

# O ÍNDIO GUARANI-KAIOWÁ DA RESERVA INDIGENA DE DOURADOS, MATO GROSSO DO SUL, BRASIL: UM OLHAR SEMIÓTICO

Rita de Cássia Pacheco Limberti<sup>1</sup>

O BICHO

Manuel Bandeira

Vi ontem um bicho  
Na imundície do pátio  
Catando comida entre os detritos.

Quando achava alguma coisa,  
Não examinava nem cheirava:  
Engolia com voracidade.

O bicho não era um cão,  
Não era um gato,  
Não era um rato.  
O bicho, meu Deus, era um homem.

**RESUMO:** As condições de vida da população Guarani (*Kayowá*), habitantes da Reserva Indígena de Dourados, cidade do estado de Mato Grosso do Sul, que possui a segunda maior população indígena do Brasil, apresentam um desafio em busca de compreensão e soluções. São índios adultos, recrutados por “gatos” e transportados em caminhões para ser explorados em jornadas brutais de trabalho. São índias com seus filhos pendurados nas mamas a perambular pela cidade, mendigando nas portas das casas, bancos, supermercados, ou revirando latas de lixo. A aldeia, muito próxima à cidade, é cortada por uma rodovia, que é utilizada imprudentemente pelos brancos. A pé, os índios vão e vêm pelo acostamento, bêbados, são ou doentes, em busca de remédio, pinga e pão. As crianças menores, fincadas nas ancas das maiores, vão assimilando, inocentemente, esse jeito marginal de ser. Quando ficam jovens, sem ter em que se escorar, muitos se suicidam, enforcando-se. Os mais

<sup>1</sup> Pró-Reitora de Extensão, Cultura e Assuntos Estudantis da Universidade Federal da Grande Dourados. Docente do curso de Letras da Faculdade de Comunicação, Artes e Letras e do Programa de Mestrado em Letras da UFGD.

privilegiados possuem uma carrocinha e vão à cidade vender mandioca e milho e comprar produtos de mercearia como pimenta, gás, café, sabão. Oriundas de troca por mandioca e milho, as roupas não sofrem seleção. São índias com calça de braguilha e índios de colar, tênis e calção. Descaracterizados, só lhes restaram de genuínas a aparência física (herança genética) e a língua (herança cultural). O contato cultural desses índios com os brancos (não-índios) põe em cheque esses valores, assim como abala os alicerces de sua identidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Índio, cultura, semiótica.

**ABSTRACT:** The living conditions of the Guarani population (*Kayowá*), inhabitants of the Indigenous Reserve of Dourados, a city of the State of Mato Grosso do Sul, that has the second biggest indigenous population of Brazil, present a challenge in search for understanding and solution. They are adult Indians, recruited by “cats” (contractors) and transported in trucks to be explored in brutal working time. They are Indians with their children hanging on their breasts wandering around the city, begging at the doors of houses, banks, supermarkets, or turning over trash cans. The village, very close to the city, is cut by a road, which is used carelessly by the white people. On foot, the Indians come and go on the roadside, drunk, healthy or sick, in search for medicine, liquor and bread. The smaller children, carried on the hips of the older ones, assimilate, innocently, this marginal way of being. When they become teenagers, having no support at all, many of them commit suicide, hanging themselves. The most privileged ones have a small cart and go to the city to sell manioc and to buy products from the grocery store such as batteries, gas, coffee, soap. Coming from the exchange for manioc and corn, the clothes do not go through selection. There are women wearing trousers with fly and men with necklaces, tennis shoes and shorts. Uncharacterized, only their genuine physical appearance remained (genetic inheritance) and the language (cultural inheritance). The cultural contact of these Indians with the white people (non-Indians) jeopardizes these values, and also affects the basis of their identity.

**KEYWORDS:** Indian, culture, semiotics.

Desde o período colonial, a população Guarani (*kaiowá* e *ñandeva*) da região de Dourados-MS perde sua terra paulatinamente e enfrenta mudanças que atingem seu povo, que estava acostumado a viver livremente da caça, da pesca e do plantio para sua subsistência.

No espaço de tempo compreendido entre 1915 e 1935, foram realizadas as demarcações de oito postos indígenas que ainda existem na região, sendo que os limites de algumas dessas áreas foram impostos pelo Serviço de Proteção ao Índio - SPI.

Em 1925, foi fundado o Posto Indígena de Dourados, com a doação feita por meio do Decreto 401, de 03/09/1915, de um lote de terras de 3.600 ha. As terras da atual área tiveram seu título definitivo de propriedade expedido em 26/10/1985 e foram legalizados em 14/12/1985, com 3.539 ha. Da doação original, 61 ha foram perdidos para proprietários circunvizinhos.

Um grupo com ideologia igualitária, como a nação Guarani, não permite diferenciação social e cria mecanismos próprios para eliminar as possibilidades de que ela se estabeleça.

A terra é para o *kaiowá* sustentáculo de sua identificação étnica, constituindo um elemento básico para sua vida. Em decorrência de tal concepção, o uso da terra tem um sentido comunitário e não especulativo. Assim sendo, justifica-se o sistema de cultivo rotativo, que permite a uma mesma comunidade permanecer por várias gerações dentro de um mesmo perímetro relativamente reduzido e desenvolver uma economia de reciprocidade não acumulativa.

A terra é o centro de suas necessidades e está dividida em três regiões distintas: da casa e do terreiro, de plantio, e de perambulação, caça e pesca.

O nome *kaiowá* quer dizer “filho da floresta”, o que significa que, sem uma relação imediata com o meio que a define, não se pode considerar a vida dessa comunidade (WENCESLAU, 1994, p. 8).

A área indígena de Dourados está superpovoada, o que dificulta a integridade dos índios *kaiowá*. Mesmo assim, eles resistem às pressões e preservam parte de sua cultura,

conseguindo, os mais velhos, transmitir seus ensinamentos a um grande número de jovens, que têm como responsabilidade a manutenção dessa cultura. Seu projeto de vida é chegar ao “*Teko Marangatú*” (jeito de ser sagrado, primordial), onde nenhuma esfera do cotidiano está desvinculada do sagrado. Eles agem e interagem em relação aos problemas concretos a partir dessa visão de mundo.

Para eles, o *Tekohá*<sup>2</sup> tem características físicas geográficas específicas. Não é qualquer terra. Ele se apresenta nitidamente no espaço físico, é limitado por colinas, matas e campos. É algo divino, oferecido pelo Deus criador somente para eles. Os *kaiowá* sabem, têm consciência de seu *Ñande Retã* (território global para o seu povo), sentem seu habitat mutilado e seus princípios étnicos deixando de existir. Eles buscam, por meio de uma luta incessante, os recursos míticos fundamentados nos “*Teko Marangatú*”, fazendo os *Aty Guaçu* (reuniões grandes) para discutir suas principais questões. Essas reuniões acontecem periodicamente e duram vários dias. Seus membros são líderes políticos, como caciques e *Ñanderu* (líder religioso), que nessa ocasião cantam e dançam, com a importante função de articular a etnia como um todo e levar seus participantes à conscientização da ameaça que sua identidade étnica vem sofrendo (WENCESLAU, 1994)

Internamente, a aldeia de Dourados enfrenta dificuldades intransponíveis. É pequena, seu território é exíguo, prensado entre a área urbana e a rural. Isolados dos outros grupos e subgrupos, os índios enfrentam essa situação desfavorável desde a época do ciclo da erva-mate, quando foram colocados nas áreas exploradas, em função do critério simplista da observação do montante populacional, da aparência física e do modo de vida.

As condições de vida da população Guaraní (*kaiowá*, *ñandeva*) e Aruaque (*terena*) apresentam um desafio em busca de compreensão e soluções. São índios adultos, re-

---

2 *TEKO* pode ser entendido como ser, jeito de ser, estado de vida, hábito, costume, a maneira de viver específica dos *kaiowá*, o lugar onde se vive conforme os próprios costumes (MONTROYA, 1876, p. 37). *HÁ* significa instrumento com o qual se faz as coisas, lugar, intento. *TEKOHÁ* pode ser entendido como um lugar onde se realiza o *TEKO*, o lugar onde se vive conforme os próprios costumes (MELIÁ, 1980, p. 47). Para o guarani, o *TEKOHÁ* tem características físicas e geográficas específicas. É algo divino, oferecido pelo Deus criador a eles.

crutados por “gatos” e transportados em caminhões para serem explorados em jornadas brutais de trabalho. São índias com seus filhos pendurados nas mamas a perambular pela cidade, mendigando nas portas das casas, bancos, supermercados, ou revirando latas de lixo. A aldeia, muito próxima à cidade, é cortada por uma rodovia, que é utilizada imprudentemente pelos brancos. A pé, os índios vão e vêm pelo acostamento, bêbados, são ou doentes, em busca de remédio, pinga e pão. As crianças menores, fincadas nas ancas das maiores, vão assimilando, inocentemente, esse jeito marginal de ser. Quando ficam jovens, sem ter em que se escorar, muitos se suicidam, enforcando-se. Os mais privilegiados possuem uma carrocinha e vão à cidade vender mandioca e milho e comprar produtos de mercearia como pilha, gás, café, sabão. Oriundas de troca por mandioca e milho, as roupas não sofrem seleção. São índias com calça de braguilha e índios de colar, tênis e calção. Descaracterizados, só lhes restaram de genuínas a aparência física (herança genética) e a língua (herança cultural).

Enquanto a aparência física constitui uma barreira social (índio não consegue emprego que não seja braçal), a língua é sua trincheira cultural. É por meio dela que mantêm sua unidade e, por que não dizer, sua identidade. Entre si, comunicam-se apenas em seu próprio idioma, independentemente do lugar em que estejam e da presença do não-índio. Essa atitude representa uma deliberada ostentação de poder, pois a ambientação lingüística delimita o campo de atuação de seus falantes, fazendo deles um grupo fechado e impenetrável. Além de neutralizar a atuação do grupo circundante de idioma diverso, fragiliza-o em sua presença, quer pelo isolamento em que o coloca, quer pela incontestável invulnerabilidade que sua atitude representa. Aprendem a língua portuguesa apenas quando vão à escola e só fazem uso dela para se comunicar com não-índios. A imposição de uma segunda língua sobre a língua materna extrapola o âmbito léxico-gramatical e atinge o âmbito ideológico, posto que, enquanto outro código de significação, ela consiste em outro sistema de representação.

A Lingüística, por meio da análise semiótica, encontra no discurso indígena terreno fértil para pesquisa.

## 1. Aspectos conjunturais e teóricos

A Área Indígena de Dourados, como já foi dito, está em contigüidade com o perímetro urbano do município de Dourados, com limites adjacentes, cortada longitudinalmente por uma rodovia que liga Dourados ao município de Itaporã, posição geográfica que favorece o contato constante e próximo entre índios e não-índios, quer pelas idas constantes à cidade, quer pelo envolvimento com posseiros que circundam a Área.

Partindo do fato de que, favorecido pela espacialização, o contato cultural é intenso, pode-se afirmar que o período mais delicado e suscetível a essa exposição é a fase não adulta, em que o ser humano está ainda em formação.

Os adultos também sofrem as conseqüências do confronto cultural, porém os valores mais arraigados e internalizados apresentam uma resistência um pouco maior, sem deixar de receber abalos nos alicerces de suas convicções e infiltrações de valores novos e antagônicos.

Toda essa situação de relação entre sujeitos (índios e não-índios) configura-se como uma relação destinador-destinatário, sendo que o sujeito que doa os valores modais (que modalizam, que marcam o modo de ser) é o destinador (o branco) e o sujeito que os recebe (o índio) é o destinatário, que, por sua vez, vai colocar-se como sujeito da ação. Considerando-se que toda comunicação é uma manipulação (conceito semiótico), então, entre o destinador e o destinatário, temos um percurso de manipulação (de ação). O papel do destinador é *factivo: fazer-fazer*, antes *fazer - ser*. É próprio do destinador exercer um fazer persuasivo, assim como é próprio do destinatário exercer um fazer interpretativo. O fazer persuasivo é a proposição de um contrato, que, no caso, implica um novo modo de ser.

A manipulação se dá em duas fases: na primeira, fiduciária, dos valores semânticos, o destinador leva o índio a acreditar nele, mostrando poder cumprir o contrato de encaminhá-lo para uma vida melhor através do trabalho, do estudo, de uma nova religião, fazendo o destinatário acreditar nisso como valor; na segunda, o destinador coloca o índio numa situação de escolha forçada, de obediência e altera sua competência.

Os tipos de manipulação (propostas de contratos) oscilam entre a abordagem de valores positivos, que levam o destinatário a *querer fazer*, e a abordagem de valores negativos, que levam o destinatário a *dever fazer*. Se o destinador propõe ao destinatário uma recompensa, ou seja, um objeto de valor positivo, com a finalidade de levá-lo a fazer alguma coisa, ocorre uma *tentação*. Quando ele leva a fazer manifestando um juízo positivo sobre a competência do destinatário, dá-se uma *sedução*. Se ele faz fazer por meio de ameaças, há uma *intimidação*. Quando o destinador impele à ação, exprimindo um juízo negativo a respeito da competência do destinatário, acontece uma *provocação*. No caso da relação branco/índio, as manipulações mais freqüentes são a *tentação*, quando um valor positivo (geralmente bens materiais como rádio-gravadores, roupas, televisores) é oferecido, sob forma de exposição, para que o índio seja levado a *querer fazer* (entrar em conjunção com o objeto); e a *intimidação*, que ocorre quando o destinador priva o destinatário de um valor positivo (terras, etc.) ou oferece algo que ele não quer (arderá no fogo do inferno se não se converter à religião) para que seja levado a *dever fazer*.

Considerando a complexidade da relação entre *querer fazer* e *dever fazer*, pode-se ter um mascaramento do *dever* sob forma de *querer*. Isso ocorre quando o dever, que é o querer imposto pelo destinador, é tomado como *querer*, que é o dever imposto pelo próprio destinatário (BARROS, 1990, p. 33). Assim, ele partilha o querer do destinador sem assumi-lo, sugerindo uma combinatória intermediária de modalidades: *querer querer* e *dever querer*, cujo grau de manipulação tão mais agressivo é quanto seja sua sutileza. Explicando: *querer querer* é uma modalidade que resulta de uma manipulação violenta, intensa, porque é tão sutil a ponto de não parecer manipulação, parece partir do próprio destinatário; *dever querer* é uma manipulação menos violenta porque coloca o destinador em cena, revelado pela situação de dever (obrigação), o que o torna passível de enfrentamento.

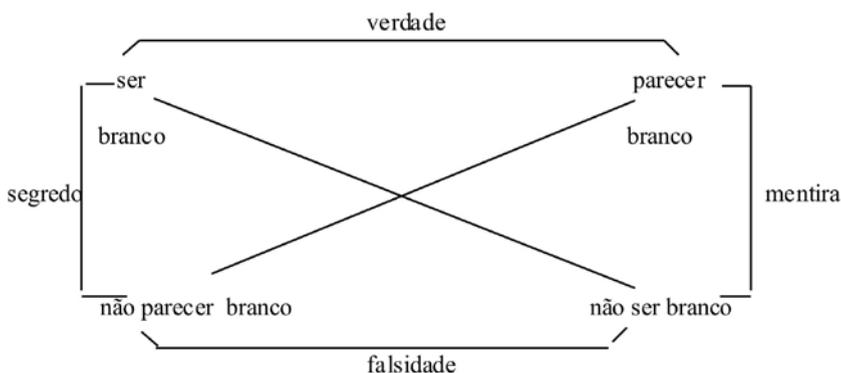
A reação do destinatário é interpretar (para Semiótica, *modalizar veridictoriamente*). Com base nos seus saberes, valores e crenças, o sujeito avalia o objeto que *parece ser*, o qual passa do *parecer* ao *ser*, tornando-o um valor ver-

dadeiro. Para se deixar manipular, é preciso incorporar os valores que são propostos, isto é, *crer*, pois não ocorre manipulação quando manipulador e destinatário não partilham os mesmos valores (BARROS, 1990, p. 45-46).

Toda essa exposição à cultura não-índia faz com que os índios sofram uma alteração em sua identidade, perdendo muitos dos caracteres que, num conjunto, realizam o reconhecimento de sua individualidade e ganhando outros que, isolados e opostos, neutralizam o sentido de seus traços distintivos.

A consciência coletiva, que pairava contemplando sujeitos espelhados, é agora arena de disputa entre o “eu” e o “outro”. “A imagem que o outro tem de mim” não é mais aquela refletida no espelho, familiar, aprovada. Surge um “outro outro” (o branco), a cuja oposição os “outros” (índios) se reduzem a um “eu coletivo”, um “nós”, portador de todo um complexo conjunto de características comuns a que chamamos identidade. Se antes ela era plenamente manifestada sem questionamentos, hoje ela se apresenta como um bem (?) ameaçado. Somente a partir da presença e da oposição de outra forma de identidade (do branco), a identidade *kaiowá* se revelou como tal e passou a ser discursivizada e refletida. Ela exteriorizou-se através do discurso para se estabelecer como objeto de manipulação a ser barganhado entre destinadores opostos (o índio e o branco). Hoje ela se tinga de anilina nas penas dos arcos vendidos na estrada, veste-se de calção Adidas e sandálias havaianas, vende-se nos instantâneos das “Polaróides” dos turistas, nega-se atrás da troca pela identidade paraguaia (muitos índios, por vergonha, medo do preconceito, mentem que são paraguaios, favorecidos pela semelhança dos traços físicos). São as manifestações da identidade que foram coisificadas, revestidas de estranhamento.

No quadrado semiótico, teríamos a identidade assim representada:



No primeiro quadrado, o índio pode ser classificado como *mentira*, pois com todo esse processo de aculturação, *parece* índio, mas já *não* o é mais, pelo menos integralmente no conjunto de suas características.

No segundo quadrado, o índio, por apresentar-se pleno de caracteres do homem branco, que vão desde a indumentária à ideologia, pode ser classificado como falso homem branco, pois *nem parece* homem branco, *nem o é*.

Os enunciados de estado, que definem a existência do sujeito, sobrepõem-se, resultando numa ambigüidade, pois ao mesmo tempo em que esse homem *quer* ou *deve ser* índio, *quer* ou *deve ser* branco, submetido, então, a manipulações de dois destinadores contraditórios: cultura branca, cultura índia. Esse sujeito *virtual*, que *quer* ou *deve ser*, não se torna um sujeito atual, pois não *pode* nem *sabe ser*, tampouco um sujeito *real*, realizador da *performance* (conjunto de ações próprias do homem branco, como, por exemplo, trabalhar). Os efeitos de sentido passionais provocados por tais arranjos são de valor negativo, ou seja, depressão, amargura, decepção, que em variados graus de intensidade podem manifestar-se sob diversas formas de comportamento: retração, timidez excessiva, insegurança, alcoolismo, embriaguez constante e, em casos extremos, suicídio.

A relação de completo estranhamento que se trava entre o índio e o branco faz de cada um estrangeiro para o outro e, com o decorrer do tempo, à medida que o índio vai assimilando os valores do outro, vai-se tornando pouco a

pouco estrangeiro para si mesmo. Sua visão pessoal muda de foco, o objeto da imagem que ele faz de si mesmo vai-se distanciando e provocando um esvaziamento.

No interior da cultura, cada sujeito, o índio e o branco, apropria-se do discurso e põe a língua em funcionamento. São sujeitos históricos, culturais, ideológicos, que têm uma interpretação renovada do mundo toda vez que fazem uso da língua. Enquanto o branco tem um discurso autoritário, que tenta apagar outras vozes, o índio, quando usa o português, instaura outra voz em seu discurso, fazendo da assimilação uma admissão. Essa ambigüidade discursiva vem acompanhada da interferência das características pessoais na linguagem durante a situação de interação.

No discurso, essa ambigüidade se manifesta através da existência de duas vozes conflitantes: a voz do índio e a voz do branco.

## **2. As Vozes no Discurso**

Especialmente neste trabalho, que trata de um sujeito com características culturais específicas ameaçadas de transformação, é preciso proceder com bastante critério e cuidado para não incorrer, ao caracterizá-lo, na concepção simplista do sujeito cristalizado como uma imagem formada fora e independentemente do discurso.

A visão do índio como um estereótipo nega essa condição do sujeito iminente, prestes a ser, em latência, ao mesmo tempo em que neutraliza a relação entre identidade e alteridade, contida nos processos discursivos. Embora ocorram necessariamente no sujeito, tais processos não se originam nele, o que provoca, de certo modo, um estranhamento durante o ato enunciativo, do enunciador em relação a si mesmo.

O conjunto de possibilidades que a condição de sujeito encerra não pode ser tomado como um arquétipo de realizações excludentes, estanques (ORLANDI, 1983, p. 8). E é justamente sob essa perspectiva que o discurso indígena aponta para um sujeito desaculturado, com a identidade opaca, porque qualquer característica sua que não tenha sido acionada no momento enunciativo, é considerada inexistente, perdida, como se o sujeito fosse sempre uma coisa

acabada, completa, inteira, que já é antes do momento do discurso.

Não obstante se tenha uma forte tendência a concordar com isso, é preciso ter-se em mente que a manifestação do sujeito durante o processo enunciativo é uma das possibilidades que se está realizando, enquanto tantas outras permanecem em latência. Visto assim, sob esse aspecto, após ter-se o sujeito iminente realizado, tem-se um sujeito incompleto.

As considerações aqui tecidas dizem respeito ao sujeito em relação ao discurso, mais especificamente do índio enquanto sujeito no domínio do discurso. Mais do que um sujeito iminente, sob esta perspectiva o sujeito pode ser visto como instável.

A escolha dessa abordagem teórica do sujeito parte da existência de duas vozes no discurso indígena: a voz do índio e a voz do branco.

Nesse aspecto, o sujeito é construído no momento da enunciação, com os elementos que o discurso dá, com a face que a voz revela. A detecção da identidade dá-se exatamente aí, quando os contornos da face apresentam homologação com todas as outras formas de linguagem do sujeito: crenças, costumes, história, ideologia.

É essa propriedade de alternância de vozes que o discurso contém que dá ao sujeito instabilidade, e à identidade, opacidade.

O discurso extrapola seu próprio âmbito, o campo de sua realização oral ou escrita. Ele transborda porque contém outros discursos, contaminando-se de seu ambiente e de sua própria forma de realização.

É desse ponto de vista que a análise se torna o mais semiótica possível (se é que existem “graus de semioticidade”), pois, se o objeto da Semiótica são as relações que produzem significação, as considerações do parágrafo anterior levam isso às últimas conseqüências.

Ao pronunciar-se, o sujeito não se manifesta apenas a si mesmo, mas manifesta as regras de pronunciamento que o próprio pronunciamento tem. Subjaz todo um conjunto

ideológico que delinea essa manifestação, que desloca o sujeito de sua condição central e o submete à condição de um dos elementos da enunciação. Sem perder de vista que não há discurso sem sujeito, sobrepõe-se à sua soberania a função de elemento agregador de ideologias. Tudo recai sobre o sujeito (BAKHTIN, 1988, p. 92).

Com essa função quase que servil em relação ao discurso, pois somente nele o discurso pode se realizar, o sujeito veicula enunciações que chegam a causar-lhe estranhamento.

Reside aí, nessa possibilidade de estranhamento, a manifestação da identidade, que é, ao mesmo tempo, uma relação de ligação (quando não há estranhamento e os elementos se identificam) e uma relação de cisão (há o estranhamento e os elementos se distinguem), caracterizando a alteridade.

No discurso, essas marcas de identidade e alteridade são reconhecidas pela presença de outras vozes, identificáveis pela consonância ou dissonância com o tom ideológico em curso (BAKHTIN, 1970, p. 31).

### **3. Os modos de manifestação**

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

É importante enfatizar, contudo, que em se tratando de interação entre sujeitos de culturas diferentes, conseqüentemente de línguas e ideologias diferentes, esse procedimento de apropriação, mais do que inevitável, é necessário à realização dessa interação (BAKHTIN, 1988, p. 31).

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

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

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

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

O grande perigo de considerar-se apenas um dos pólos como realização preponderante é a perda que essa unilateralidade pressupõe. A idéia centrada no sujeito produtor (senhor) do discurso potencializa sua condição, excluindo de seu discurso outros elementos constitutivos da significação, que estão na exterioridade. O foco no sujeito produzido (assujeitado) pelo discurso, por sua vez, negligencia sua inventividade.

Parece-me que estas noções estão **de fato**, necessariamente ancoradas no exterior da lingüística trazendo - de modo ingênuo ou teórico - concepções

do sujeito e de sua relação com a linguagem; e que é inadequado para a lingüística não **explicitar** sua relação com este exterior, pois quaisquer que sejam as precauções tomadas para delimitar um campo autonomamente lingüístico, num domínio como o da enunciação, o exterior inevitavelmente retorna implicitamente ao interior da descrição e isto sob a forma “natural” de reprodução, na análise, das evidências vivenciadas pelos sujeitos falantes quanto a sua atividade de linguagem. (BAKHTIN, 1990).

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

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

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

Desconsiderar o valor da propriedade reversível do sujeito é engessar sua posição no eu ou no outro, absolutamente. É esse o risco que se corre ao sondar a identidade do sujeito ou que ele mesmo corre ao tentar mostrá-la e definir-se, centrando-se em uma posição absoluta que pode conter

mais lacunas do que as teria, preenchidas, em posição de reversibilidade. Porque há momentos em que se é o outro para ser mais completamente a si mesmo, porque o *eu* é essa coisa globalizante, porosa, aberta.

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

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

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

Toda a essência da apreensão apreciativa de enunciação de outrem, tudo o que pode ser ideologicamente significativo tem sua expressão no discurso interior. Aquele que apreende a enunciação de outrem não é um ser mudo, privado da palavra, mas ao contrário um ser cheio de

palavras interiores. Toda a sua atividade mental, o que se pode chamar o ‘fundo perceptivo’, é mediatizado para ele pelo discurso interior e é por aí que se opera a junção com o discurso apreendido do exterior. A palavra vai à palavra. (BAKHTIN, 1988, p. 147).

## Referências

BAKHTIN, Mikhail. **La poétique de Dostoïevski**. Paris: Seuil, 1970.

\_\_\_\_\_. **Cadernos de Estudos Lingüísticos 19**. Campinas: Editora da Unicamp, jul./dez. 1990, p. 25-42.

\_\_\_\_\_. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1988.

BARROS, D.L.P. **Teoria Semiótica do Texto**. São Paulo: Ática, 1990.

ORLANDI, E.P. **A incompletude do Sujeito** (art.). Folhetim, 1983.

WENCESLAU, Marina E. **O índio Kaiowá: suicídio pelo Tekohá**. Tese de Doutorado: USP, 1994.