, esse processo inclusivo e exclusivo proporcionou a resistência do povo Ofaié que, mesmo diante da maioria, aqui representada por outras etnias e pelo homem branco, conseguiu, de forma sutil, manter as suas tradições e costumes.

O próximo recorte discursivo - R2 - também apresenta alguns aspectos dessa resistência:

R2 - O afastamento de um grupo indígena de seu território tradicional não implica na perda de sua identidade e valores culturais, isso porque, disse o geógrafo, ele emigra com sua concha (SODRÉ, 1997, p. 117), entretanto, tal dispersão, gerou para os Ofaié, drástica redução na área de caça, pesca e coleta; enfim, reduziu-lhe o horizonte (Dutra, 2017, p. 106).

Em R2, a expressão “emigra com sua concha” é utilizada como metáfora por Sodré para descrever o processo no qual os indivíduos, ao se comunicarem, carregam consigo suas próprias referências culturais, valores e percepções, similarmente ao modo como um caracol carrega sua concha. Nesse contexto, ao migrar para um novo local, o indivíduo leva consigo

sua bagagem memorial e cultural, mantendo inalterados seus costumes. Essa metáfora destaca a ideia de que, ao se deslocarem para novos contextos, as pessoas não deixam para trás sua identidade, mas as transportam e as integram nas novas realidades. Isso reflete a complexidade das interações culturais e a importância da identidade na comunicação.

A expressão analisada acima faz um paralelo com a metáfora apresentada e com o real da história, dos deslocamentos, afinal os Ofaié viviam se mudando de um local para outro e, quando estavam restando apenas poucos Ofaié, foram levados pelo órgão do governo para outras comunidades indígenas, ou postos, onde viviam os homens brancos.

Ao analisar a palavra “emigra” no seu sentido literal, vemos a intencionalidade do narrador, a noção de povo na linguagem colonial, queria dizer gente da terra, natural daquele lugar, os Ofaié ao se deslocarem de seu território e ir conviver com outros povos redimensiona suas vivências, ressignificando sua identidade.

Mesmo sendo classificados pelo SPI como “à beira da transformação em não indígenas”, pelo fato de estar sempre em situação de deslocamento, reforça a ideia de aculturação, influenciado pelo contato com outros dialetos, mesmo assim, ainda hoje existe uns poucos falantes da língua Ofaié.

Prosseguindo, R3 mobiliza o discurso indireto do indígena Athaíde Francisco, a saber:

R3 - Para o ex-cacique Ofaié, Athaíde Francisco, há uns cem anos atrás o meu povo Ofaié vivia sossegado, porque tinha muita caça, pesca e mel. Não tinha nenhum invasor. O Ofaié vivia na maior felicidade. Onde que os Ofaié viviam era a margem do rio Paraná. Nossos aldeamentos eram sempre nas margens dos rios. (RODRIGUES, 1996, p. 30-31) (Dutra, 2017, p. 150).

Diante da fala do ex-cacique Ofaié, na expressão “há uns cem anos atrás” mostra a resistência desse povo, que foram sobreviventes diante de várias formas de opressão. Já a expressão “não tinha nenhum invasor” denuncia que agora já não é mais a mesma coisa, ou seja, agora existe o invasor, o outro, que lhes tiram a paz, a felicidade. Nessa expressão, no olhar de Foucault, é o dito pelo não dito, porque subentende que hoje o invasor se faz presente.

Na escolha lexical do ex-cacique “O Ofaié vivia na maior felicidade” observa-se que agora essa felicidade não reina mais, pois fica implícito o seu sentimento de infelicidade hoje, há o silenciamento nessa voz, que aparece no discurso por meio do não dito, da interdição, do silenciamento.

E essa felicidade a que o ex-cacique se refere também tem lugar, é a sua fronteira: aquela que habitava e lhes traziam a felicidade é a fronteira nas margens do rio Paraná. Há aqui o sentimento de pertencimento desse povo originário, de que ali era o seu lugar de

origem, que dava significado para sua vida, onde sentia-se feliz. Esse gesto de interpretação foi intensificado por meio do discurso “Nossos aldeamentos eram sempre nas margens do rio Paraná”. Nesse contexto, o advérbio “sempre” traz como efeito de sentido que se trata do verdadeiro lugar, do *lócus* que dava sentido em suas vidas; os indígenas faziam os deslocamentos, mas era ali o lugar de paragem, era ali que descansavam e sentiam-se em casa.

Esse sentimento de pertencimento é recorrente no discurso dos Ofaié, que também se apresenta no relacionamento com seu povo, no seu comportamento de vida. Eles tinham uma estreita relação de proteção no que se reflete no seu modo de vida, a partir do aldeamento em círculo, uma vez que ficavam todos ao centro, em um sentimento de posse, no sentido de cuidado mesmo.

Ainda em R3, o autor apresenta a transcrição da fala de um indígena Ofaié em que ele se refere ao povo como “meu”. O uso do pronome possessivo indica um vínculo afetivo entre o sujeito do discurso e os outros, a saber, os Ofaié. Ressalta-se, ainda, que se trata de um sujeito coletivo, uma vez que sua voz reflete, por meio de seu posicionamento, a pertença a um grupo. Essa característica é evidenciada pelo uso da expressão “Nossos aldeamentos”, que denota a representação de uma coletividade em sua fala.

Além disso, o pronome possessivo “meu”, que indica posse, na fala do indígena Ofaié representa o poder sobre seu povo: o cacique como chefe se mostra responsável pelo seu povo, o qual protege, cuida. Foucault afirma que o poder não apenas restringe e controla, mas tem a função de proteger e cuidar da vida dos indivíduos, na direção de melhorar as condições de vida das pessoas, apesar de que isso exija o respeito a regras e disciplina (Foucault, 1995).

A seguir, o enunciador continua relatando a vida deles (do grupo) como era no passado, usando o termo “sossegada”, referindo-se ao tipo de vida que eles tinham. A palavra sossegada nos remete às questões de tranquilidade, descanso, quietude e calma. Para o sujeito do discurso, esse povo vivia em paz porque tinha “caça”, “pesca” e “mel”. Isso parece se contrapor ao que o ex-cacique diz a respeito de sossegada, pois a palavra “caça” expressa o sentido de perseguição, captura de animais e isso não tem nenhum vínculo com sossego. Além disso, a pesca, também, que consiste na captura de animais para fins comestíveis, tem seus riscos como acidentes com embarcações, com os materiais de pesca, afogamentos, além de estar expostos a grande radiação e variações climáticas.

Outra atividade mencionada pelo Ofaié é o trabalho com o mel que, também, é uma atividade arriscada do ponto de vista do trabalhador, pois as abelhas são extremamente agressivas no momento da colheita. A quantidade de ferroadas ocorre em grande parte do corpo e conseqüentemente, corre-se o risco de intoxicação. No entanto, essas formas de

trabalho eram meios de sobrevivência e, por isso, eles poderiam ficar tranquilos quanto à alimentação, tendo em vista que estavam disponíveis na natureza.

Outro detalhe que nos chama a atenção é o fato de o discurso do indígena dizer “não tinha nenhum invasor”, “O Ofaié vivia na maior felicidade”. Para o enunciador, a felicidade era consequência de ausência de invasor. Esse invasor, para o indígena, não quer dizer exatamente alguém que age de forma violenta, mas alguém de outra raça ou etnia que adentra um espaço que não é o dele. Esse termo aponta para a História, ou melhor, o sentido que este item lexical traz leva em consideração os aspectos históricos e ideológicos do enunciador, uma vez que essa formação discursiva mobiliza um ponto de vista daquele que foi perseguido, massacrado e banido de seu território e origens.

Vale lembrar que a “ideologia se produz justamente no ponto de encontro da materialidade da língua com a materialidade da história” (Orlandi, 2005, p 13). Assim, observa-se que, por meio do discurso, há o entrecruzamento da história e da ideologia. O indígena, ao mencionar que não há invasor, permite-nos olhar para trás e lembrar dos colonizadores, que tomaram seus espaços e dizimaram seus ancestrais.

Por meio desse discurso, trazido via memória discursiva, pode-se observar um resquício de algo que ficou socialmente fixado, conforme afirma Courtine (1981), em que os lugares, costumes, atos ficaram na memória do enunciador como algo relevante para sua vida. O excerto apresenta, também, a fala do enunciador usando a primeira pessoa do plural, ou seja, mostrando ser um sujeito coletivo. Isso ratifica a ideia de Foucault (1976) que a memória discursiva não é de ordem individual, mas coletiva.

Dessa maneira, por meio desse discurso, o sujeito remete ao passado com saudades do tempo de outrora, usando os verbos no pretérito imperfeito do modo indicativo, como: “viviam”, “viviam”, “eram”, “tinha” que dão a ideia de que era algo costumeiro feito no passado. No entanto, isso ficou lá no passado e agora está apenas na sua memória, a partir da escolha do uso desses verbos como um desejo de fugir da realidade. Essa “posição-sujeito” se produz entre diferentes discursos, numa relação regrada com a memória do dizer, o interdiscurso, em função de uma formação discursiva que contracenava com as demais (Orlandi, 2005).

Ainda é válido mencionar que estar sossegado, para o enunciador, é viver às margens do rio, conforme afirma em “os Ofaié viviam era a margem do rio Paraná”. Em R3, o local de morada caracteriza esse povo originário, pois seus “aldeamentos eram sempre à beira do rio”. Assim, o uso do advérbio de tempo “sempre” confirma que, embora mudassem bastante, era costume morar à beira de água onde podiam cultivar e pescar.

A seguir, apresentamos R4, sobre o depoimento do indígena Alfredo Coimbra, observando os traços de identidade/subjetividade dos Ofaié.

R4 - O depoimento de Alfredo Coimbra, indígena Ofaié de 88 anos, fornecido ao pesquisador em 1987, confirma a ocupação espacial do grupo: É, na beirada do rio Verde, do lado de cá, ali pra cima da ponte [...], lá tem uma aldeia também. Eles tudo têm lugar tem aldeia. Aldeia nossa pra lá do rio Pardo também tem [...]. Nós não para (*sic*) nós não parava (*sic*), só andava, só assim: um muda pra lá, outro muda pra cá, a vida é assim (Dutra, 2017, p. 387).

Esse recorte discursivo R4 vem reafirmar o recorte R2, mostrando os deslocamentos que faziam, e que voltavam sempre para a margem do rio, às vezes rio Verde, outra vez rio Paraná, rio Pardo, sempre retornavam para a margem de um rio. Os advérbios de lugar empregado pelo Ofaié Alfredo Coimbra deixam transparecer que sempre estavam entre um lugar e outro, mas sempre margeava o rio, é na beirada do rio Verde, lado de cá, ali pra cima, pra lá do rio Pardo. É pertinente ressaltar quanto ao local de moradia dos Ofaié, ou seja, não havia um paradeiro para eles, o que ratifica a informação de que tiveram contato com diversas etnias. R4 traz dois lugares de aldeamento deles, sendo um na beirada do rio Verde e outro próximo ao rio Pardo. Entendemos que o enunciador de R2 e o enunciador de R4 mobilizam gestos de interpretação imbricados na ideia de movimento, como um povo nômade, com entradas e saídas de territórios que não lhes pertenciam.

A expressão, “nós não para nós não parávamos, só andava [...] a vida é assim”, mostra que não havia um motivo claro para as mudanças, no entanto era algo natural da vida. Esse recorte discursivo traz um dizer que aponta para o resultado de uma situação social que aconteceu com o sujeito enunciator (interdiscurso), tendo em vista que todo o enunciado é materializado de algo que está na memória. Assim, é pertinente realizarmos a análise desse discurso na perspectiva da memória discursiva, aqui defendida por Courtine (1981).

Vale lembrar que o sujeito enunciator remete seu dizer a um fato ocorrido no passado. Isso não é algo relacionado ao aspecto cognitivo, mas relacionado à ordem social (memória discursiva) porque é uma situação repetitiva que ficou na memória. Além disso, não é apenas uma lembrança de uma situação, mas advém de uma ordem ideológica, pois está carregado de ideias de que o sujeito discursivo acredita ser relevante trazer à tona, no intuito de defender sua visão de “indígena sobrevivente” das adversidades surgidas no decorrer do tempo, ao longo dos espaços e da memória.

Quando enuncia “nós não parava, só andava”, R4 remete ao que já vem sendo realizado no passado, a memória discursiva é retomada por esse fato porque convém dizer que o povo Ofaié não é nômade, ou seja, os povos indígenas possuem seu território originário e

não querem deixá-lo. A representação dada aos povos originários, até hoje mobilizada pelos discursos estereotipados, traz a ideia de que eles podem ficar em qualquer lugar ou que eles não decidem sobre as demarcações. Ou pior, que eles não são capazes de decidir seus destinos.

Ainda, nesse gesto de interpretação, Derrida (2003) nos ajuda a pensar sobre a hospitalidade, pois o enunciador de R4 sente-se como se fosse um hóspede que não é aguardado, mas que chega como um visitante totalmente estranho e, por não se sentir em casa, muda constantemente, o que mobiliza a representação de que os indígenas são hóspedes em sua própria terra (Guerra, 2015).

À luz desse processo analítico, depreendemos ainda que o indígena quis dizer que, ao se deparar com uma situação problema, eles mudavam e a vida tocava normalmente, apesar das dificuldades de cada território a que eram enviados. Pode ser também que buscavam um sentido para a vida, o que pode ser provável. Além disso, é relevante mencionar a questão da coragem desses nativos em enfrentar novos espaços, diante do desconhecido dentro do imenso continente brasileiro.

Ainda, cabe ressaltar o fato de que não havia um paradeiro para eles “nós não para nós não parava”, pois eles se locomoveram durante toda a sua existência. Assim, a constituição do enunciado com o uso do verbo “parar” no presente e no passado, nos leva a entender que ainda é muito forte para o enunciador a questão das mudanças frequentes, pois até no presente isso persiste.

Ainda, o uso dessa expressão “nós não para nós não parava” nos faz lembrar o que Pêcheux (1999, p. 11) diz: “a estruturação do discursivo vai constituir a materialidade de uma certa memória social”. Assim, esse enunciador expressa uma memória coletiva no qual está inscrito. Observamos que ele atesta também a coletividade pelo uso do pronome “nós”, que marca o grupo a que pertence e que se distingue dos demais discursos de outros grupos. Essa marca de identificação decorre do fato de não possuírem um local de residência fixo ou, possivelmente, da dificuldade de adaptação a diferentes ambientes. Isso vai ao encontro do que o autor citado diz sobre memória, pois não se trata de uma lembrança do passado, mas um sim a existência de um mundo sociocultural com formas de trabalho, de sobrevivência, de resistência.

A seguir, apresentamos o recorte discursivo R5, retirado da obra em questão, que relata costumes ancestrais desse povo, que é o plantio e a criação. No entanto, diante da cultura colonialista, os dizeres mudam de posição discursiva:

R5 - Mais adiante, na entrevista, o octogenário confirma a ocupação da Boa Esperança: Depois, quando ficou dois anos aí chegemos (sic) lá no Boa Esperança. Então o fazendeiro falou: vocês convêm parar um pouco, faz roça aí e planta. Negócio de ocês (sic), anda assim, ocês (sic) morrem tudo. Aí parou, aí parou. Trabaçando (sic), aí começaram a trabaiaá (sic), cria porco, cria galinha (...) carpimo (sic), carpiu deu empreita lá pra carpi (sic) a mandioca dele. Então ele falou: então oceis carpe (sic) a mandioquinha aqui e eu paga oceis (sic); vô manda carnear pra oceis. Aí (nós) falo (sic): tá bom. Aí melhorou né? (Dutra, 2017, p. 387).

No recorte R5, a voz do fazendeiro “vocês convêm parar um pouco”, vem confirmar as falas anteriores, ou seja, de que os Ofaié não conseguiam fixar suas moradas em diferentes territórios. Agora o local era o Boa Esperança, que fica localizado a 12 km do município de Brasilândia-MS. Ao verificarmos as expressões “Negócio de ocês” e “anda assim, ocês morrem tudo”, entendemos que o enunciador fazendeiro se refere às mudanças constantes que poderiam, de alguma forma, enfraquecer o povo indígena, devido à falta de alimentação e higiene.

Nesse ponto, observamos a influência do sistema capitalista do branco na vida dos indígenas, pois eles deveriam trabalhar na roça para buscar o sustento, como carpir, criar porcos e galinha. Atividade totalmente diferente do que eles tinham por costume. Há duas situações históricas: um é o ponto de vista do empregador, o outro é a perspectiva do empregado. O empregador, de acordo com Foucault (1979), mesmo que de forma inconsciente, estabelece uma relação de poder sobre o outro, pois age como controlador. Já o empregado, no caso, os indígenas, agem como subordinados, dependentes da cultura branca para (sub)existir e (sobre)viver.

Quando R5 articula o enunciado “carpimo, carpiu deu empreita lá pra carpi a mandioca dele”, os itens lexicais “dele” (do branco) e “empreita” (sistema capitalista) apresentam a linguagem e o saber daqueles que não são indígenas, mas que vão “resolver os problemas” de trabalho desse povo originário. Nessas relações de poder, a representação é a de que os indígenas Ofaiés são incapazes, frágeis, uma vez que dependem do sistema capitalista e do comércio do outro. Depreende-se que o enunciador fazendeiro, ao afirmar que pagaria os indígenas (“então oceis carpe a mandioquinha aqui e eu paga oceis”) enuncia do lócus do colonizador, deixando à mostra uma relação de força, de maneira sutil, porém eficaz, porque naquele momento os Ofaié já não têm mais para onde ir, precisam se alimentar, de um lugar para se abrigarem.

Observa-se que o colonizador, ao solicitar que os indígenas permanecessem, demonstra a relação de controle que tem sobre eles, uma vez que terão como garantia o seu alimento e o seu espaço ao lado da fazenda. Foucault (1976) afirma que o poder é difuso e se manifesta de várias formas nas relações sociais, como um mecanismo, seja por meio das mãos

dos homens, seja por meio das instituições (Estado). “O poder não é uma instituição, nem uma estrutura, nem uma certa potência de que alguns estão dotados: é o nome que se dá a uma situação estratégica complexa numa sociedade dada” (Foucault, 1976, p. 89).

O efeito de sentido em R5 é o de que o enunciador colonizador, ao presenciar a situação de vulnerabilidade em que se encontra esse povo, utiliza enunciados que demonstram que está colaborando com eles, que se importa com a fome e a cultura deles. Sabemos que a mão de obra barata, embora traga sabedorias ancestrais sobre o plantio e a criação, é usada como uma estratégia por meio da expressão “*carnear pra oxeis*”, o que veicula a ideia de abundância. Os Ofaié, sem opção de moradia, uma vez que as terras originárias já estavam tomadas pelos colonizadores, ficam atrelados à cultura do branco que dita as regras para um povo que (r)existe.

Para Pêcheux (1997), os sentidos se constituem de acordo com as posições ocupadas pelo sujeito do discurso determinadas pelas condições históricas e ideológicas. O sentido não se encontra isolado, mas carrega a carga semântica dos enunciados que fazem parte do meio social em que vive. Verificamos que em R5 também aparece os itens lexicais, “aí, aqui, lá”, por meio de advérbios de expressam a ideia de um lugar. Na perspectiva de Mignolo (2003), no discurso crítico de fronteira, é importante analisarmos além do *locus* e observarmos a questão do *locus geohistórico*. Por esse motivo, trazemos esse fato para nossa discussão, levando em consideração o sujeito e sua história, ideias e experiências.

Constatamos, ainda em R5, ações como “cria porco, cria galinha” como meio estratégico dos Ofaié para ter acesso ao “mundo do branco”. O discurso é marcado, ideologicamente, a partir da materialidade linguística – “cheguemos, começaram a trabaíá, cria porco, cria galinha” –, pelo discurso de obediência/subordinação, como já dito. No entanto, há aqui uma tentativa de sempre estar na resistência para que não haja total domínio do outro: - à espera de uma recompensa - foi uma forma de mostrar que são fortes e sobreviveram até aqui, marcado na fala de enunciador: “melhorou né”. Ao empregar esses vocábulos, observa-se que o enunciador, por meio dos verbos "chegar, parar, começar, trabalhar, criar", mobiliza traços identitários de um povo que ainda preserva suas origens de defesa/sobrevivência ao considerar o trabalho uma forma de vida, destruindo estereótipos de que o indígena é preguiçoso e incivilizado.

Vale dizer que a fala do homem branco, aqui representada pelo enunciador fazendeiro, configura-se como uma intimação, algo a que o indígena precisa se ajustar, “integrar” aos costumes do outro, caso queira sobreviver. Assim, esse discurso é permeado por palavras que fazem alusão a um discurso de enfrentamento, embora seja de conhecimento que a posição

sujeito do indígena está atrelado ao *locus* de enunciação do branco, do outro, daquele que o trata como estranho.

Como expõe Mignolo (2003), é necessário ir além do *locus* de discurso e às teorias críticas das margens, é necessário levar em conta o *locus geohistórico*, assim como seus sujeitos e suas respectivas histórias, suas ideias e vivências. Dessa maneira, o discurso de enfrentamento é uma característica nas falas dos indígenas Ofaié mediante os desafios enfrentados por eles. Em R5, ao enunciar “vô manda carnear pra oceis”, o colonizador se contrapõe ao que diz anteriormente, pois o pagamento, na realidade, seria uma troca apenas, ou seja, eles carpem e ele dá a carne. Trata-se de subordinação e poder de direção.

Subordinação e poder de direção são verso e reverso da mesma medalha. A subordinação é a situação em que fica o empregado. O poder de direção é a faculdade mantida pelo empregador, de determinar o modo de execução da prestação do trabalho para que possa satisfazer o seu interesse porque ambas se completam. O empregado é um subordinado porque ao se colocar nessa condição consentiu por contrato que o seu trabalho seja dirigido por outrem, o empregador (Urquiza, 2010).

Nesse caso específico, podemos verificar que o empregador (fazendeiro) tinha todo o comando de como eles iriam fazer o trabalho e de como ele iria compensá-los. Por outro lado, no discurso do indígena, não notamos nenhuma reivindicação quanto a esse sistema: o povo Ofaié parece concordar com a proposta. Esse pensamento se justifica pela fala do indígena: “tá bom. Aí melhorou né?”. Nessa mesma linha, notamos a questão da aparente passividade dos Ofaié em relação ao relacionamento com a cultura do outro. A esse respeito, alguns historiadores os representam como povo quieto e pacífico, embora tenham sido enganados pelos sistemas legais e políticos brasileiros ao longo da História.

A seguir, trazemos R6 que aborda a visão do outro em relação aos Ofaié, apontando as principais características desse povo. A partir desse enunciado, podemos, também, observar o julgamento do homem branco em relação a essa etnia.

R6 - Descritos como de estatura pequena, tímidos e de índole extremamente pacífica, os Ofaié viveram sempre em pequenos grupos que vagueavam pelos campos em constantes migrações (METELLO, 1911). Miguel Arrojado Ribeiro Lisboa, pejorativamente, considera os Ofaié fracos e medrosos, embora reputados mestres no roubo. Razão, pela qual, segundo ele, o grupo tem sido muito perseguido e sacrificado (LISBOA, 1909, p. 63-4) (Dutra, 2017, p. 83).

O fragmento do discurso R6 traz dois comentários de historiadores que tratam das características do povo Ofaié. Isso comprova o que temos defendido até aqui por meio das vozes dos próprios indígenas sobre a questão de aceitar os comandos do homem branco, como

observado nos excertos que já foram previamente analisados. Contudo, cabe-nos observar uma contradição nos dois comentários: enquanto Metello (1911) considera-os “de índole pacífica”, Lisboa (1909) coloca-os numa posição de vilões, ou seja, “mestres no roubo”. Então, cabe-nos atentar para essas duas colocações que são pertinentes em detrimentos das datas.

Assim, ao considerá-los de índole pacífica, depreendemos de que há o silenciamento de que havia outros grupos que não eram pacíficos, uma vez que Metello (2012) faz uma comparação do povo Ofaié com as demais etnias. Nessa orientação, trazemos o significado de “índole” que deriva do latim “*indole, is*”, com sentido de tendência natural, propensão tanto para o bem quanto para o mal. Junto a este substantivo, o autor citado usa o adjetivo “pacífico”, em que eles eram sossegados, mansos e tranquilos, aceitando tudo sem contestar ou disputar.

Nossa inquietação vai ao encontro de uma justificativa para a afirmação “mestres de roubo” que, para nós, se contrapõe a noção de “índole pacífica”. Joana Neves (1980) nos ensina que, na verdade, eles eram pegos em armadilhas realizadas pelos fazendeiros: “soltava-se algumas reses próximas às moradias dos indígenas. Estes as caçavam e por isso eram punidos em geral com a morte pelo crime de roubo de gado” (Neves, 1980, p. 150). Ribeiro (1977), afirma que, em sua fuga, os Ofaié se deslocaram para o Sul onde foram encontrar outra fronteira de expansão pastoril que penetrava a região. Assim, cercados, esses índios foram dizimados sob as mesmas alegações: seriam ladrões de gado que abatiam reses como se fossem veados e porcos selvagens.

O roubo de gado, denominado abigeato era um dos crimes mais graves na época e quem praticava era punido ao extremo. Trouxemos para esta discussão estes dois textos para mostrar o discurso do outro em relação à classe oprimida. O objetivo é demonstrar que os Ofaié mantinham seus hábitos tradicionais, ou seja, continuando a caçar diversas espécies de animais, como veados e porcos selvagens, para sua sobrevivência. O que para o branco é roubo, para os Ofaié é apenas uma caça tendo em vista a forma de viver desde o princípio. No entanto, o branco, para mostrar a sua soberania, forjava situações para acusá-los de tal crime, que na visão deles, de seus costume e cultura, não acontecia. Essa atitude apenas reforça a relação de poder que o homem branco exerce sobre o Ofaié, pois quando não existia razão aparente para eliminá-lo, criava uma situação para justificar os massacres e os descumprimentos legais.

3.2 DINÂMICAS DE RESISTÊNCIA E PODER: CONFLITOS E TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS

Um dos principais teóricos que discute o conceito de resistência é Michel Foucault (1976), especialmente nas suas obras que descreve sobre poder e controle social, como as relações de poder são onipresentes e, em respostas a esses comportamentos, emergem as formas de resistência. Para ele onde há poder, há resistência, e enfatiza que a resistência é uma parte inerente e inevitável das relações de poder:

É claro que existe onde há poder, resistência: esta, porém nunca está em posição de exterioridade em relação ao poder. Deve-se, portanto, falar de resistências no plural: resistências possíveis, necessárias, improváveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, concertadas, ramificadas, furiosas prontas a compromissos, interessadas ou sacrificial. Elas são o adversário estratégico no campo das relações de poder (Foucault, 1976).

Há diferentes formas de resistência, aquelas que podem acontecer, assim como as que são necessárias e as que são improváveis. Cada forma é estratégica e adaptada para atender às necessidades ou expectativas do momento específico. Nesse caso dos Ofaié, a resistência se refere à resistência necessária à proteção ao grupo e ao seu território, que de alguma forma garanta condições dignas de vida para o povo: fato que nos remete àquela frase dita pelo ex-cacique Ofaié, sobre a vida vivida há anos atrás, impossível nos dias atuais. Nesse discurso ele apresenta o seu objeto de desejo que, para Foucault (2006), é uma “vontade de verdade”. Neste processo analítico do discurso em questão, verifica-se, por meio da formação discursiva da relação de Poder/Saber, o desejo de R6 de que isso se tornasse uma verdade, ou seja, a vontade de verdade de viver como no passado, o desejo de se apoderar dessa verdade de levar a vida como viviam seus ancestrais.

[...] se levantarmos a questão de saber qual foi, qual é constantemente, através de nossos discursos, essa vontade de verdade que atravessou tantos séculos de nossa história, ou qual é, em sua forma muito geral, o tipo de separação que rege nossa vontade de saber, então é talvez algo como um sistema de exclusão (sistema histórico, institucionalmente constrangedor) que vemos desenhar-se (Foucault, 2006, p. 14).

A forma de vida hoje requer outros saberes, já que não possuem mais acesso ao espaço territorial de antes, onde era possível viver fazendo o revezamento de um lugar a outro, ora dentro da mata, ora margeando o rio (que era e é o motivo de felicidade para os Ofaié): agora é atender a fala do fazendeiro, aquietar-se e daí tirar seu sustento. Então, como afirma Foucault (1976), faz-se necessário buscar novos mecanismos de resistência, que seja

suficiente para atender sua realidade atual. E ao inovar se apropria de outros saberes incorporando novas formas de poder, que os levam a reivindicar aquilo que tem de direito.

Atualmente, o poder exercido pelos Ofaié segue as mesmas regras do homem branco, manifestando-se tanto de maneira informal quanto formal. Isso inclui o uso de diálogo e, quando necessário, a formalização de decisões por meio de documentos oficiais. Para conseguir explicar as condições que tornam possíveis os saberes, Foucault constata que há uma *epistemê*, que são os saberes diferentes em cada época, e que possibilita o surgimento de novos saberes. “Numa cultura e num dado momento, nunca há mais que uma *epistemê*, que define as condições de possibilidade de todo saber” (Foucault, 2005, p. 230).

O poder é exercido de maneira possível e interessada como afirma Foucault (1990), pois ele está nas mãos dos homens. Pode-se afirmar que o poder continua sendo exercido por esse povo ancestral, ainda que de maneira distinta. Com o território agora delimitado, o acesso a seus espaços é restrito e só é permitido mediante autorização do cacique, impedindo que qualquer pessoa de fora (outro) possa entrar sem permissão. Já nas aldeias urbanas indígenas, há necessidade de autorização da FUNAI para pisar em território indígena. Exemplo disso são as aldeias de Campo Grande e de Dourados em Mato Grosso do Sul.

Para problematizar os discursos em análise, recorre-se à obra “*Microfísica do Poder*” (1979) de Foucault, que afirma que o poder não está em nenhum ponto em específico da estrutura social, que ninguém tem o controle do poder, pois onde o discurso veicula o poder se faz presente. E ainda em Foucault (2005, p. 12), é preciso saber qual “regime de verdade” identifica o discurso como verdadeiro, o que é necessário para fazer essa identificação, e qual é o poder que rege essa verdade. Foucault (2006) ainda questiona qual é a vontade de verdade que está presente no discurso, e é essa vontade que define o que pode ser dito e pensado, e como ser dito e pensado, ou seja, são as condições de produção que define.

Costa (2018), que estuda o povo Nambikwara, ensina que a consequência de problematizar as epistemologias hegemônicas que perduraram e ainda perduram na vida dos povos originários se combina a uma luta de resistência. Conceber, constitucionalmente, outras formas de ser e perceber o mundo implica reconhecer a condição atribuída pela epistemologia do Norte aos latino-americanos como oprimidos, colonizados, invisibilizados, “subdesenvolvidos”, “bárbaros”, “primitivos” e “tradicionais”. Trata-se de posicionar-se contra qualquer forma de colonialidade do ser, saber e viver (Quijano, 2005).

Por isso, faz-se necessário o entendimento das epistemologias do Sul, pois é aí que serão encontradas as alternativas rejeitadas e invisibilizadas pela epistemologia do Norte. Nesse sentido, o direito latino-americano é capaz de cumprir seu papel de refletir e atender

aos anseios da realidade, ao abarcar a pluralidade de perspectivas cosmológicas. Daí que o Novo Constitucionalismo Latino-Americano dá um salto consubstancial ao conceber a Natureza como sujeito de direitos, pois reconhece o potencial das epistemologias do Sul para romper com paradigmas coloniais do Norte (Costa, 2018).

Ao articularmos o recorte R7, trazemos a enunciação do outro e as representações sobre os indígenas, a saber:

R7 - As terras em questão, escreve o coronel Nicolau Bueno Horta Barbosa, não interessam aos índios, que aliás, não se encontram mais nelas; são devolutas e por nenhum título a cargo do SPI. Encontram-se desimpedidas e podem ser requeridas por qualquer a quem interessarem. Sua pretensão não fere os interesses do SPI. [...] Em relação às terras onde estiveram umas poucas famílias indígenas sob a vigilância espontânea do Sr. Ramon [...], ditas terras constituíram reservas legais, menos ainda foram demarcadas para aqueles infelizes. E como eles constituirão um grupo caminhando para a extinção [...] jamais fui impulsionado a visitá-los, ocupado que me achava com problemas bem mais urgentes (Dutra, 2017, p. 297).

Em R7, temos o enunciador coronel Nicolau Bueno Horta Barbosa que se pronuncia sobre a legalidade das iniciativas e dos interesses do branco em relação às necessidades do povo Ofaié. Os enunciados “não interessam aos índios”, e “podem ser requeridas por qualquer a quem interessarem”, produz o efeito de sentido de que quem tem o poder de decisão é o branco, pois fala pelos indígenas favorecendo aqueles que tenham o poder de comprar as terras que ele mesmo julga “estarem livres para serem apropriadas”.

Além do mais, o discurso do coronel Nicolau Bueno Horta Barbosa deixa transparecer o descaso pelo povo Ofaié, pela atual situação em que essa etnia se encontra, exposto a situações de violência, sendo encurralados cada vez mais em pequeno território. Sabemos que o estilo de vida ancestral demanda vasto espaço, a Natureza exerce fundamental base para sobrevivência. R7 enuncia a voz do sujeito branco, do coronel Nicolau, a partir do silenciamento da voz indígena, pois o fato dos Ofaié não estarem em lugar nenhum, pois se encontraram em vários lugares, ao longo da História, ecoa o sentido de que esse povo não se sente em casa. No entanto, isso não é considerado: o enunciador coronel não explica os detalhes da situação em que os indígenas se encontram e, mais uma vez, usa mecanismos de poder, enunciando da posição-sujeito de “coronel mandante” já que tem o poder e o saber: essas terras estavam “abandonadas”, são terras “devolutas”, como se os Ofaié não tivessem interesse pela terra.

Diante desse enunciado, destacamos a coincidência desse coronel Nicolau Bueno Horta Barbosa, ex-chefe IR-5 (Inspetoria Regional) de Campo Grande escrever ao Sr. Wilson Barbosa Martins, candidato ao Senado Federal na época, dando sinal de que essas terras estavam devolutas, que poderia ser adquirida por qualquer um.

Esse saber em R7 perpassa os dizeres: “são devolutas e por nenhum título a cargo do SPI” em que identificamos aí a ausência desse órgão do governo diante desse povo: onde fica a proteção e a garantia de viver com segurança e dignidade? A quem esse serviço interessa? Quem disse que as terras se encontram desimpedidas e podem ser requeridas por qualquer um que possa pagar? Na visão de Foucault (1976), o poder está presente em todas as relações e práticas sociais e não é algo que se exerce de cima para baixo, mas que penetra em todos os níveis da sociedade, desde as instituições até interações cotidianas.

Nesse caso, questiona-se se o enunciador Coronel Nicolau não se deu ao trabalho de conversar com o órgão do governo responsável pelo povo originário? Quem têm condições e direito de adquirir as terras? Foucault afirma que o poder e o saber estão intrinsicamente ligados, e o enunciador coronel tinha o conhecimento de que as terras ali em questão não eram legalmente registradas como terras indígenas.

No excerto R7, em que o enunciador Coronel afirma: “Sua pretensão não fere os interesses do SPI”, faz-se um retorno à fala dos Ofaié, que alegam que o órgão governamental não conseguiu cumprir sua missão de garantir seus direitos. Em vez disso, esse órgão aparenta não ter interesse em protegê-los, mas sim em deixá-los vulneráveis, de modo a permitir seu controle físico e mental.

Foucault (1979), em “Microfísica do Poder”, nos ajuda a entender esse entrelaçar do poder com o conhecimento a fim de controlar e normatizar a vida dos indivíduos, nesse caso, a vida dos Ofaié. Nessa rede complexa de relações entre saber e poder, Foucault (1979) afirma que um indivíduo busca o poder e o conhecimento para tirar proveito sobre o outro, a partir da posição de sujeito dominador e sobre o sujeito subordinado. Diante do mobilizado em R7, o indígena fica subordinado ao homem branco, não tem outra saída a não ser aceitar o que para seus ancestrais era inaceitável, ou seja, viver em condições totalmente adversa ao seu modo de vida e tradições.

No enunciado “ditas terras constituíram reservas legais, menos ainda foram demarcadas para aqueles infelizes. E como eles constituirão um grupo caminhando para a extinção [...] jamais fui impulsionado a visitá-los, ocupado que me achava com problemas bem mais urgentes”, há uma posição de descaso e desinteresse do homem branco em relação ao povo Ofaié, uma vez que a situação territorial dos indígenas que lá estavam não integrava a pauta de trabalho do enunciador, pois qualquer assunto desse teor era considerado irrelevante uma vez que o grupo estava “em extinção”.

Poucos indígenas reivindicavam seu território, sendo frequentemente considerados como não humanos ou civilizados e, portanto, não merecedores da atenção do Estado. A

antropóloga Mariza Correa (1990), que examina as políticas e atitudes coloniais e pós-coloniais, afirma que os brancos europeus desumanizaram os povos indígenas, inclusive os Ofaié em decorrência do tratamento dado.

Em R7, surge o discurso sobre o objeto de desejo: “Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder”. Foucault, em seu livro “*A ordem do discurso*” (1971), explora a ideia de que o discurso não é neutro ou simples, mas sim um campo de luta. As interdições e restrições que afetam o discurso revelam sua conexão com mecanismos de controle e poder. O discurso, embora possa parecer insignificante à primeira vista, é regulado, censurado e vigiado justamente porque tem a capacidade de moldar e influenciar o pensamento e o comportamento, funcionando, portanto, como uma ferramenta de poder.

O discurso do coronel Nicolau considera que os Ofaié não merecem território, pelo fato de não estarem permanente em um determinado lugar e por serem minoria, já que seus parentes foram massacrados e silenciados pelas políticas governamentais ineficazes (Foucault, 2006).

Nesse discurso de poder governamental da época, se destaca o General Cândido Mariano Rondon como defensor do povo Ofaié, enquanto o coronel Nicolau Bueno Horta Barbosa como um articulador intermediário entre políticos interessados em ampliar seu patrimônio territorial, passando-lhes as informações de que as terras indígenas não estavam regularizadas, a partir dessas informações de que “não teria podido fazer a demarcação legalmente autorizada, por falta de título de habilitação profissional”, tornando então essa área como ele mesmo diz, terras devolutas, prontas para serem adquiridas pelo então candidato ao senado, Wilson Barbosa Martins.

Dito isso, analisa-se então, que quando os Ofaié dizem que o SPI não deu conta de protegê-los, fica esclarecido a partir desse episódio que havia o interesse do homem branco em destituir esse povo de seu território e assim tomar posse de uma terra considerada sem dono e que o órgão governamental foi negligente.

Esse discurso do coronel em R7, a saber “Caminhando para a extinção [...] jamais fui impulsionado a visitá-los”, dá visibilidade apenas aos interesses do Estado, os outros, em que não há preocupação com as vidas indígenas e sua iminente extinção desse povo. Michel Foucault (1990, p. 23) ensina que “O poder não é uma instituição, nem uma estrutura, nem uma certa força de que alguns são dotados é o nome que se dá a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada”.

O enunciado “jamais fui impulsionado a visitá-los”, a que o sujeito discursivo se refere, é uma expressão que implica o dito pelo não dito, fica interdito o desejo de extinção daquele povo, porque essa falta de interesse em ir visitá-los está imbricada na ideia de que isso não é função e dever do Estado. Isto é, sua função é visitar apenas quando sentisse vontade. Essas interdições atuam para manter a ordem social e controlar o que pode ser discutido, quem pode falar e em que condições. O que é interdito, então, é mantido à margem do discurso aceitável, e essa exclusão é uma maneira de exercer controle sobre o pensamento e a prática social. O desejo de verdade aqui silenciado pelo advérbio e verbo “jamais fui impulsionado” nos leva a interpretar que nunca vai ocorrer essa vontade, essa pulsão, pelo contrário, o desejo é o de exclusão.

R7 mostra, ainda, que esse povo indígena já estava com o grupo bem reduzido e que era de conhecimento do outro (branco), que possivelmente os Ofaié deixariam de existir brevemente. Isso fica visível no enunciado “caminhando para a extinção”, o que nos leva a problematizar que, por meio dos registros existentes, a quase extinção dessa comunidade se deu devido aos massacres e genocídios a que foram expostos, desde 1500, e não por causas naturais. Dessa forma, a fala do coronel representa o poder, ou seja, a continuidade das ações que levariam a extinção dos Ofaié.

Os Ofaié, diante dessas adversidades, têm demonstrado formas de resistência que se manifestam em suas ações de sobrevivência física e cultural. A história deles inclui, além dos deslocamentos forçados, perda de território e tentativas de assimilação, mas também iniciativas para preservar sua identidade práticas culturais. Mesmo com a pressão de políticas de assimilação e o contato intenso com outras culturas, os Ofaié continuam a lutar pela preservação de sua língua e tradições. Isso é uma forma de resistência cultural ao discurso dominante de homogeneização e apagamento das culturas indígenas.

A luta pela terra é um ponto central na resistência indígena ao colonialismo e às políticas agrárias. Além de que os Ofaié participam ativamente de movimentos que buscam registrar e contar sua própria história, o que contraria as narrativas hegemônicas que frequentemente inviabilizam ou distorcem suas trajetórias. Isso pode ser visto como um contraponto à história oficial que marginaliza a contribuição e a presença indígena.

Essas práticas mostram que os Ofaié têm exercido resistência, contestando discursos que buscam subjugar-los ou invisibilizá-los.

O que se espera, afinal, em relação a uma população é que ela cresça e se multiplique. Contudo o que vemos em Brasilândia é que os Ofaié conseguiram desvencilhar-se das

situações de convergências existentes entre eles e o homem branco e permanecem até os dias atuais, mesmo que ainda em processo de organização para a reconstituição de sua identidade.

Em R7, o enunciado “As terras em questão”, como descreve o coronel Nicolau, “não interessa aos índios”, mostram a falta de conhecimento cultural sobre o povo Ofaié, pois a questão territorial sempre foi o maior motivo de conflitos desse povo: sua luta era sempre em defesa de suas terras, afinal a terra para eles é muito mais do que um espaço geográfico. Para Foucault, o território é um espaço onde as relações de poder se manifestam e se consolidam e a posse territorial identifica a forma como o poder é exercido através do controle do território. Ele argumenta que poder se materializa e se exerce através do controle dos espaços e da organização dos corpos dentro desses espaços, é onde as relações de poder se manifestam e se concretizam, seja por meio do controle direto dos corpos e comportamentos, seja através da organização e regulamentação dos espaços (Foucault, 1990).

3.3 O ESPAÇO COMO SÍMBOLO DE PODER: ANÁLISE DE TERRITÓRIO E AUTORIDADE

Neste item, apresenta-se o excerto denominado R8, no qual o conceito de território está associado à sobrevivência e às experiências ancestrais dos povos originários brasileiros.

R8 - No horizonte das fronteiras territoriais, pode-se dizer que o território geográfico tem íntima relação com o território alimentar e existencial, e daí o sentido sagrado, que a terra, de um modo geral, assume para os povos indígenas. Um território é sempre moradia dos pais, lembra Paulo Suess e Carlos Mesters. Ele guarda os corpos e também as almas de seus antepassados. Vender essa terra, por exemplo, seria como o absurdo de vender o próprio corpo. Concepção diversa daquela do homem chamado civilizado, esse caráter que é conferido à terra indígena no decorrer da história resultou, sem dúvida, em ameaça e conotação subversiva, para a oligarquia rural. Isso porque, quando ameaçado de perderem seus territórios, os indígenas encontram na terra um caráter libertador, para onde convergem também todas as questões parciais de sua resistência. (SUESS; MESTERES, 1986, p. 66) (Dutra, 2017, p. 151).

Compreende-se que quem controla a produção do espaço tem a capacidade de moldar as práticas sociais e de influenciar o comportamento das pessoas. Em R8, o espaço dito se trata do espaço físico, o ambiente geográfico, o *locus* não neutro, mas produzido socialmente onde as relações de poder e as dinâmicas sociais se produzem e se modificam. A extensão territorial do povo Ofaié era definida em função das necessidades econômicas, tinham abundância da caça, da pesca e do mel, onde atuavam de modo coletivo de forma que garantia a sobrevivência física e cultural do povo. O sistema de organização desse povo revela o seu comprometimento, assim como também impedimentos, imposições e interferências exógenas

(Geertz, 1998). As fronteiras que foram definidas e redefinidas refletiram sobre as mudanças que ocorreram nas relações e no desenvolvimento socioeconômico.

Em R8, o enunciado “moradia dos pais” mostra a relação intrínseca das pessoas com a terra de seus antepassados, uma profunda conexão entre os ancestrais, as pessoas e sua terra de origem, trazendo a valorização de sua cultura que é transmitida entre as gerações. A carga semântica traz a memória dos antepassados como traço de identidade e continuidade das famílias e expressa também a importância da terra na formação da identidade cultural e familiar desses indígenas.

O recorte discursivo R9 apresenta a ideia de que, apesar do número reduzido, trata-se de uma nação indígena, a saber:

R9 - Inversamente ao que tem sido dito que eles foram incapazes de gerar o poder e a organização para conquistar os regimes neolíticos intensos (Idem) em períodos mais recuados, eles estão aí a demonstrar que sobreviveram como uma pequena nação, frisa o ex-Cacique Xehitâ-ha, em face da teimosia dos brancos (RODRIGUES, 1991, p. 29) (Dutra, 2017, p. 142).

É necessário atentar para o enunciado “foram incapazes de gerar o poder e a organização para conquistar os regimes neolíticos internos”. Bakhtin (2006) ensina que o enunciado é tido como unidade de comunicação discursiva. Dentre as suas características, está a conclusibilidade do enunciado que é uma espécie de “aspecto interno da alternância dos sujeitos do discurso”. Isso ocorre porque o falante disse ou (escreveu) tudo o que quis dizer em dado momento ou sob dadas condições (Bakhtin, 2006, p. 288). À luz dessa afirmação, a ideia de que os Ofaié eram totalmente incapazes parece-nos que era unânime, pois o discurso do indígena Xehitâ-ha usa a expressão “ao que se tem escrito”, isto é, o registro sobre a etnia era conhecido até mesmo por eles.

Retomando a noção de enunciado definido por Bakhtin (2006), cabe-nos observar em R9, o pronome “tudo”, que traz a carga semântica de totalidade, ou seja, não havia outro discurso ou situação que mudasse a referida ideia de incapacidade dos Ofaié de defender os seus princípios de cidadania. Entretanto, o indígena utiliza o advérbio de modo “Inversamente” numa oposição ao fato de que os Ofaié “ainda estão aí, a demonstrar que sobreviveram como uma pequena nação ... em face da teimosia dos brancos”.

Observamos, nesse discurso, o uso da terceira pessoa do plural (ao invés de usar a primeira pessoa). Por que o indígena, sendo Ofaié, não usou a primeira pessoa, como nos demais relatos que se têm registro? Nesse caso, nota-se que o fato de ter usado a terceira pessoa faz referência aos seus antepassados (eles) que, de uma forma direta ou indireta, estão representados pelos atuais Ofaié, mas são outros indígenas, não são aqueles que sobreviveram

aos massacres sofridos pela sociedade colonial. Aqui há um distanciamento provocado pela terceira pessoa do plural na direção de mostrar os costumes ancestrais e marcas de que são/eram povos originários e donos da terra.

É observado, também, que apesar de os Ofaié terem sido oprimidos, desacreditados, eles superaram os obstáculos e conseguiram se manter “como uma pequena nação”. Depreende-se, a partir disso, que a identidade do enunciador reflete seu histórico e ideologia, os quais são incorporados em seu discurso. A esse respeito, Coracini (1999, p. 174) explica:

A identidade do sujeito, tomada de sua heterogeneidade constitutiva e não na sua enganosa homogeneidade, ocorre como consequências de múltiplas ressignificações provocadas pelo estranhamento da presença do outro (ou de outros) desequilibrando, deslocando a própria.

É possível constatar esse sujeito discursivo Ofaié, que sofre influência de outras etnias, mas que consegue se ressignificar e ainda se firmar diante de diversidades e atrocidades. Nesse ressignificar, entendemos que, embora os Ofaié tenham enfrentado uma sociedade colonizadora e hegemônica, que desvalorizava os seus costumes com tantos preconceitos, esse povo originário resistiu e reescreve sua própria história.

A seguir, analisamos R10 sobre o orgulho de ser um indígena que carrega, na sua memória, os terrores que seu povo sofreu diante da crueldade dos colonizadores.

R10 - Quando os portugueses descobriram o Brasil, verdadeiramente só existia índio no Brasil. Xehitâ-ha escreve isso demonstrando ser capaz de inserir a história de seu povo no contexto de uma história mais ampla. Diz ele que, quando os portugueses chegaram puderam encontrar somente índios em todos os lugares. Por isso temos esse orgulho de dizer que somos índios, os primeiros donos dessa terra. O descobrimento foi uma traição para os povos indígenas e também o princípio de um genocídio. O Brasil foi descoberto pelos invasores. Passaram por cima de nós, os índios. Os estranhos chegaram cheios de ganância pela beleza da terra. Mas não conservaram a natureza e a destruíram. Para construir prédios, rodovias, a miséria, morte, doença e repressão. Para líder Ofaié, a presença do homem branco nas terras indígenas é ponto final na felicidade do índio (RODRIGUES, 1996, p. 28) (Dutra, 2017, p. 121).

O enunciado, ao trazer que os indígenas eram “os verdadeiros donos da terra”, e “por isso temos esse orgulho”, remete à interdiscursividade que, nesse caso, mostra o entrecruzamento de sujeito, história, memória e poder. De acordo com Orlandi (1996), para que haja sentido no que se diz, é necessário que o sujeito e a história estejam relacionados. Então, percebe-se que ao afirmar que eles “eram os verdadeiros donos da terra”, R10 entende que a história mostrou isso desde o princípio e isso está intimamente relacionado à vida dos indígenas. Além disso, notamos ainda a voz de outros (brancos) no discurso dele, que traz o pensamento de que há outros que não concordam com essa afirmação. O item lexical “verdadeiros” corrobora a ideia de que esses outros mentem, não possuem credibilidade e

direito de estarem em terras indígenas. Acrescenta-se também, a essa discussão, a questão da memória, entendida da seguinte forma:

[...] o sujeito reporta-se a um sistema significante investido de sentidos, sua espessura material, sua historicidade. Trata-se do sujeito significante enquanto sujeito histórico (material), posição-sujeito, que se produz entre diferentes discursos, numa relação regada com a memória do dizer (interdiscurso), definindo-se em função de uma formação discursiva em relação às demais (Orlandi, 1996, p. 30).

De acordo com Orlandi (1996), na *Análise do Discurso*, a memória é linguístico-histórica, ou seja, o sujeito que é histórico possui uma memória social que quer dizer alguma coisa, produzindo o interdiscurso. Esse, por sua vez, é a associação entre palavras e os sentidos que são ativados na memória. Para o indígena Ofaié, o fato de ser o verdadeiro dono da terra, remete isso à questão de ser nativo desta terra, onde não havia o branco e, por esse motivo, considera este lugar como seu. Isso foi um acontecimento que permanece em sua memória com o sentido de serem os primeiros habitantes, portanto, são os donos merecidamente.

A questão do poder defendida por Foucault (1996), em que o discurso é tomado como uma forma de resistência a um poder que se estabeleceu na sociedade, ajuda a entender que, ao afirmar que é dono desta terra, o enunciador se utiliza da subversão da ordem do discurso como uma forma de se contrapor as normas sociais impostas pelo branco, considerada uma categoria dominante. Com esse discurso, R10 busca desestabilizar as noções de superioridade branca e reafirma a importância de se valorizar as vozes na perspectiva da classe oprimida, silenciada e excluída.

Para a *Análise de Discurso*, a língua tem sua ordem própria, marcada pela falha, pelo equívoco, pela incompletude. Todo sistema linguístico, enquanto conjunto de estruturas fonológicas, morfológicas e sintáticas, é dotado de autonomia relativa que o submete a leis internas, as quais constituem, precisamente, o objeto da Linguística. É, pois, sobre a base dessas leis internas que se desenvolvem os processos discursivos, e não enquanto expressão de um puro pensamento, de uma pura atividade cognitiva etc., que utilizaria “acidentalmente” os sistemas linguísticos, na ótica de Pêcheux (2009).

À luz desse olhar discursivo, “a língua se apresenta, assim, como a base comum de processos discursivos diferenciados” (Pêcheux, 2009, p. 81), ainda que, enquanto sistema, seja “o mesmo para o materialista e para o idealista, para o revolucionário e para o reacionário, para aquele que dispõe de um conhecimento dado e para aquele que não dispõe desse conhecimento” (Pêcheux, 2009, p. 81).

Dessa perspectiva, na qual “a materialidade específica da ideologia é o discurso e a materialidade específica do discurso é a língua” (Orlandi, 2003, p. 17), em toda língua falada por seres humanos, os traços significantes, as marcas linguísticas não se estruturam segundo a ordem lógico-matemática. A dificuldade do estudo das línguas naturais provém do fato de que suas marcas sintáticas nelas são essencialmente capazes de deslocamentos, de transgressões, de reorganizações. É também a razão pela qual as línguas naturais são capazes de política (Pêcheux; Gadet, 2004, p. 24).

Disso, depreende-se que as relações de poder surgem como uma força flutuante, não estando restritas a uma instituição ou a indivíduos específicos. O saber, por sua vez, relaciona-se com formas e conteúdos diversos. A memória discursiva refere-se ao acúmulo de saberes, práticas discursivas e formas de linguagem que circulam em uma comunidade ao longo do tempo, influenciando a produção dos discursos.

O próximo excerto traz vozes que mobilizam o sentido de que a relação de força e poder está imbricada com a “aparente legitimidade” que dizem ter os mandantes diante do desinteresse dos órgãos governamentais que deveriam proteger os indígenas.

R11 - A categoria poder, em tese, designa a influência intencional exercida por uma pessoa ou um grupo, através de qualquer meio, sobre a conduta alheia. Nesse sentido lato aproxima-se do conceito de dominação. Max Weber, inicialmente isolou o conceito tentando abordá-lo do ponto de vista da interação e da agregação. No caso do indígena Ofaié escravizado, a dominação exercida pelo fazendeiro, pode ser entendida como dominadora por se apresentar sob a aparência da legitimidade configurada pelo mando do senhor, capaz de fazer com que aceitem sua decisão. Nessa concepção, diria Raymond Boudon, tanto a aquiescência resignada, como a adesão entusiasta, do indígena ao poder e a ordem do fazendeiro, ambas contribuíram para fazer do poder uma obrigação moral e jurídica que durante séculos ligaram dominantes a dominados (BOUDON; BOURRICAUD, 1993, p. 435). Não há como negar que o discurso tradicional da classe latifundiária (a classe dos fazendeiros, no período abordado pela pesquisa), que cavalaria livre pelos campos da Vacaria, por um dilatado período da história regional mato-grossense, justificou e reforçou o poder de antigas cepas dos coronéis da República que ao longo do tempo revezaram-se no poder (DUTRA, 1996, p. 160). Na esteira de uma historiografia memorialista denunciada por Osvaldo Zorzato, não há como negar o vínculo desses senhores com a lei, os rituais e cerimônias campeiras, e o fascínio da glória e das façanhas do empoderamento político, onde tudo funcionava como potencializadores desse poder (ZORZATO, 1998, p. 173) (Dutra, 2017, p. 109).

Diante disso, observa-se no excerto R11 a mobilização de um já dito na História (e nos excertos anteriores) confirmando por meio desse processo analítico que não tem como negar o vínculo desses senhores fazendeiros com a lei. As descrições feitas pelo homem branco sobre a força que exerciam sobre esse povo indicam que esses mandatários tinham liberdade total para tomar as decisões que lhes conviessem. Dutra (1986) justificou e reforçou o poder de antigas cepas dos coronéis da República que, ao longo do tempo, revezaram-se no poder, o

que justifica a ação livre e arbitrária contra os Ofaié. Essa memória e interdiscursividade denuncia o descaso em relação ao território indígena desejado e o silenciamento cultural desse povo.

3.4 EXPLORANDO A MEMÓRIA DISCURSIVA: ENTRE O PASSADO E O PRESENTE NA CONSTRUÇÃO DE SENTIDOS

Como já apresentado nesta pesquisa, a noção de memória discursiva, discutida nos recortes anteriores, constitui uma ferramenta útil para a interpretação dos dizeres analisados. O processo analítico continua a partir de R12:

R12 - Nesta narrativa vou contar uma história de um povo que viveu como uma grande nação. Os Ofaié deixaram na terra a marca de sua história. O sofrimento do meu povo foi a semente de um grande desespero. Hoje, esta semente nasceu, e cresceu sobre nós o fruto da amargura e do genocídio. No mundo deles cheguei e me assustei quando senti o desespero e a preocupação de minha grande nação. Hoje sinto esta dor que parte o meu coração ao meio. Por isso senti por necessidade de penetrar o passado e rever a marca de uma história, pois os Ofaié, com o seu próprio sangue, marcaram a sua história (Dutra, 2017, p. 155).

Os relatos em R12 acionam a memória discursiva que está imbricada num aspecto fundamental para se compreender a história, cultura e resistência desse grupo indígena. A memória abrange narrativas, histórias orais, mitos, rituais e tradições que são transmitidas de geração em geração, constituindo a identidade e a coesão social do grupo. Esse relato traduz os sentimentos de dor em consequência dos enfrentamentos e desafios os quais foram fundamentais para a preservação de sua cultura e território.

R12 retoma aspectos analisados em R8, em que Xehitá-há narra o sofrimento passado de seus parentes, “fruto de amargura e genocídio”. Parece-nos que houve uma semente plantada lá atrás, a partir do século XVI, e que até os dias atuais os Ofaié (re)vivem a partir da ideia de que “Hoje, está semente nasceu e cresceu”, quando se referem aos massacres e perseguições pelas quais passaram. O advérbio de tempo “hoje” marca uma situação de dor que perdura ainda neste século XXI. Essas ideias sobre a história dos sistemas de pensamento e construção do conhecimento sobre o sofrimento da etnia Ofaié se estende e permanece ao longo dos anos, embora o Estado tenha construído sistemas e mecanismos tais como o SPI, O Estatuto de Índio e a própria Constituição de 1988, que defendem a proteção e justiça para “todos” em território brasileiro.

Entendemos que a memória integrada e reproduzida nos discursos de R12 ajuda-nos a buscar elucidar as complexas relações entre linguagem, poder e identidade. Sabemos que os

discursos são influenciados por práticas sociais e estruturas históricas, que incluem memórias coletivas e institucionais (Guerra, 2015).

Em R12, os verbos no pretérito perfeito, “cheguei, assustei e senti”, produzem um efeito de sentido que remete a um passado de sofrimento e dor. Esses verbos são utilizados para expressar como o sentimento desse povo foi marcado pelo preconceito e pela marginalização social e política, revelando um sentimento de exclusão e silenciamento. Na fala do enunciador Xehitá-há, “hoje sinto esta dor que parte o meu coração ao meio”, transparece esse sentimento que perdura até os dias atuais, em que os indígenas não conseguem vislumbrar transformações favoráveis num futuro próximo.

Esses relatos em R12 estão associados a uma memória discursiva de ordem coletiva, não individual. Embora o verbo esteja na primeira pessoa do singular, o enunciador consegue retratar a dor e o sofrimento de todo o povo. A marginalização, portanto, afetou toda a etnia, e os sentimentos expressos foram transmitidos culturalmente, integrando a identidade coletiva. Afinal, ele fala dos momentos tristes que afetaram toda a comunidade Ofaié.

A seguir, o recorte R13 traz relatos de um enunciador indígena, dessa vez, uma mulher idosa que narra os trabalhos femininos na aldeia.

R13 - A respeito do kauim, relata-nos a velha Arê (avó, na língua Ofaié) Francisca de Souza, em 1991 que, quando os Ofaié ainda viviam em suas terras, eles faziam festas onde dançavam e cantavam. Durante o preparo dessa bebida de milho fermentado e semelhante a chicha dos Guarani, por ser muito apreciada pelo grupo, disse-nos, que todas as mulheres da aldeia debulhavam o milho e socavam os seus grãos em grandes cochos de madeira. E provocou muitos risos nos demais Ofaié que cercavam a anciã, quando ela fez referência à necessidade de se adicionar saliva na massa para que alcançasse a fermentação da bebida (Dutra, 1996, p. 71).

Neste excerto, nota-se o discurso de uma mulher indígena Ofaié, relatando uma situação ocorrida no passado ligada ao hábito deles de plantar, colher e debulhar o milho para elaborar uma bebida. Diante do relato peculiar de adicionar a saliva à fermentação do cereal houve risos por parte dos mais jovens. Destacamos dois sentidos fundamentais articulados pela memória discursiva em R13: a questão da terra “onde dançavam e cantavam” e a questão dos costumes dos mais velhos que hoje provoca risos e estranhamento por parte dos mais jovens, como “adicionar saliva na massa”.

Diante da segunda questão menciona de R13, consideramos que o movimento entre diferentes regiões, culturas, línguas e conhecimentos provoca processos confusos de identificação dos povos indígenas, pois as fronteiras entre eles e os brancos não são mais rígidas como antes, a própria modernidade as destruiu.

Consequentemente, a identidade ou o processo da sua construção apresenta aspectos que se entrelaçam devido ao conflito constante, oferecendo ao sujeito diversas transições e (des)construções, pois depois dessa transição ele nunca mais é o mesmo. Como há mudanças de ambiente, há também mudança de suas ideologias. Assim, os mais novos não conseguem compreender os hábitos antigos em decorrência das diversas vivências a partir do contato do indígena com a sociedade branca, ao longo do tempo.

Quanto à lembrança da mulher indígena, citada no início do parágrafo anterior, há uma busca, via recorte R13, do período em que os Ofaié moravam em suas terras, ou seja, o sentimento de identificação com o território originário é muito forte para a indígena idosa, pois lá eles cultivavam seus costumes. A presença da anciã traz à tona esses fatos o que permite a ressignificação do sujeito histórico indígena, a partir do ensinamento que ativa a memória discursiva, uma vez que se sabe que a língua indígena está fundamentada, especialmente, na oralidade.

Vale problematizar, ainda, as sequências discursivas “eles faziam festas... cantavam e dançavam”. A recorrência do verbo no pretérito, materializada por “faziam, cantavam e dançavam”, mostra, no discurso, um pertencimento a um grupo social específico, portanto, mostra um sujeito coletivo. Esse sujeito apresenta-se como uma existência histórica que, por meio do discurso de E13, deixa transparecer a formação discursiva conservadora, ligada aos fatos valorizados pela ancestralidade dos Ofaié.

Por fim, trazemos o recorte R14 que retoma alguns temas já anunciados em recortes anteriores, especialmente a questão dos massacres em território indígena.

R14 - É o ex-cacique que continua a nos dar os fundamentos para uma melhor compreensão do que seu povo entende por história, a sua história. Nesta narrativa vou contar a história de um povo que viveu como uma grande nação. Os Ofaié deixaram na terra a marca de sua história. O sofrimento do meu povo foi a semente de um grande desespero. Hoje está semente nasceu, e cresceu sobre nós o fruto da amargura e do genocídio. No mundo deles cheguei e me assustei quando senti o desespero e a preocupação de minha grande nação. Hoje sinto esta dor que parte o meu coração ao meio. Por isso senti por necessidade de penetrar o passado e rever a marca de uma história, pois os Ofaié, com o seu próprio sangue, marcaram a sua história (RODRIGUES, 1996, p. 30) (Dutra, 2017, p. 123).

Pode-se depreender, a partir das escolhas lexicais do ex-cacique em R14, que os efeitos de sentido se estreitam para a complexidade e o conflito interior vividos pelo sujeito indígena. Ele expressa essas questões a partir de sua própria experiência social, histórica e ideológica. Ao se referir à problemática do passado do seu povo que, segundo relatado pelo ancião, “um povo que viveu como uma grande nação”, chama a atenção também o enunciado “no mundo deles cheguei e me assustei quando senti o desespero”. Esse discurso traz a

formação discursiva advinda do conflito que sempre permeou a relação entre europeus e povos originários e denuncia o discurso do oprimido. Depois de quase extintos, aqueles poucos Ofaié que restaram se depararam com o mundo “deles”: há aqui uma fronteira discursiva em que “nós” (indígenas) se assusta com as atrocidades “deles” (brancos) produzindo o gesto de interpretação de que os indígenas são vistos como seres inferiores, ingênuos, vítimas.

Guerra (2015) afirma que compete a crítica descolonial exumar essas memórias e histórias esquecidas e (re)inseri-las no debate contemporâneo, respeitando seus lugares e corpos nos quais elas vivem, sem querer tirá-las de sua condição de exterioridade e querer analisá-las à luz da razão universal, ou seja, do pensamento ocidental. A relação entre brancos e indígenas, sendo negativa ou positiva, determina a reação do sujeito, nesse caso: embora massacrado pelo colonizador, o sujeito histórico busca se ressignificar. Isso fica claro quando em R14 traz “por isso senti por necessidade de penetrar o passado e rever a marca de uma história”. Vale notar que o discurso do ex-cacique revela o dito como um mecanismo de força do seu povo ancestral. A expressão com “sangue” sugere que a sobrevivência da etnia diante das adversidades confere traços identitários de um povo resistente e sábio, mesmo em sua condição de liminaridade e diáspora subalterna, além de sua busca por hospitalidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa pretendeu interpretar por meio de recortes discursivos do livro “O Território OFAIÉ: pelos caminhos da história”, do estudioso Carlos Dutra (2017), as formas de sujeitos no contexto histórico. O processo analítico se deu por meio dos dizeres dos relatos indígenas que, mesmo tendo sua história contada pelo outro branco, foram verificados traços de identidade e subjetividade dos povos originários e que, ao relacionar com diversas etnias, conseguiram ainda preservar algumas de suas marcas de origem.

Examinou-se que, apesar de a língua Ofaié ser marcada pela oralidade e de haver poucos falantes atualmente, foi possível identificar que, assim como o povo, a língua também resistiu ao tempo, ao distanciamento e ao silenciamento, não se apagando.

A hipótese inicial desta pesquisa é de que por meio desse registro histórico é possível identificar traços de subjetividade/identidade do povo Ofaié, constituídos e reconstituídos sob influência de representações de outros. Os ditos analisados trazem à tona uma mixagem de interdiscursos que articulam a pureza, a tradição e a cultura indígena.

Assim, a partir dessa hipótese, ao fazer a (re)leitura do livro “O território OFAIÉ: pelos caminhos da história” de Dutra (2017), foi possível confirmar a hipótese dessa pesquisa, que descrevemos abaixo.

Como desdobramento dessa hipótese, perguntamos se o registro da cultura do povo Ofaié contribuiu para que essa etnia não fosse esquecida. Em resposta a essa questão, compreendemos, por meio dos estudos realizados, que os povos originários sofreram diversas formas de violência, não apenas física, mas também psicológica e principalmente a que se refere a perda de seu território, pois entendemos que para os Ofaié o seu território é mais do que apenas um lugar para morar, faz parte do seu mundo, sem a terra a vida perde seu sentido. Entretanto, mediante o registro de toda esta trajetória, compreendemos que isso foi importante para a efetivação da memória cultural e o empoderamento dos indígenas.

Quanto à segunda pergunta, a respeito da possibilidade de identificação dos traços de subjetividade do povo Ofaié estar intrínseco no discurso outros. Em resposta a esta questão, observa-se que, por meio de recortes, que há traços de subjetividade do povo Ofaié que vem permeado no discurso do pesquisador Dutra (2017). Além disso, o autor supracitado permite que a voz do indígena Ofaié seja mostrada quando ele apresenta seus depoimentos. Dessa forma, ao ouvir o Ofaié, ele dá oportunidade de o indígena Ofaié contar a sua história conforme tem sido passado ao longo dos anos. Outro fator importante que contribuiu para o fortalecimento do protagonismo desse povo foi a criação de material didático que fortaleceu a

preservação da língua e cultura, seu registro e também seus costumes de forma democrática, participativa e com equidade.

Em resposta à terceira questão de identificar a relação de poder e saber no livro “O território OFAIÉ: pelos caminhos da história”, podemos afirmar que foi possível fazer a identificação, tendo em vista a oportunidade dada ao povo Ofaié de poder falar. Ao mesmo tempo que o livro traz todo o contexto histórico da experiência do povo Ofaié, há também vestígios de uma subversão deles em relação ao homem branco. Isso vai ao encontro do que já havia sido discutido anteriormente a respeito do que defende Foucault (1996), sobre a influência do discurso que serve tanto para controlar e regular a sociedade, quanto também destaca a possibilidade de resistência e mudança através dele.

A cultura Ofaié é uma parte importante da identidade e história desse povo indígena do Brasil. Com seu modo de vida tradicionalmente ligado à natureza e aos seus ancestrais, os Ofaié têm uma vasta herança cultural que merece ser respeitada e valorizada. A arte, a música, a dança e as tradições orais são elementos centrais da cultura Ofaié, transmitidos através das gerações. Além disso, sua relação com a terra e com os recursos naturais é fundamental para sua sobrevivência e sustentabilidade nossa e do planeta.

Na busca de entender as marcas identitárias dos Ofaié, apresentaram-se enunciados que transmitem seus conhecimentos para as novas gerações. As escolas que atendem esses estudantes precisam continuar comprometidas em contribuir com essa missão de levar conhecimento, oferecendo apoio e reconhecimento da transformação que os Ofaié enfrentaram. Todos, especialmente os professores, devem ter o compromisso de respeitar e valorizar a língua e a cultura que se distanciaram de seu povo. Mesmo em meio às imposições sociais e modernas, os Ofaié mantêm uma forte preocupação com a preservação dos seus costumes, por entender ser a forma da (re)constituição das suas identidades na comunidade contemporânea, embora se reconheça que não são mais os mesmos indígenas do tempo da vinda dos europeus.

Sabe-se que alguns discursos eram permitidos e encorajados, enquanto outros eram reprimidos e marginalizados, demonstrando que o discurso funciona como uma forma de controle. Os povos originários buscam junto aos seus, aqueles que ainda restam, um pouco de conhecimento de seus ancestrais, pois ao trazê-los à tona, mostram a importância de fortalecer o seu território. Perder a terra para os Ofaié não foi apenas perder algo material, que significasse apenas o local de garantia de seu sustento, mas foi a perda das suas identidades, afinal a terra tem um significado mais amplo, não apenas para a materialidade física e geográfica, mas também cultural.

Com o suporte das contribuições da Análise do Discurso, o contexto apresentado foi estruturado a partir de diversos teóricos que ampliaram a compreensão do tema. Esses aportes teóricos permitiram atravessamentos que possibilitaram a construção de novos sentidos para o que é exposto e mobilizado ao longo do estudo.

Uma questão identitária importante é o ensino da língua indígena Ofaié, essencial para garantir a preservação da cultura e dos conhecimentos tradicionais da comunidade. Ao valorizar a língua, os costumes e as experiências desses grupos, fortalece-se a identidade e a autoestima dos membros da comunidade. É importante ressaltar que o ensino da língua indígena Ofaié não deve se limitar à transmissão de conhecimentos acadêmicos, mas também deve contemplar a valorização das tradições e saberes locais. Dessa forma, é possível promover o respeito, a inclusão e o pleno exercício dos direitos culturais dos povos indígenas.

Além disso, a língua contribui na formação dos estudantes, tornando-os empoderados dentro da comunidade, o que fortalece a autonomia e o desenvolvimento local. A valorização da língua também permite que os povos indígenas possam se posicionar de forma mais assertiva nas discussões e tomadas de decisões que afetam seu território e seus direitos. No entanto, é importante destacar que o ensino da língua indígena ainda enfrenta desafios, como a falta de recursos e infraestrutura adequados, a discriminação e o preconceito. É necessário que sejam implementadas políticas públicas efetivas e inclusivas que garantam o acesso à educação de qualidade para os povos indígenas, de forma que eles possam exercer seu direito à educação em sua própria língua e de acordo com sua cultura.

Desse modo, a pesquisa partiu da ideia de que a cultura e a posse territorial proporcionam maior empoderamento aos povos originários. Diante disso, foram buscados estudos que elucidam como os registros asseguram a autoridade dos povos originários. Considerando que a obra analisada contém amplo material sobre a temática Ofaié, busca-se abrir caminhos para que o estudo do silenciamento desses povos, suas fronteiras e a relação de poder que permeia sua trajetória de vida receba maior atenção e aprofundamento.

Na seleção dos recortes deste livro para a produção da parte analítica da pesquisa, dois motivos foram determinantes: em primeiro lugar, a aldeia estar localizada no município de Brasilândia (MS); em segundo lugar, o fato de o autor do livro também residir nesse município, sendo um conhecedor relevante da trajetória dos Ofaié, respeitado pelos indígenas e autor de várias obras sobre o tema, que podem contribuir para o desenvolvimento de futuras pesquisas.

Como desdobramento da hipótese que se confirmou, compreendem-se, por meio dos estudos realizados, que os povos originários sofreram diversas formas de violência, não

apenas física, mas também psicológica e, principalmente, a que se refere à perda de seu território. Para os Ofaié, o território transcende a função de mero local de habitação; ele é intrinsecamente parte de seu universo. Sem a terra, a vida perde seu sentido. Entretanto, com o registro de toda essa trajetória, compreende-se que esse processo foi importante para a efetivação da memória cultural e para o empoderamento dos indígenas.

Sobre a possibilidade da criação de material didático para contribuir na preservação da língua e cultura dos povos originários, observa-se que o estudo do projeto dicionário Ofaié e Guaraní nos mostrou que a escola está envolvida (nessa história) no processo de incentivar a recuperação da língua, seu registro e também seus costumes de forma democrática, participativa e com equidade, tornando o aluno protagonista, de maneira que ele entenda que faz parte da (re)constituição de sua história. Ainda, é importante ressaltar que a produção desse dicionário indígena Ofaié e Guaraní realizado na escola municipal, no intuito de dar visibilidade aos trabalhos que fazem parte da vida do indígena Ofaié hoje, possibilitou o espaço de protagonismo para que se sintam integrantes da comunidade de Brasilândia (MS).

Além disso, os estudos de autores que trazem relatos sobre esses povos apresentaram enunciados que puderam mostrar a ação do homem branco na garantia de alguma forma na busca de autonomia dos indígenas, como o registro feito por Dutra (2017).

Por fim, emergem, nesse contexto, de um lado, identidades que se opõem e que remetem à identidade legitimadora do Estado, do jurídico como controlador da vida social com o poder de estabelecer as bases que irão regular o padrão de vida dita “normalidade”. De outro, há marcas identitárias de resistência caracterizadas por posições desvalorizadas, estigmatizadas pela sociedade colonial. Aqui são apresentadas complexas e múltiplas relações de poder entre os segmentos sociais envolvidos, que definem o local do conflito e influenciam o Estado e a cultura Ofaié, a partir de diferentes interesses. Vozes discordantes e concordantes perpassam o discurso em pauta a partir de momentos de identificação que incluem e excluem o sujeito histórico indígena, num processo identitário paradoxal e multifacetado.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Rosinalva Corrêa. **Aprender história com sentido para a vida**: consciência histórica em estudantes brasileiros e portugueses. 2011. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- ANZALDÚA, G. Como domar uma língua selvagem. **Cadernos de Letras da UFF**, [S.l.], n. 39, p. 303-318, 2005.
- ANZALDÚA, G. La conciencia de la mestiza: a/ rumbo a uma nova consciência. *In*: ANZALDÚA, G. **Borderlands/La Frontera: The New Mestiza**. San Francisco: Aunt Lute Books, [1987] 2007.
- ARAGÃO, R. M. R. Reflexões sobre ensino, aprendizagem, conhecimento. **Revista Ciência & Tecnologia**, Piracicaba, v. 7, n. 3, p. 15-17, 1993.
- BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BHABHA, H. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Avila, Eliane Livia Reis, Glauce Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BOBBIO, N. **Direita e esquerda**: razões e significados de uma distinção política. São Paulo: Editora Unesp, 2000.
- BORGONHA, M. C. **História e etnografia Ofaié**: estudo sobre um grupo indígena do Centro Oeste brasileiro. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.
- BRANCO, A. U. Sociogênese e canalização cultural: contribuições à análise do contexto das salas de aula. **Temas em Psicologia**, [S.l.], v. 1, n. 3, p. 9-17, 1993.
- BRANDÃO, H. H. **Análise do discurso**: reflexões introdutórias. 5. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.
- CAMPBELL, L. **Historical linguistics**: introduction. Cambridge, Ma: The Mit Press, 1986.
- CASTILHO, A. T. **História do português brasileiro**. São Paulo: Editora Contexto, 2015. v. 1.
- CHAMORRO, G.; COMBÈS, I. **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul**: história, cultura e transformações sociais. Dourados: Editora UFGD, 2015.
- CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). Disponível em: <https://cimi.org.br/>. Acesso em: 14 mar. 2024.
- CORACINI, M. J. A. **A celebração do outro**. Campinas: Mercado de Letras, 2007.
- CORACINI, M. J. A. Identidades silenciadas e (in)visíveis: entre a inclusão e a exclusão. **Revista Brasileira de Linguística Aplicada**, [S.l.], v. 11, n. 2, p. 345-362, 2011.

CORACINI, M. J. A. Língua estrangeira e língua materna: uma questão de identidade. *In*: CORACINI, M. J. A. (Org.). **Identidade e discurso: (des)construindo subjetividades**. Campinas; Chapecó: Editora da Unicamp; Argos, 2003. p. 139-159.

CORACINI, M. J. A. Transdisciplinaridade e análise de discurso: migrantes em situação de rua. **Revista Linguagem & Sociedade**, Brasília, v. 11, n. 1, 2010.

CORREA, M. **O selvagem e o inocente**. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

COSTA, A. P. **Entre malocas e malocagens: uma etnografia dos Nambiquara do Brasil Central**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

COURTINE, J. J. **Analyse du discours politique (langue, idéologie, société)**. Paris: Langages, 1981.

COUTO, A. Conflitos e relações interétnicas: a questão da co-presença no espaço. *In*: COUTO, A. **Culturas e fronteiras: Estudos sobre relações interétnicas**. São Paulo: EDUSP, 2009. p. 45-68.

CUNHA, M. C. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: CosacNaify, 2009.

DERRIDA, J. **A escritura e a diferença**. Tradução de Paulo Ottoni. São Paulo: Perspectiva, 1995.

DERRIDA, J. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade**. Tradução Antônio Romane e Paulo Ottoni. São Paulo: Escuta, 2003.

DERRIDA, J. **O Monolinguismo do Outro ou a prótese de origem**. Coimbra: Palimage, 2001.

DUTRA, C. A. S. **Eu quero falar Ofaié: apontamentos sobre a educação indígena**. Brasilândia: Edição do Autor, 1996.

DUTRA, C. A. S. **Heróis Ofaié**. Brasilândia: Clube de Autores, 2004.

DUTRA, C. A. S. **Ofaié, morte e vida de um povo**. 2. ed. Brasilândia: Edição do Autor, 2011.

DUTRA, C. A. S. **O Território OFAIÉ: pelos caminhos da história**. 2 ed. Campo Grande: Editora UFMS, 2017.

DUTRA, C. A. S. Quando começa nossa história, afinal? **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, ano 26, n. 69, p. 235-238, 1994.

FABRÍCIO, B. F. Linguística aplicada como espaço de desaprendizagem: redescrições em Curso. *In*: MOITA LOPES, L. P. da. (Org.). **Por uma linguística aplicada indisciplinar**. São Paulo: Parábola, 2006.

FERNANDES, D. **Avaliação das aprendizagens: desafios às teorias, práticas e políticas**. Lisboa: Texto, 2005.

FERREIRA, R. V. **Palavras Ofaié: um resgate da memória lexical**, Campo Grande: Ed. UFMS, 2017.

FIORIN, J. L. Tendências da análise do discurso. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, São Paulo, v. 19, p. 173-179, 1990.

FOUCAULT, M. **A Arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. 14. ed. Tradução de Laura F. Sampaio. São Paulo: Loyola, 2006.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. Paris: Gallimard, 1966.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1976.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

FOUCAULT, M. **L'Archéologie du savoir**. Paris: Gallimard, 1971.

FOUCAULT, M. **L'Ordre du discours**. Paris: Gallimard, Paris. 1971.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, M. **O que é um autor?** Lisboa: Veja; Passagens, 1992.

FOUCAULT, M. **Segurança, território e população**. Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREIFUS, H.; FOUCAULT, M. **Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-239.

FREIRE, P. A educação do futuro. **O Globo**, Rio de Janeiro, 24 maio 1997. Caderno Prosa & Verso.

FRIC, A. V. **Passos tchecos em terras brasileiras**. Praha, Studio, 1901. Disponível em <http://www.radio.cz/cz/static/alberto-vojtech-fric>. Acesso em: 12 dez 2023.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. **Relatório Ofaié**. GT nº 661/91, de 21 jun. 1991. Grupo Técnico de Trabalho de identificação da terra indígena Ofaié Xavante, MS. Brasília: FUNAI, 1991. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br>. Acesso em: 2 abr. 2023.

GEERTZ, C. O dilema do antropólogo entre "estar lá" e "estar aqui". **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 7, n. 7, p. 205-235, 1998.

GREGOLIN, M. R. **Foucault e Pêcheux na construção da análise do discurso: diálogos e duelos**. São Carlos: Clara Luz, 2004.

GROSFOGUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, B. de S.; MENEZES, M. P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

GUDSCHINSKY, S. **Fragmentos de Ofaié**: a descrição de uma língua extinta. Tradução de Miriam Lemle. Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1974. (Série Linguística, 3).

GUEDES, M. **II Encontro de Indigenismo**. IBILCE-UNESP, 1989. Araraquara: Departamento de Linguística da PFLC-UNESP, 1989.

GUERRA, V. M. L. **O indígena de Mato Grosso do Sul**: práticas identitárias e culturais. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.

GUERRA, V. M. L. O outro (do) lado da fronteira: identidade kaiowá e território indígena. **Cadernos de Linguagem & Sociedade**, [S.l.], v. 16, n. 2, p. 116–139, 2015.

GUERRA, V. M. L. **Práticas discursivas**: crenças, estratégias e estilos. São Carlos: Pedro & João Editores, 2008.

GUERRA, V. M. L. Um estudo discursivo de textos produzidos por alunos indígenas: identidade e exclusão. In: GUERRA, V. M. L.; ENEDINO W. C.; NOLASCO, E. C. (Orgs). **Estudos de linguagens**: diversidade e ensino. São Carlos: Pedro & João Editores, 2012.

GUERRA, V. M. L.; ALMEIDA, W. D. **Povos indígenas em cena**: das margens ao centro da história. Campo Grande: Editora da OMEP/BR, 2016.

HALL, S. **A identidade cultural da pós-modernidade**. São Paulo: DP&A, 2006.

HAROCHE, C. **Fazer dizer, querer dizer**. São Paulo: Hucitec, 1992.

HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Schwarcz; Companhia das Letras, 1995.

JEKUPÉ, D. M. **Coisas de índio**: maneiras tradicionais de ser e de viver. São Paulo: Global, 2009.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu**: palavras de um Xamã Ianomami. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

KRENAC, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras 2019.

LACAN, J. **O Seminário (1954-1955), livro 2**: o eu na teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1955] 1978.

LISBOA, Mário A. R. **Oeste de São Paulo-Sul Sul de Mato Grosso**. Estrada de Ferro Noroeste do Brasil. Comissão Emílio Schnoor. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1909.

LITTLE, P. E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Brasília: Editora da UnB, 2002. (Série Antropologia, 322).

LUCIANO, G. S. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, 2006.

LYONS, J. **Introdução à linguística teórica**. São Paulo: Editora USP, 1979. v. 13.

MALDI, D. (Org.). **Direitos indígenas e antropologia: laudos periciais em Mato Grosso**. Cuiabá: Editora Universitária da UFMT, 1994.

MARQUES, E. A.; SILVA, S. M. R. **Estudos de linguagens: múltiplas perspectivas**. Campo Grande: Editora UFMS, 2022.

METELLO, A. Informações para o Serviço de Proteção aos índios no Sul do Estado do Mato Grosso. Correspondência recebida. Linhas telegráficas estratégicas. Exercício 1903, 2º semestre, Rio de Janeiro, 17 jan. 1911. In: DUTRA, Carlos Alberto dos Santos. **Ofaié, morte e vida de um povo**. Campo Grande: Instituto Histórico e Geográfico, 2012.

MIGNOLO, W. **Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad**. Barcelona: CIDOB; UACI, 2015. (Antología, 1999-2014).

MIGNOLO, W. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamentos liminar**. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MOREIRA, I. C.; Guerra, V. M. L. Representações: marcas abissais da in-exclusão em material didático sobre povos indígenas. **Gragoatá**, Niterói, v. 26, n. 56, p. 1241-1272, 2021.

MORIN, E. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. São Paulo: Cortez; UNESCO, 1999.

NEVES, J. **A fundação de Aquidauana e a ocupação do Pantanal: civilização e dependência**. 1980. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1980.

NIMUENDAJÚ, C. Idiomas indígenas del Brasil. **Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán**, Argentina. 1932.

NIMUENDAJÚ, C. **Vocabulários da língua geral do Brasil nos dialectos dos Manajé do Rio Ararandéua, Tembé do Rio Acará**. 1914.

NIMUENDAJÚ, C.; ARAÚJO, G. A. Vocabulário Maxakali de Curt Nimuendajú. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, [S.l.], v. 31, p. 5-31, 1996.

NOLASCO, E. C. Os condenados da fronteira. **Cadernos de Estudos Culturais**, Campo Grande, v. 7, n. 13, p. 1-181, jan./jun. 2015.

NOLASCO, E. C. Perto do coração selvagem da crítica fronteiriza. **Cadernos de Estudos Culturais**, [S.l.], v. 4, p. 35-51, 2012.

NOLASCO, E. C. **Vozes marginais na literatura**. Dourados: Editora UFGD. 2003.

OLIVEIRA, M. das D. **Ofaié, a língua do povo do mel**. 2004. Tese (Doutorado em Letras e Linguística) – Universidade Federal de Alagoas, Alagoas, 2004.

OLIVEIRA FILHO, P. Uma etnologia dos “índios misturados”? : situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, [S.l.], v. 4, n. 1, 1998.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração universal dos direitos humanos**. 1948. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 2 ago 2023.

ORLANDI, E. P. A Análise do discurso em suas diferentes tradições intelectuais: o Brasil. INDURSKY, F.; FERREIRA, M. C. L. (Orgs.) **Michel Pêcheux e a análise do discurso: uma relação de nunca acabar**. São Carlos: Claraluz, 2005b. p. 75-88.

ORLANDI, E. P. A leitura proposta e os leitores possíveis. In: ORLANDI, E. P. (Org.). **A leitura e os leitores**. 2. ed. Campinas: Pontes, 2003.

ORLANDI, E. P. **Análise de discurso: princípios e procedimentos**. 4. ed. Campinas: Pontes, 2005.

ORLANDI, E. P. **Discurso em análise: sujeito, sentido, ideologia**. Campinas: Pontes, 2012.

ORLANDI, E. P. **Discurso e texto: formação e circulação dos sentidos**. 2. ed. Campinas: Pontes, 2008.

ORLANDI, E. **Interpretação: autoria, leitura e efeito do trabalho simbólico**. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

ORLANDI, E. P. **Língua brasileira e outras histórias: discurso sobre a língua e ensino no Brasil**. Campinas: Editora RG, 2009.

PAYAYÁ, J. **O filho da ditadura**. [S.l.]: Impresso por Fast Design: 2010.

PÊCHEUX, M. **Análise automática do discurso (AAD-69)**. Tradução de Eni Orlandi *et al.* 4. ed. Campinas: Editora Unicamp, 1980.

PÊCHEUX, M. Análise automática do discurso (AAD-69). In: GADET, F.; HAK, T. (Orgs.) **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1997b. p. 61-161.

PÊCHEUX, M. **Discurso: estrutura ou acontecimento**. Campinas: Pontes, 1983.

PÊCHEUX, M. **O discurso: estrutura ou acontecimento**. Tradução de Eni Orlandi. 4. ed. Campinas: Pontes, 1988.

PÊCHEUX, M. **Papel da memória**. Tradução de José Horta Nunes. Campinas: Ponte, 1999.

PÊCHEUX, M. **Rôle de la Mémoire**. Paris: École Normale Supérieure, 1983.

PÊCHEUX, M. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Campinas: Editora da Unicamp, [1975] 1997.

PÊCHEUX, M.; GADET, F.; **Efeitos de sentido**. 3. ed. Campinas: Pontes Editores, 2004.

PERSON, Y. Os povos da Costa: primeiros contatos com os portugueses de Casamance. *In*: D.T. NIANI (Org.). **História geral da África: a África do século XII ao século XVI**. São Paulo: Ática; Unesco, 1988. v. 4.

PINHO, R. L.; MALDONADO, M. M. C. Cartografando currículos: crianças e suas fabulações audiovisuais cotidianas. **Revista Espaço do Currículo**, [S. l.], v. 14, n. 3, p. 1–16, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/rec/article/view/60715>. Acesso em: 20 nov. 2023.

POSSENTI, S. **Questões para analistas do discurso**. São Paulo: Parábola, 2009.

POSSENTI, S. Teoria do Discurso: um caso de múltiplas rupturas. *In*: MUSSALIM, F. BENTES, A. C. (Orgs.). **Introdução em lingüística: fundamentos epistemológicos**. Campinas: Unicamp, 1998. p. 353 – 392.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO. 2005. p. 227-280.

RABINOW, P.; DREYFUS, H. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Tradução Vera P. Carreto. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

RAMOS, A. R. **Terra, cultura e sociedade: perspectivas antropológicas**. 1988.

REVEL, J. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. Tradução de Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

RIBEIRO, D. **Uirá sai à procura de Deus: ensaios de etnologia e indigenismo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1977.

RODRIGUES, A. D. **Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

RONDON, C. M. S. **Relatório dos trabalhos realizados de 1900-1906 pela Comissão de Linhas Telegráficas do Estado de Mato Grosso**. Apresentado às autoridades do Ministério da Guerra pelo Major Engenheiro Cândido Mariano da Silva Rondon. CNPI, Publicação n. 69-70. Rio de Janeiro: 1949.

SANTOS, A. Complexidade e transdisciplinaridade em educação: cinco princípios para resgatar o elo perdido. **Revista Brasileira de Educação**, [S.l.], v. 13, n. 37, p. 71-83, 2008.

SANTOS, M. **A natureza do espaço: técnica e tempo: razão e emoção**. 3. ed. São Paulo: Hucitec. 1999.

SCHWARTZ, S. B. **Burocracia e sociedade no Brasil colonial**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

SCHWARTZ, S. B. Um repertório do tempo. **Revista USP**, São Paulo, n. 81, p. 18-39, mar./maio 2009.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS (SPI). **Memória sobre as causas determinantes da diminuição das populações indígenas do Brasil**. Paper apresentado no IX Congresso Brasileiro de Geografia, 29 jul. 1940, p. 02. Fundação Nacional do Índio (Brasília) Documentação SPI/Documentos Diversos.

SIBILIA, P. **O show do eu: a intimidade como espetáculo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

SILVA, C. R. **Educação e cultura: um estudo da sociedade colonial - Bahia e Pernambuco (1532-1654)**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Metodista de Piracicaba (Unimep), Piracicaba, 2005.

SILVA, L. H. T. Descrição fonológica do sistema vocálico da língua Ofaié. **Interatividade: Revista Multidisciplinar de Pesquisas e Estudos Acadêmicos**, Andradina, v. 2, n. 1, p. 100-114, 2002.

SIQUEIRA, S. S. A trajetória do povo ofaié: territorialidade e reconhecimento de direitos territoriais. In: XIV Encontro de História da ANPUH/MS - "História: o que é, quanto vale, para que serve?", 2018, Dourados. **Anais [...]**. Dourados: Mato Grosso do Sul: Universidade Federal da Grande Dourados, 2018.

SKLIAR, C. **E se o outro não estivesse aí?: notas para uma pedagogia (improvável) da diferença**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

SMOLKA, A. L. **Relações de ensino e desenvolvimento humano**. Campinas: CEDES Unicamp, 2000.

SODRÉ, N. W. **O que se deve ler para conhecer o Brasil**. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

SOUZA, M. **Amazônia indígena**. 2 ed. São Paulo: Record, 2021.

SOUZA, M. C. O povo Ofaié: uma abordagem linguística. **Terra Indígena**, Araraquara, Centro de Estudos Indígenas, FCL/UNESP, ano 8, n. 58, p. 45-60, 1991.

SUESS, P.; MESTERS, C. **Utopia cativa, catequese indigenista e libertação indígena**. Petrópolis: Vozes. 1986.

TODOROV, T. **Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana**. Rio de Janeiro: Jorge Zará, 1993. v.1.

URQUIZA, A. H. A.; NASCIMENTO, A. C. O desafio da interculturalidade na formação de professores indígenas, **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 44-60, 2010.

VIEIRA, Cleusa Maria. **A criança indígena no espaço escolar de Campo Grande/MS: identidade e diferença**. 2015. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande/MS, 2015.

XAVIER, Â. B. As redes clientelares. *In*: HESPANHA, A. M. (Org.). **História de Portugal**. Lisboa: Estampa 1993. v. 4.

ZORZATO, O. Civilizadores de índios: os agentes do sertão na historiografia de Mato Grosso. **Fronteiras: Revista de História da UFMS**, Campo Grande, v. 2, n. 4, p. 171-201, jul/dez. 1998.

APÊNDICE A - MEMORIAL DESCRITIVO

Venho de uma família grande, formada por 10 irmãos. Eu, sendo a sexta irmã, cresci em um ambiente de muito aprendizado. Meus pais tinham a preocupação em mandar todos os filhos para a escola no desejo de que todos se formassem.

Trago comigo uma lembrança que me faz refletir sobre as influências sofridas no decorrer do meu aprendizado. Aconteceu no meu primeiro ano escolar, quando já conseguia fazer uma leitura fluente. A professora me pedia para sentar no pátio da escola para fazer leitura, pátio esse que era a sombra das árvores em volta da escola - não tinha cobertura nem bancos para se sentar-, enquanto ela desenvolvia atividades com os alunos que estavam com dificuldades. Nessa época estudava em uma escola rural e as salas de aula eram multisseriadas. Então me sentava no gramado embaixo de uma dessas árvores juntamente com outros colegas e fazíamos nossas leituras em silêncio.

Lembro-me, ainda, que na minha infância meu pai reunia todos os filhos na sala e pegava um livro e pedia aos filhos que fizessem a leitura oral, observando o nível de leitura de cada um, mas nem todos gostam de ler, tinha aqueles que não queriam fazer a leitura, e nesse momento eu me propunha a fazer a leitura para aqueles que não queriam ler, porém meu pai nem sempre aceitava que isso acontecesse, pois todos tinham que ler um pouco.

Ele sempre comprava coleção de enciclopédias de vendedores que passavam vendendo nas portas das casas, tinha todos os livros de direitos, direitos do trabalho, direito civil e a CLT. Me lembro de conhecer um pouco de leis devido as leituras que fazia na época.

Quando a gente vinha para a cidade, me lembro que ia lendo os letreiros que estavam na frente dos comércios, isso me deixava muito satisfeita, era gratificante. No segundo ano escolar já estava morando na cidade, mas o quarto ano foi o mais marcante em minha vida, porque a professora presenteava os melhores alunos com as bonecas que sobravam na entrega da festa da criança, eram doadas às escolas para os professores presentear as crianças que se destacavam em alguma ação e me lembro que nesse ano ganhei várias bonecas. Minha mãe apaixonada por bonecas guardava-as como grandes troféus e até hoje me pergunta se me lembro das bonecas.

Quando fui fazer o magistério sempre ouvia dos meus colegas que deveria cursar psicologia, eles diziam que eu “levava jeito”.

E isso eu acredito que se deve às leituras que fazia dos livros de Allan Kardec, “O poder do pensamento positivo”, de Norman Vincent Peale e de tantos outros, que às vezes lembro do título e não lembro o autor e vice-versa, os quais meu pai adquiria para incentivar o

gosto pela leitura, e isso eu adquiri. Porém, ao terminar o magistério prestei vestibular em duas faculdades, na UFMS/TL e na Faculdade Filosofia, Ciências, Letras e Matemática, Tarso Dutra na cidade de Dracena/SP.

E é claro que optei pela área nas duas faculdades me inscrever para o curso de Letras, o qual era o curso que mais me atraía, tendo em vista que gostava muito de ler. Após prestar o vestibular fiquei aguardando o resultado. Na UFMS eram quatro dias de provas, separadas em disciplinas como é até hoje, área de humanas e área de exatas. Fiz o vestibular juntamente com duas colegas, que prestaram para a mesma área que eu, e já estava desacreditada de que iria conseguir me classificar dentro das vagas, mas foi grande minha surpresa quando uma dessas colegas me liga dizendo que apenas eu tinha me classificado para cursar Letras. Também fui classificada na Tarso Dutra, mas me matriculei na UFMS/TL.

Fiquei feliz com essa conquista, me matriculei e dei início aos estudos, foram momentos difíceis, pois a realidade de ensino era bem diferente da qual tinha vivido até o momento. Tudo era novo, claro, novos professores, novos amigos e principalmente novas disciplinas que me deixavam boquiaberta, como a tal da Linguística e também o Latim. Foram momentos de euforia, autores dos quais nunca tinha ouvido falar, mas como gostava muito de leitura, para mim foi mais um desafio. Porém, nesse ano aconteceu uma greve na Secretaria de Estado de Educação, as instituições do estado fecharam, e o ônibus que transportava os estudantes de Brasilândia para Três Lagoas, diante da greve o ônibus parou com o transporte, tendo em vista que eu era a única estudante universitária que utilizava esse transporte.

Diante disso, ainda permaneci estudando por mais alguns dias, mas ficou insustentável me manter no curso sem o transporte escolar. Então, já no segundo semestre tive que trancar a matrícula e fui orientada a manter as disciplinas que cursei no primeiro semestre, mas achando que seria melhor iniciar tudo novamente, não levei essas disciplinas, retornando no próximo ano iniciando tudo novamente.

Foram 4 anos exaustivos, porém de muito aprendizado. Um ano anterior ao ingresso na Universidade, fui chamada para assumir uma sala de aula no município, peguei uma sala de pré-escolar tendo consciência de que o meu preparo no momento era para essa fase, pois trabalhava com segurança, consciente de que não iria causar prejuízo a nenhuma criança e a formação do magistério me deu o aparato para assumir uma sala de aula com segurança.

No término do curso de Letras já estava trabalhando com crianças do quarto ano, foi a sala que mais me identifiquei e permaneci por onze anos. No ano de 2000 fui chamada para trabalhar na escola estadual com alunos do primeiro e segundo colegial, foi um ano de novos

aprendizados, experiência sublime, lecionava um período com as crianças do quarto ano e outro período com as turmas do colegial.

Diante disso, retornei aos estudos fazendo Especialização na área de Literatura Infantil, na UFMS/TL o qual me subsidiou para melhorar a qualidade do meu trabalho com as crianças.

Nos anos seguintes senti a necessidade de me aperfeiçoar ainda mais e mudar os rumos do meu trabalho, então fui fazer Pedagogia na Faculdade Tarso Dutra da cidade de Dracena e no término do curso, a primeira oportunidade que surgiu em concurso para Coordenação Pedagógica eu me inscrevi, fui classificada e em 2004 me exonerei do fundamental I e assumi o concurso de Especialista de Educação.

Em 2012 a UFMS, em parceria com a Secretaria Municipal de Educação do município, ofereceu aos coordenadores atuantes da rede municipal e estadual o curso de Especialização para a Coordenação Pedagógica e mais uma vez vi a importância em buscar mais uma formação que me apoiasse nessa nova etapa da educação, a Coordenação Pedagógica.

Mas a necessidade e a vontade de buscar novos aprendizados nunca me deixou, e assim procurei me inscrever para o mestrado. Foram três tentativas frustrantes, porém não desanimadora, não desisti, e na quarta tentativa, consegui ser classificada e entrar no Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, no *campus* de Três Lagoas (MS).

Mais uma vez me vi diante de uma situação totalmente inovadora, pois foi um curso híbrido, pós-pandemia, e novos desafios tiveram que ser superados, como o de pegar a estrada sozinha entre Brasilândia e Três Lagoas, fazer leitura de teóricos sobre os quais nunca tinha ouvido falar, mas que foram fundamentais para o desenvolvimento da pesquisa que desenvolvo, com o tema sobre os povos indígenas.

Pesquisa essa que foi conduzida sob a orientação da Profa. Dra. Vania Maria Lescano Guerra que, na entrevista, falou sobre a necessidade de se pesquisar sobre o povo Ofaié da aldeia de Brasilândia, uma vez que há pouca investigação na área de Linguística sobre essa etnia. Diante disso, senti-me sensibilizada a estudar essa temática, uma vez que moro nesse território que pertenceu e pertence também aos povos originários Ofaié e pelo fato de que conheço as agruras pelas quais eles passaram. Entendo que esta pesquisa, depois de concluída, me trará o título de mestre em Letras, a partir do esforço e dedicação, além de ser uma nova conquista para mim, também contribuirá para mobilizar conhecimentos sobre os povos originários que tanto precisam de visibilidade, dentro e fora do ambiente acadêmico.

E é dessa forma que atuo na Educação procurando sempre me aperfeiçoar e buscar o melhor para oferecer ao nosso público alunado, pois sinto que, dessa forma, também incentivo os demais colegas a buscarem mais conhecimento e experiências a partir dos estudos.