



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ –CAMPUS DE CASCAVEL  
CENTRO DE EDUCAÇÃO, COMUNICAÇÃO E ARTES  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM LETRAS – NÍVEL DE  
MESTRADO E DOUTORADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: LINGUAGEM E SOCIEDADE**

**JAIRO CÉSAR BORTOLINI**

**O SUJEITO GUARANI: O DISCURSO DA SUSTENTABILIDADE NAS  
COMUNIDADES INDÍGENAS (2003/2013)**

CASCAVEL – PR

2014

**JAIRO CÉSAR BORTOLINI**

**O SUJEITO GUARANI: O DISCURSO DA SUSTENTABILIDADE NAS  
COMUNIDADES INDÍGENAS (2003/2013)**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, para obtenção do título de Mestre em Letras, junto ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* Mestrado em Letras, área de concentração Linguagem e Sociedade.

Linha de Pesquisa: Interdiscurso: práticas culturais e ideologias.

Orientador: **Prof. Dr. Alexandre Sebastião Ferrari Soares**

CASCADEL – PR

2014

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

B739s

Bortolini, Jairo César Bortolini

O sujeito guarani: o discurso da sustentabilidade nas comunidades indígenas (2003/2013). /Jairo César Bortolini.— Cascavel, 2014.

146 p.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Sebastião Ferrari Soares  
Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual do Oeste do  
Paraná

Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Letras

1. Análise do discurso. 2. Estereótipos. 3. Guarani. 4. Imaginário.  
5. Sustentabilidade. I. Universidade Estadual do Oeste do Paraná. II.  
Título.

CDD 20.ed.

401.41

Ficha catalográfica elaborada por Helena Soterio Beijo – CRB 9ª/965

JAIRO CÉSAR BORTOLINI

**O SUJEITO GUARANI: O DISCURSO DA SUSTENTABILIDADE NAS  
COMUNIDADES INDÍGENAS (2003/2013)**

Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do Título de Mestre em Letras e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Letras, nível de Mestrado, área de concentração em Linguagem e Sociedade, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, *campus* de Cascavel, em 15 de setembro de 2014.

---

Prof. Dr. Antonio Donizeti da Cruz  
(coordenador)

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Alexandre Sebastião Ferrari Soares (UNIOESTE)  
Orientador

---

Profa. Dra. Ismara Eliane Vidal de Souza Tasso (UEM)  
Membro Efetivo

---

Prof. Dr. João Carlos Cattelan (UNIOESTE)  
Membro Efetivo

---

Prof. Dr. Paulo Humberto Porto Borges (UNIOESTE)  
Membro Efetivo

---

Profa. Dra. Roselene de Fátima Coito (UNIOESTE/UEM)  
Membro Suplente

Dedico este trabalho aos meus filhos, Enzo e João Victor, meus pequenos notáveis, para quem o mundo é uma imensa plateia. Vocês fazem de minha vida uma constante de surpresas, alegrias, aprendizado e desafios.

À Alexandra Litânia Cardoso, minha amada companheira, para a qual tenho imensurável gratidão pelo apoio e incentivo, elementares para mais esta conquista em minha vida.

## AGRADECIMENTOS

Este espaço é dedicado àqueles que deram a sua contribuição para que esta dissertação fosse realizada. A todos que sempre confiaram em mim, desde sempre,

*E aprendi que se depende sempre  
De tanta, muita, diferente gente  
Toda pessoa sempre é as marcas  
das lições diárias de outras tantas pessoas.  
É tão bonito quando a gente entende  
Que a gente é tanta gente  
Onde quer que a gente vá.  
É tão bonito quando a gente sente  
Que nunca está sozinho  
Por mais que pense estar...  
(Caminhos do coração – Gonzaguinha)*

Meus sinceros agradecimentos:

À minha família, meus verdadeiros amigos, sempre. Sempre mesmo.

Especialmente, ao meu orientador, professor Alexandre Sebastião Ferrari Soares, por sua franqueza e compreensão diante dos meus relapsos, dificuldades e contratemplos. Também por partilhar seus conhecimentos, por suas leituras atentas, pelo rigor metodológico, pelas sugestões relevantes feitas durante toda a orientação e, principalmente, pela confiança depositada neste historiador que se aventurou por caminhos da AD francesa.

Aos Guarani, pelas oportunidades concedidas, pelas vivências compartilhadas e pelos valores ensinados.

Às professoras Aparecida Feola Sella, Terezinha Costa-Hübbes e Sanimar Busse, pela dedicação, pela competência e por ajudar nas disciplinas ministradas, principalmente no contato com o mundo da linguística e por fazer com que esse contato não se tornasse traumático.

Ao professor João Carlos Cattelan, pelo profundo conhecimento, pela excelência de suas aulas, pela leitura de meus textos, pelas contribuições no seminário de pesquisa e na qualificação, passando segurança sobre os direcionamentos que poderiam ser dados.

À professora Roselene de Fátima Coito, que através da sua disciplina ministrada, fomentou a construção desta pesquisa, me deu sugestões valiosas, principalmente no que concerne às questões teóricas da AD.

Ao professor Paulo Humberto Porto Borges, pelas contribuições na qualificação e pelas indicações de leituras.

À professora Ismara Eliane Vidal de Souza Tasso, pela disposição em participar e colaborar na avaliação deste trabalho.

Aos colegas de mestrado que estiveram mais presentes durante esse período e que tornaram essa caminhada mais agradável. Em especial, à Maria Roseli e ao Marcelo, os quais compartilharam momentos de angústias e alegrias.

Ao Alexandre Zanella, pela revisão do texto, pela ajuda com o *abstract* e pelas contribuições ao texto.

À Tatiana, secretária do Programa, que sempre compreendeu minha distância, oferecendo apoio em relação às questões burocráticas.

Enfim, agradeço a todos os professores que, de uma forma ou de outra ao longo de toda a minha vida, contribuíram para minha formação.

## RESUMO

Ao fazermos uma releitura da história, é de fundamental importância discutir e analisar os discursos que há em relação aos índios no Brasil. Discursos produzidos ao longo da história deslizam do político ao religioso, do etnológico ao social, se deslocam de um campo a outro e produzem efeitos de sentidos no imaginário social brasileiro que, em certas condições de produção, irrompem pré-construídos já estabilizados. A Itaipu Binacional, concluída no ano de 1982, é a maior hidrelétrica do mundo em geração de energia e sua construção é indissociada da história/trajetória do povo indígena Guarani na região da tríplice fronteira. Atualmente, segundo o discurso da Itaipu Binacional marcado em nosso *corpus* de pesquisa, composto pelo DVD *Tradição Guarani* e pelos Jornais *Cultivando Água Boa* e *Jornal da Itaipu Eletrônico* (JIE), a instituição tem o compromisso de, a partir de um “modelo de sustentabilidade” gerido pelo Programa Cultivando Água Boa, valorizar as especificidades das tradições Guarani contemporâneas, promover o seu modo de ser (*Teko*) e garantir o respeito à diferença e à diversidade. A partir do que permite o dispositivo teórico-metodológico da Análise de Discurso de orientação francesa (AD), propomo-nos, então, analisar as materialidades discursivas difundidas pela empresa binacional para chegarmos à compreensão dos sentidos, que desvelam uma relação da língua inscrita na história. Nessa perspectiva, o presente trabalho buscou analisar de que forma e em que esta instituição se pauta para produzir e sustentar seu posicionamento a respeito da sustentabilidade das comunidades indígenas dos *Tekohas Añetete*, *Itamarã* e *Ocoy*, quais são os efeitos de sentido produzidos e o que está silenciado em seu discurso. Para isso, foram analisadas sequências discursivas retiradas do DVD *Tradição Guarani – sustentabilidade nas comunidades indígenas*, produzido pela Itaipu Binacional no ano de 2009, o qual teve apoio do Programa Cultivando Água Boa, do Parque Tecnológico Itaipu (PTI) e do projeto Ñandeva, responsável pela comercialização inicial dos DVDs produzidos, além de sequências discursivas noticiadas no *Jornal Cultivando Água Boa* e no *Jornal da Itaipu Eletrônico* (JIE) e de fotografias/imagens que integram as publicações. De forma geral, evidenciamos os sentidos e relações presentes nos discursos acerca da sustentabilidade nas comunidades tradicionais Guarani do Oeste do Paraná, sobretudo nas construções ideológicas desencadeadas a partir de tais discursos que marcam o sujeito indígena como dependente da tutela de Itaipu, mas que, em alguns momentos, deslizam e desvelam o sujeito Guarani que se articula para reivindicar um espaço de visibilidade. Nesse sentido, a pesquisa qualitativa foi orientada pela abordagem sócio-histórica fundamentada nos pressupostos teórico-metodológicos da AD, ancorada principalmente nos postulados de Michel Pêcheux, Eni Orlandi e Bethania Mariani. Dessa posição, considera-se que o sujeito e o sentido não são naturais, transparentes, mas, sim, que são determinados historicamente e que devem ser pensados em seus processos de constituição.

**PALAVRAS-CHAVE:** Discursos; Estereótipos; Guarani; Imaginário; Sustentabilidade.

## ABSTRACT

By making a rereading of History, is it fundamental to discuss and investigate the existent discourses related to the Indians in Brazil. Discourses produced throughout History go from the politics to the religious ones, from the ethnic to the social, and are shifted from a field to another producing meaning effects in the Brazilian social imaginary which, in certain conditions of production, make established pre-constructions arise. Itaipu Binacional, concluded in 1982, is the largest dam in the world, according to its energy production, and its construction is not detached from the History and trajectory of the Guarani indigenous people in the region of the Triple Frontier (of Argentina, Brazil and Paraguay). Nowadays, according to the discourse of Itaipu Binacional selected in our *corpus* of analysis, composed by the DVD *Tradição Guarani* and the newspapers *Cultivando Água Boa* and *Jornal da Itaipu Eletrônico* (JIE), the institution has the compromise to value the specificities of the contemporary Guarani traditions, promote their way of being (*Teko*) and assure the respect towards the difference and diversity, all through a “sustainability model” generated by the Cultivando Água Boa Program. From what the theoretical and methodological framework of the French Discourse Analysis School allows, we have the objective of investigating the discursive materiality divulged by the binational company in order to understand its meanings, which denotes a relation between language inserted in history. In this perspective, this work aimed at analyzing in what manner and in what this company is based in order to produce and withstand its position towards the sustainability of the indigenous communities of the *Tekohas Añetete*, *Itamarã* and *Ocoy*; what are the meaning effects produced; and what is silenced in its discourse. For that, discursive sequences from the DVD *Tradição Guarani – sustentabilidade nas comunidades indígenas*, produced by Itaipu Binacional in 2009, were analyzed. The DVD had the support of the Cultivando Água Boa Program, of the Parque Tecnológico de Itaipu and of the Ñandeva project, responsible for the initial commerce of the DVDs produced. Besides, discursive sequences present in the newspapers *Jornal Cultivando Água Boa* and *Jornal da Itaipu Eletrônico* (JIE) were also analyzed, as well as the photographs and images that compose the news. In general, we make evident the meanings and the relations present in the discourses about sustainability in traditional Guarani communities in the West of Paraná, Brazil, over all in the ideological constructions spread from these discourses that mark the Indian subject as dependent of Itaipu’s guardianship, but also that, in a few moments, slip and show the Guarani subject who is articulated to claim his visibility spot. In this sense, the qualitative research was guided by the social and historical approach, founded in the theory and method promoted by the French Discourse Analysis, mainly based in Michel Pêcheux, Eni Orlandi and Bethania Mariani. From this position, we ponder that subject and meaning are not natural, transparent, but historically determined, and they must be considered in their processes of constitution.

**KEYWORDS:** Discourses; Stereotypes; Guarani; Imaginary; Sustainability.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	11
1 PRINCÍPIOS FILOSÓFICOS E EPISTEMOLÓGICOS DO PROJETO PÊCHEUXTIANO: FUNDAMENTOS TEÓRICOS DA AD FRANCESA .....	18
1.1 ESTRUTURALISMO, MARXISMO E PSICANÁLISE: O CONSTRUTO DA DISCIPLINA.....	20
1.2 A IDEOLOGIA NA ANÁLISE DO DISCURSO .....	34
1.3 LÍNGUA, LINGUAGEM E DISCURSO.....	41
1.4 O SUJEITOINTERPELADO/SUBJETIVADO PELA IDEOLOGIA .....	44
1.5 FORMAÇÕES IDEOLÓGICAS (IMAGINÁRIAS) E DISCURSIVAS: LOCAL DE CONSTITUIÇÃO DOS SENTIDOS.....	52
2 O ÍNDIO NO IMAGINÁRIO BRASILEIRO .....	62
2.1 UM POUCO DE HISTÓRIA .....	63
2.2 A IDENTIDADE INDÍGENA NAS MALHAS DO DISCURSO .....	74
2.3 A SEMELHANÇA COM O PARAÍSO SERÁ MERA COINCIDÊNCIA.....	86
3 O SUJEITO GUARANI E O (NO) DISCURSO DA SUSTENTABILIDADE .....	102
3.1 O SUJEITO GUARANI E O DISCURSO.....	104
3.2 O SUJEITO GUARANI E O <i>OUTRO</i> .....	115
3.3 A TERRA: LUTA E MOBILIDADE SOCIAL.....	121
3.3.1 E O SENTIDO SE FEZ NO SILÊNCIO.....	125
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	136
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	140

## INTRODUÇÃO

*Há 500 anos que ‘o índio é aquele que deve morrer’. 500 anos proibidos para esses povos classificados com um genérico apelido, negadas as identidades, criminalizada a vida diferente e alternativa. 500 anos de sucessivos impérios invasores e de sucessivas oligarquias ‘herdeiras da secular dominação’. 500 anos sob a prepotência de uma civilização hegemônica, que vem massacrando os corpos com as armas e o trabalho escravo e as almas com um deus em exclusiva. Por economia de mercado, por política imperial, por religião imposta, por bulas e decretos e portarias pseudocivilizados e pseudocristãos. Já se passaram, então, 500 anos para aquele povo de povos que tinha que morrer e finalmente, **mesmo continuando as várias formas de extermínio, ‘os Povos Indígenas são aqueles que devem Viver’**(CIMI, 2012, p. 9, grifos nossos).*

Nas últimas décadas, o extermínio das populações indígenas seguiu sendo implementado, com mecanismos cada vez mais sutis e eficazes, imbuídos de um teor diferente – a premissa da integração indígena em favor de uma identidade nacional unificada cede lugar à outra, a de um único caminho para o desenvolvimento. Se, por um lado, há certo consenso sobre a importância da pluralidade cultural e étnica que compõe o país, o que gera simpatia pela diversidade e pelo seu potencial num mercado ávido por variações em produtos e em nichos de consumo, por outro, essa simpatia não se reverte em ações políticas concretas de defesa e proteção das diferentes culturas e etnias, a fim de garantir-lhes as condições de existência.

O processo histórico de violência, dominação e expropriação de terras, a intolerância e o incentivo ao preconceito e à discriminação levou muitos povos indígenas a ocultar suas identidades étnicas, como foi o caso dos povos indígenas “resistentes”, hoje em luta pelo direito ao autorreconhecimento e pela recuperação de seus territórios tradicionais, os quais emergem no cenário da sociedade contemporânea sob uma pluralidade de identidades inscritas em práticas discursivas. Conforme Pêcheux (1997), toda prática discursiva toma a forma de materialização da prática política no domínio simbólico da linguagem. O autor salienta que

toda a prática discursiva está, sobretudo, inscrita no complexo contraditório-desigual-sobredeterminado das formações discursivas, o que vem a caracterizar a **materialidade da instância ideológica** por condições históricas reflexas nas práticas discursivas, sendo necessário subtrair-se dessa relação a homogeneidade, a transparência e a **circularidade dos efeitos da prática política no campo discursivo**. (PÊCHEUX, 1997, p.213, grifos nossos).

Nesse sentido, a prática discursiva de que “a diversidade cultural corresponde à multiplicidade de formas pelas quais as culturas dos grupos e sociedades encontram sua expressão e, como tal, a uma forma de conduta na expressão de opostos” (BARROS, 2008, p. 17), traduz a capacidade e o direito de diferir, bem como a expressão do universal, de uma ética e de um conjunto de direitos humanos.

É nessa (in)tensa relação social e discursiva que se inserem os povos indígenas na contemporaneidade, principalmente no que se refere à constituição identitária do sujeito indígena frente ao princípio da sustentabilidade<sup>1</sup>, cujo funcionamento discursivo exerce controle sobre o sujeito. Tal princípio pode ser compreendido como um conjunto de processos e atitudes que atende às necessidades presentes sem comprometer a possibilidade de que as gerações futuras satisfaçam suas próprias necessidades; de outro modo, pode ser concebido como uma prática política e social que prima pela gestão de recursos naturais para promover o desenvolvimento econômico num processo contínuo, tornando o sujeito indígena referência dessa conduta, por seus hábitos culturais e por suas crenças relacionadas à valorização da natureza.

Documentos legais, de expressão internacional, foram propostos para o tratamento e soluções no âmbito da questão indígena, dos quais vale destacar a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho<sup>2</sup> (1989), que conclama a diversidade mediante a defesa dos direitos dos povos indígenas e tribais em todo o mundo, e a Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas (2007). Tais dispositivos instauram a emergência de discursos, de um lado, jurídicos, pelos quais é objetivada a regulamentação e, de outro, políticos, pelos quais se busca estabelecer a normalização no campo das adversidades ou, ainda, a transformação dos sujeitos com o objetivo de incluí-los no mundo globalizado. Nesse horizonte, coexistem práticas discursivas que tratam da inclusão do indígena

---

<sup>1</sup> O termo sustentabilidade é usado como sinônimo de desenvolvimento sustentável, conceito adotado pelas Organizações das Nações Unidas. No entanto, Peter Schmuck e Wesley Schultz, organizadores do livro *Psychology of Sustainable Development* (Psicologia do desenvolvimento sustentável) consideram a “sustentabilidade” um termo genérico para tratar de questões ambientais, a qual derivou do conceito inicial de desenvolvimento sustentável e foi adotado pela mídia.

<sup>2</sup> Fundada em 1919 com o objetivo de promover a justiça social, e ganhadora do Prêmio Nobel da Paz em 1969, a Organização Internacional do Trabalho (OIT) é a única agência das Nações Unidas que tem estrutura tripartite, na qual representantes de governos, de organizações de empregadores e de trabalhadores de 183 Estados-membros participam em situação de igualdade das diversas instâncias da Organização. Desde a sua criação, os membros tripartites da OIT adotaram 188 Convenções Internacionais de Trabalho e 200 Recomendações sobre diversos temas (emprego, proteção social, recursos humanos, saúde e segurança no trabalho, trabalho marítimo, etc). Fonte: <<http://www.onu.org.br/oit>>.

brasileiro e que buscam promover o respeito à diversidade, bem como emergem movimentos de resistência nos campos perpassados por essas práticas socioculturais e discursivas.

As políticas afirmativas existentes visam promover a identificação e a valorização dessas populações, e propor estratégias para o “desenvolvimento” indígena. Destacamos aqui, o documento do Banco Interamericano de Desenvolvimento, no qual os índios passam a ser definidos por três critérios:

(I) **descendentes dos povos que habitavam a região** da América Latina e do Caribe na época da Conquista ou da Colonização; (II) qualquer que seja sua situação jurídica ou sua localização atual, **conservam**, parcial ou totalmente, **suas próprias instituições e práticas sociais, econômicas, políticas, linguísticas e culturais**; (III) se **auto-identificam** como pertencentes a povos ou culturas indígenas ou pré-coloniais. (BID, 2006, p. 11, grifos nossos).

Esse documento constitui um dos mecanismos legais que contribui para a reflexão sobre o que é ser indígena na contemporaneidade, pois, inscrito na ordem econômica, circunscreve uma infinidade de discursos das esferas educacional, política e social que versam sobre o índio e o processo de sua inclusão. Esses discursos determinam a instituição e a construção de uma identidade para o sujeito indígena marcado, principalmente, pela língua e pela memória, e concorrem para a promoção dos direitos civis que lhes são garantidos pelo Estado.

Nesse contexto, estão inseridas 305 etnias que falam mais de 220 línguas diferentes dentro do território brasileiro<sup>3</sup>, e uma delas, a Guarani, pode ser considerada uma fonte inesgotável para pesquisas nos diferentes campos das ciências humanas, sociais e aplicadas, entre outras, pois é composta por símbolos materiais e imateriais, valores e práticas culturais que historicamente foram sendo incorporados pela tradição e recriados em situações de convívio dos diferentes grupos, tanto interna, quanto externamente a essa cultura, através do contato com outras culturas.

A cultura Guarani emerge e se apresenta em um determinado espaço social que é, acima de tudo, simbólico e a partir do qual ela se torna fundamental, pois, além de justificar ações, também possibilita o desenvolvimento e a manutenção dos valores e das crenças dos grupos. No caso dos Guarani, esse espaço coletivo

---

<sup>3</sup> De acordo com Censo 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

imaginário possui muito mais importância do que o espaço geográfico ou os bens materiais em si. São os bens imateriais, as representações, os símbolos incorporados pela tradição às vivências, ao espaço (terra) e aos objetos que possibilitam a legitimação e a manutenção dos valores culturais do grupo. A representação que o material assume encontra-se pautada em uma esfera superior, intangível, qual seja a esfera simbólica.

O meu contato direto com os Guarani iniciou-se em março de 2008, quando assumi a gestão da Escola Estadual Indígena *Kuaa Mbo'e*, localizada na aldeia *Tekoha Añetete*, município de Diamante D'Oeste. A partir daí, o envolvimento com as diversas questões e demandas da comunidade indígena, não somente relacionadas com a educação, passou a ser inevitável. Alçamos vôos mais altos e, juntamente com as lideranças indígenas, acabamos participando de encontros promovidos e organizados pelo movimento indígena Guarani, a fim de discutir ações e estratégias da luta pela retomada de seus territórios tradicionais ocupados. Dessa forma, tomamos conhecimento de diversas situações que envolviam as populações Guarani de nossa região.

Esse envolvimento despertou o interesse em pesquisar questões relacionadas a estas comunidades indígenas Guarani, mas não tínhamos noção exata de como fazê-lo. Após a aprovação no curso de mestrado, na linha de pesquisa "Interdiscurso: práticas culturais e ideologias" e, conseqüentemente, após o contato com a Análise de Discurso francesa (doravante, AD), passamos a entender que o dispositivo teórico-metodológico da AD possibilitaria analisar o funcionamento do discurso jornalístico/midiático da Itaipu Binacional (doravante, IB) em relação ao programa de sustentabilidade nas comunidades indígenas mantido pela empresa. Por meio deste dispositivo, permitimo-nos algumas interpretações daquilo que é divulgado pela IB e da forma como é divulgado. Em relação aos discursos sobre o índio, Orlandi (1990) relata que:

**o discurso sobre os índios no Brasil, ou determina o lugar de que devem falar os brasileiros ou não lhes dá voz, sejam nativos habitantes (índios), sejam os que vão se formando ao longo da nossa história, o brasileiro não fala, é falado. E tanto há um silêncio sobre ele, como ele mesmo significa silenciosamente, sem que os sentidos produzidos por essas formas de silêncio sejam menos determinantes do que as falas positivas, que se fazem ouvir categoricamente. (ORLANDI, 1990, p. 50, grifos nossos).**

Na contemporaneidade emergem práticas discursivas que, ao atuar na e para a construção identitária do sujeito indígena, instituem, controlam e consolidam os modos como o indígena pode ser representado nesses discursos.

Vale lembrar que a presença dos Guarani no Oeste paranaense remonta a um longo período histórico no qual estes grupos sofreram alterações significativas, principalmente em relação a ocupação do espaço, sobretudo no último século. A história destas comunidades com a IB surge na década de 1970, quando tem início o processo para formação do Lago de Itaipu, fato que gerou o alagamento de grandes porções do território tradicional dos Guarani, atingindo o *Tekoha Guassu(çu) Jacutinga*<sup>4</sup> e promovendo a dispersão de muitas famílias para outras regiões.

Assim, nas interfaces da história da construção da Hidrelétrica de IB com a memória constituída é que as relações de forças existentes – nos domínios político, social e cultural entre a empresa, o povo indígena Guarani da região alagada e a sociedade envolvente – poderão ser investigadas, descritas e interpretadas.

Portanto, nosso intuito com a pesquisa é compreender os efeitos de sentido produzidos pelos discursos da sustentabilidade na constituição do sujeito Guarani do Oeste do Paraná, em especial, os grupos que constituem o *Tekoha Añetete* e o *Tekoha Itamarã*, no município de Diamante D'Oeste, e o *Tekoha Ocoy*, em São Miguel do Iguaçu, dentro do Programa Cultivando Água Boa (CÁB).<sup>5</sup>

O mais desafiador para o pesquisador é efetivamente realizar uma construção sua, baseada em um paradigma que utilize um método para tal fim. Para entendermos o paradigma de uma determinada investigação é importante, primeiramente, destinarmos atenção a três questões fundamentais e interligadas que o definem. Elas seriam: a questão ontológica; a questão epistemológica; a questão metodológica.

A primeira, a questão ontológica, pode ser entendida como sendo o modo como o pesquisador enxerga as coisas e como elas funcionam. A questão

---

<sup>4</sup>*Tekoha Guassu(çu) Jacutinga*, segundo relatos dos próprios Avá-Guarani, compreendia uma área de 1500 ha. É o lugar de maior recorrência nos relatos deles sobre o seu passado recente, por ser o último lugar entendido como área indígena onde esses Avá-Guarani habitaram no Brasil antes de ser criada a área indígena de *Ocoy*.

<sup>5</sup> O Programa Cultivando Água Boa é desenvolvido pela IB e teve início em 2003, quando Jorge Miguel Samek assumiu o cargo de diretor-presidente brasileiro da IB. O CÁB surgiu como um megaprojeto de ações de responsabilidade socioambiental com vários eixos, e, entre eles, o programa de sustentabilidade nas comunidades Avá-Guarani. O assunto será melhor abordado no decorrer da pesquisa.

epistemológica, por sua vez, trata da natureza da relação entre o investigador e o que pode ser investigado. Só sabemos o que realmente pode ser investigado quando respondemos, primeiramente, à questão ontológica, a qual define como as coisas são e funcionam. A terceira e última questão, a metodológica, refere-se ao modo como o investigador pode agir perante seu objeto de pesquisa. Isso nos mostra como essas três questões são interligadas e fundamentais para o início de quaisquer investigações. Portanto, destacamos o paradigma no qual se sustenta esta pesquisa como interpretativo.

Para a análise pretendida, devemos, *a priori*, nos concentrar na revisão da literatura, reportando-nos aos conhecimentos produzidos em pesquisas referentes à região e os avaliando; em especial, voltando-nos aos trabalhos relacionados aos Guarani, destacando conceitos, procedimentos, resultados, discussões e conclusões relevantes para este trabalho. Tomamos como ponto de referência (*corpus*) para o estudo dos discursos sobre a sustentabilidade, as matérias publicadas no *Jornal Interno Eletrônico da Itaipu* (JIE), no *Jornal impresso do CÁB*<sup>6</sup> e também no DVD *Tradição Guarani – sustentabilidade das comunidades indígenas*<sup>7</sup>.

Cumpramos destacar que o presente estudo é de natureza qualitativa e que após a seleção e a catalogação dos textos (pesquisas e noticiários impressos) publicados, eles foram analisados a partir da sua constituição enquanto discurso carregado de sentidos e inseridos num sistema ideológico. Assim, foi procedida uma análise a partir das propostas apresentadas pela AD, na qual linguagem e ideologia se constituem profundamente, ou seja, os processos sócio-históricos não estão dissociados do processo de enunciação.

Dadas essas considerações, este trabalho está sistematizado em três seções. O início de nosso trabalho é estabelecido no capítulo I, no qual apresentamos um percurso teórico da AD enquanto constituição de uma disciplina de entremeio na década de 1960. No decorrer deste capítulo discutimos também os principais conceitos que regem a AD, demonstrando como a língua é constituída por elementos exteriores e que o sujeito (ser simbólico e histórico) é interpelado/subjetivado pela ideologia e inconsciente. Assim, é na dispersão e incompletude do discurso que emergem os já-ditos. Ainda no primeiro capítulo,

---

<sup>6</sup> Estas publicações são produzidas pela Assessoria de Comunicação Social da própria IB.

<sup>7</sup> Produzido pela empresa IB no ano de 2009 e reeditado em 2012.

analisamos o funcionamento do discurso de IB, com alguns apontamentos sobre a constituição do CÁB.

No segundo capítulo, analisamos os efeitos de sentido que se efetivam a partir do discurso de IB. Primeiramente, pretendemos estabelecer um trajeto descritivo acerca do imaginário sobre o indígena no Brasil, nas descontinuidades da história. Nessa condição, essas diferentes representações identitárias do índio brasileiro na história são tratadas como acontecimentos discursivos nos quais buscamos apreender os sentidos sobre o que é ser índio. Isto sob o ponto de vista de uma homogeneidade pela qual o indígena é visto como a-histórico e a-cultural, uma perspectiva eurocêntrica que constitui a emergência da diversidade mobilizada pelos movimentos de formação da identidade cultural da nação brasileira recém-independente, instituída e construída pelos movimentos literários do século XVIII. Esses discursos constituem e (res)significam a identidade do índio na contemporaneidade. Na sequência, ainda neste capítulo, analisamos parte do nosso *corpus* aliado a uma discussão teórica acerca da fotografia.

No terceiro capítulo, apresentamos as análises voltadas especificamente ao objeto de pesquisa, o(s) sujeito(s) Guarani assentado(s) nas áreas de Diamante D'Oeste e São Miguel do Iguçu, compreendendo a produção de sentidos a partir do embate do discurso proferido por IB sobre os sujeitos Guarani, embate que acaba por determinar as possibilidades de construção de efeitos de sentido, e de censura de outros, dentro do contexto da sustentabilidade.

Por fim, apresentamos as considerações finais, sem pretensões de esgotar o assunto, pois, com base em Orlandi (1998), é justamente “pelo viés da ‘falta’ e do indefinido que se dão os deslizamentos e as rupturas que fazem e desfazem sentidos. É nesse jogo com e sobre a linguagem que tais fenômenos vêm à tona e ganham corpo e significação” (ORLANDI, 1998, p.207).

# 1 PRINCÍPIOS FILOSÓFICOS E EPISTEMOLÓGICOS DO PROJETO PÊCHEUXTIANO: FUNDAMENTOS TEÓRICOS DA AD FRANCESA

*Na relação contínua entre, de um lado, a estrutura, a regra, a estabilização e o acontecimento, e, de outro, o jogo e o movimento, os sentidos e os sujeitos experimentam mundo e linguagem, repetem e se deslocam, permanecem e rompem limites.*  
(ORLANDI, 2005, p.21)

Compreender a linguagem é importante para se compreender a natureza humana. A linguagem, hoje bastante estudada pela linguística, outrora tinha, na Antiguidade Clássica, prenúncios de seu surgimento na Filosofia Ocidental, que se preocupava com a questão da significação, do sentido, a fim de responder o que é para a palavra humana ter ou fazer sentido.

Consideramos que, na trajetória percorrida pelas ideias linguísticas, a AD avança em relação às demais teorias, no sentido em que se define como “um dispositivo teórico que visa apreender (analisar) gestos de leitura” (ORLANDI, 1994, p.14) e porque considera, além dos conhecimentos linguísticos, o conhecimento sócio-histórico e ideológico. A ideologia e a situação sócio-histórica são introduzidas através da noção de sujeito, trazendo para a reflexão as questões de poder e das relações sociais.

Como a AD não se prende a regras e à gramática: “não se privilegia, assim, nem o **formal** nem o **conteúdo**, mas a forma material (que é linguística e histórica) do sujeito e do sentido.” (ORLANDI, 1990, p. 245, grifos da autora). Desse modo, ela critica o caráter subjetivista de algumas teorias e, conseqüentemente, as interpretações mecanicistas, que tomam as regras como produtoras de todas as formas da língua, e as que afirmam que o sujeito é o dono absoluto do dizer.

Não é *o que* o discurso diz que interessa para o analista de discurso, mas *como* ele diz, pois, conforme Orlandi, *o como se diz já é o que se diz*. Buscamos encontrar vestígios na sua unidade. Observamos como o discurso funciona, enquanto objeto simbólico, olhando-o como fato e não como um dado. Ou melhor, pela observação dos dados empíricos não atingimos de modo direto a interpretação de seus sentidos. Desse modo, não consideramos a noção de dado de forma positivista, como evidência, pois o trabalho da AD é justamente procurar desconstruir a evidência, buscando explicitar o processo que a produziu.

Em relação ao que é *discurso*, Pêcheux (1997) o define como efeito de sentido entre locutores, enquanto parte do funcionamento social geral, e não como transmissão de informações. Em sendo materialidade específica da ideologia, e a língua a sua (do discurso) materialidade, podemos dizer que o discurso é o ponto de articulação dos processos ideológicos e dos fenômenos linguísticos. E essa relação se faz pela noção de prática discursiva.

É importante lembrar que a discursividade não tem o limite do texto e que a AD inscreve-se em um quadro que articula o linguístico ao sócio-histórico e ideológico, porque a linguagem enquanto discurso é compreendido como um modo de produção social. Por ser um estado discursivo de um processo mais amplo, o discurso não tem início nem fim, pois é “uma palavra em movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando.” (ORLANDI, 1996, p.15). Por essa mesma razão, “não é fechado em si mesmo e nem é do domínio exclusivo do locutor: **aquilo que se diz significa em relação ao que não se diz, ao lugar social do qual se diz, para quem se diz, em relação a outros discursos**” (ORLANDI, 1996, p.83, grifos nossos).

Ao analisar o discurso a partir da articulação entre os elementos linguísticos que compõem os enunciados e a sua exterioridade constitutiva, a AD fornece as bases para uma leitura que rompe com a ideia de sentido único como projeto de um autor e coloca em cena a noção de efeitos de sentido, apontando para o fato de que os sentidos não são dados independentemente, mas são construídos a partir de uma relação complexa entre formações discursivas inscritas na história que sustentam o dizer.

É esta perspectiva que orienta esta pesquisa, cujo objetivo é investigar a construção de efeitos de sentido<sup>8</sup> pela IB, do discurso de sustentabilidade nas comunidades indígenas Guarani, a partir do *Programa Cultivando Água Boa* (CÁB). Pretende-se verificar, com isso, se estereótipos estão sendo construídos ou sustentados. Para basear nossa análise, faz-se necessária uma discussão teórica sobre a AD, apresentando o percurso histórico da constituição da disciplina e seus principais conceitos, com ênfase naqueles que serão mais explorados, quando postos em relação com o *corpus*. Propõe-se, agora, a delimitação do pano de fundo

---

<sup>8</sup> “Compreender o que é efeito de sentidos é compreender que o sentido não está (alocado) em lugar nenhum, mas se produz nas relações: dos sujeitos, dos sentidos, e isso só é possível [...] pela sua inscrição no jogo das múltiplas formações discursivas.” (ORLANDI, 2007, p. 20).

teórico que orientará as análises apresentadas nos capítulos seguintes, considerando a AD como uma disciplina não completamente pronta, mas já consolidada.

## 1.1 ESTRUTURALISMO, MARXISMO E PSICANÁLISE: O CONSTRUTO DA DISCIPLINA

O sintagma Análise do Discurso foi utilizado pela primeira vez nos trabalhos do linguista americano Z.S. Harris, em 1952. De acordo com Mazière, o linguista americano assim descreve:

**A Análise do discurso dá uma multiplicidade de ensinamentos sobre a estrutura de um texto ou de um tipo de texto, ou sobre o papel de cada elemento nesta estrutura.** A linguística descritiva descreve apenas o papel de cada elemento nesta estrutura da frase que o contém. **A AD nos ensina, além disso, como um discurso pode ser construído para satisfazer diversas especificações,** exatamente como a linguística descritiva constrói refinados raciocínios sobre os modos segundo os quais os sistemas linguísticos podem ser construídos para satisfazer diversas especificações. (MAZIÈRE, 2007, p. 7, grifos nossos).

Ainda de acordo com Mazière (2007), embora haja limites entre a linguística descritiva e a AD, a Linguística é o principal lugar institucional da AD<sup>9</sup>. Contudo, a Linguística na qual a vertente pêcheuxtiana trabalha não é a da transparência da língua, como todas as outras. A AD pêcheuxtiana trata da língua em sua opacidade. Esta opacidade se deve ao fato de que a AD se configura como uma disciplina de entremeio, ao questionar e ressignificar a Linguística, o Marxismo e a Psicanálise.

A proposta da AD emerge, portanto, a partir da articulação de três regiões distintas do saber, como apontam Pêcheux & Fuchs (1993):

**1. o materialismo histórico, como teoria das formações sociais e de suas transformações,** compreendida aí a teoria das ideologias;

---

<sup>9</sup> Como destaca Mariani (1998), a AD se propõe a discutir e a definir a linguagem e a natureza da relação que se estabelece com a exterioridade, tendo em vista seu objetivo principal: “**compreender os modos de determinação histórica dos processos de produção dos sentidos, na perspectiva de uma semântica de cunho materialista**”. (MARIANI, 1998, p. 23, grifos nossos).

**2. a linguística, como teoria dos mecanismos sintáticos e dos processos de enunciação** ao mesmo tempo;

**3. a teoria do discurso, como teoria da determinação histórica dos processos semânticos.**

Convém explicar ainda que estas três regiões são, de certo modo, **atravessadas e articuladas por uma teoria da subjetividade (de natureza psicanalítica)**. (PÊCHEUX & FUCHS, 1993, p. 163-164, grifos nossos).

Para entendermos melhor a gênese dessa disciplina, é preciso compreender as condições que propiciaram a sua emergência na década de 1960. Malidier (2003) descreve a fundação da Análise do Discurso através das figuras de Jean Dubois e Michel Pêcheux. Dubois, um linguista e lexicólogo envolvido com os empreendimentos de sua época; Pêcheux, um filósofo envolvido com os debates em torno do marxismo, da psicanálise e da epistemologia. O que há de comum no trabalho desses dois pesquisadores com preocupações distintas é que ambos são tomados pelos espaços do marxismo e da política, partilhando convicções sobre a luta de classes, a história e o movimento social. Como destaca Mussalim,

**Na conjuntura estruturalista**, a autonomia relativa da linguagem é unanimemente reconhecida. Isso porque, devido ao recorte que as teorias estruturalistas da linguagem fazem de seu objeto de estudo – a língua -, torna-se possível estudá-la a partir de regularidades e, portanto, apreendê-la na sua totalidade (pelo menos é nisso que crê o estruturalismo), já que as influências externas, geradoras de irregularidades, não afetam o sistema por não serem consideradas como parte da estrutura. **A língua não é apreendida na sua relação com o mundo, mas na estrutura interna de um sistema fechado sobre si mesmo. Daí estruturalismo: é no interior do sistema que se define, que se estrutura o objeto, e é este objeto assim definido que interessa a esta concepção de ciência em vigor na época.** (MUSSALIM, 2003, p. 101-2, grifos nossos).

Poderemos agora melhor compreender a afirmação de Maingueneau (1997) de que “a linguística caucionava tacitamente a linha de horizonte do estruturalismo na qual se inscreve o procedimento althusseriano” e entender também por que, como já foi dito, presidem o nascimento da AD o marxismo e a linguística. O projeto althusseriano, inserido em uma tradição marxista (luta de classes) que buscava apreender o funcionamento da ideologia a partir de sua materialidade, ou seja, por meio das práticas e dos discursos dos Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE), via com bons olhos uma linguística fundamentada sobre bases estruturalistas. Mas uma

linguística saussuriana, uma linguística da língua, não seria suficiente; só uma teoria do discurso, concebido como o lugar teórico para o qual convergem componentes linguísticos e socioideológicos, poderia acolher esse projeto.

É neste contexto que nasce o projeto da AD. Michel Pêcheux, apoiado numa formação filosófica, desenvolve um questionamento crítico sobre a Linguística e, diferentemente de Dubois, não pensa a instituição da AD como um progresso natural permitido pela Linguística, ou seja, não concebe que o estudo do discurso seja uma passagem natural da Lexicologia (estudo das palavras) para a Análise do Discurso. A instituição da AD, para Pêcheux, exige uma ruptura epistemológica, que coloca o estudo do discurso num outro terreno em que intervêm questões teóricas relativas à ideologia e ao sujeito. Assim é que, como afirma Mالدیدier (2003), o objeto discurso de que se ocupa Pêcheux em seu empreendimento não é uma simples superação da Linguística saussuriana. O que Pêcheux toma como ponto de partida do corte saussuriano da dicotomia língua x fala e significante x significado é o que chama de primazia do significante; ou seja, o autor retoma esta dicotomia para

inscrever os processos de significação num outro terreno, mas não concebe (como Saussure) nem o sujeito, nem os sentidos como individuais, mas como históricos e ideológicos. Assim é que o autor propõe uma semântica do discurso – concebido como lugar para onde convergem componentes linguísticos e socioideológicos – em vez de uma semântica linguística, pois **as condições sócio históricas de produção de um discurso são constitutivas de suas significações**. (MUSSALIM, 2003 p. 106, grifos nossos).

Para Pêcheux, esse novo procedimento de leitura relacionava determinadas condições de produção com os processos de produção do discurso. Era “como se houvesse uma máquina discursiva, capaz de determinar, sempre com relação à história, as possibilidades discursivas dos sujeitos inseridos em determinadas formações sociais” (MUSSALIM, 2003, p.106). Portanto, o materialismo histórico e o estruturalismo estabelecem as bases não só para a gênese da AD e do projeto althusseriano (o conceito de “máquina discursiva” e as metáforas do edifício social evidenciam isso), mas, também, para a convergência entre esses projetos. Como destaca Mariani (1998), a AD

se propõe a discutir e a definir a linguagem e a natureza da relação que se estabelece com a exterioridade, tendo em vista seu objetivo principal: **compreender os modos de determinação histórica dos**

**processos de produção dos sentidos, na perspectiva de uma semântica de cunho materialista.** (MARIANI, 1998, p. 23, grifos nossos).

Ao pensar na determinação histórica dos mecanismos que levam à produção dos sentidos, cabe um parêntese. Assim, remeto ao meu tema de pesquisa, pois, quando foco na questão do discurso da sustentabilidade nas comunidades indígenas no Oeste do Paraná, não são apenas os fatores puramente linguísticos que permitirão estabelecer o funcionamento do processo discursivo.

Quando essa temática toma ampla divulgação na imprensa e nos meios de comunicação próprios da empresa IB, há de se considerar diversas perspectivas e a existência de outros aspectos que estão intrincados, constituindo o dizer. São fatores ligados a discursos já realizados sobre o índio (interdiscurso/memória discursiva), ao imaginário existente sobre o (ser) índio, aos embates políticos em torno da implementação de políticas públicas de ações afirmativas, à diversidade cultural e à pressão política do Movimento Indígena pela demarcação das terras expropriadas, e, principalmente, aos fatores envolvendo a caracterização da forma-sujeito jurídica no modelo capitalista (questões que tocam o princípio do desenvolvimento sustentável). Essas questões estão inscritas na língua e a partir da sua materialização é possível analisar parte do funcionamento do processo discursivo sobre a sustentabilidade nas comunidades indígenas, dentro das várias ações desenvolvidas pelo CÁB como um todo.

A celebração do Programa enquanto experiência que se autorrepresenta como “modelo” e enquanto resposta à necessidade de realizar um “novo paradigma civilizatório e de desenvolvimento sustentável” (ALMEIDA JR., 2000) também necessita atenção. É preciso entender qual é a necessidade de realizar tal operação, ou seja, desvendar as eventuais intenções e os objetivos não explicitados publicamente.

A tentativa de construção de uma imagem altamente positiva da empresa Itaipu Binacional com respeito às questões socioambientais é perseguida principalmente por meio de práticas discursivas que são instrumentais a duas operações diferentes de caráter, mas complementares. De um lado, temos o enaltecimento do valor da experiência do CÁB para a construção de modelos novos da relação entre os homens e a natureza e de “desenvolvimento”, que envolve as

formulações de documentos “planetários”, como a Agenda 21 e a Carta da Terra, e, de outro, as contribuições de indivíduos reconhecidos como autoridades no campo das temáticas socioambientais, como Leonardo Boff e Enrique Leff<sup>10</sup>, chamados a testemunhar com a própria presença e colaboração a validade e a consistência do Programa. São estas práticas “afirmativas” – no sentido de que “afirmam” reiteradamente os princípios que norteariam a implementação do Programa, sustentados por indicadores quantitativos sobre seu alcance, na imprensa, nas publicações próprias da IB e nas oportunidades de falas dos responsáveis da IB criadas por meio da organização de inúmeros eventos –, que acabam por criar o efeito do seu sucesso, obscurecendo as relações precárias entre os objetivos declarados e as práticas implementadas.

No que concerne especificamente ao CÁB, é interessante observar a articulação dos mecanismos retóricos em jogo na construção da “competência socioambiental” da IB. Numa das inúmeras ocasiões em que os diretores da IB repetiram as características do CÁB, publicado pelo *Jornal Eletrônico de Itaipu* (doravante, JIE), com o título “Novo Paradigma”, conforme destacado na sequência discursiva<sup>11</sup> (doravante, SD) abaixo, encontramos as seguintes declarações:

**(SD-1) O papel de Itaipu não é fazer. É participar do fazer,** afirmou. Ao explicar as principais concepções do programa, Friedrich destacou dois aspectos inovadores: a nova abordagem conceitual do Cultivando Água Boa, que atua em toda a bacia hidrográfica do Paraná III e a ênfase atribuída à educação ambiental, dentro e fora das escolas. **O que nós estamos construindo, na realidade, é uma grande política de educomunicação, ativa e reflexiva. O Cultivando Água Boa não é um simples programa ambiental. É um espaço de construção de uma nova cidadania, por meio do diálogo e da participação,** explicou. Ele enfatizou que a responsabilidade socioambiental está articulada e impregnada em todas as ações de comunicação de Itaipu. (JIE, 7 dez. 2007, grifos nossos).

---

<sup>10</sup> O teólogo Genezio Darci Boff, conhecido como Leonardo Boff, é uma das personagens mais em evidência na denúncia das consequências do modelo econômico capitalista para o destino dos ecossistemas, um dos protagonistas da Teologia da Libertação e um amigo de longa data do Ex-Presidente do Brasil Luís Inácio Lula da Silva. Enrique Leff é um dos principais intelectuais latino-americanos no âmbito da problemática ambiental e coordena a Rede de Formação Ambiental da América Latina e Caribe, do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA). Ambos colaboram com a IB na difusão do Programa como experiência modelo no campo do “desenvolvimento sustentável”. Voltaremos a tratar desta colaboração, com algumas referências às produções teóricas de ambos e aos modos como elas são aproveitadas na formatação do discurso da IB em relação ao CÁB.

<sup>11</sup> Definidas por Mariani, conforme Courtine (2009 [1981]), como “sequências linguísticas nucleares, cujas realizações representam, no fio do discurso (ou intradiscurso), o retorno da memória (a repetibilidade que sustenta o interdiscurso).” (MARIANI, 1998, p. 53).

Observamos na SD-1 que a “participação” – cujo fomento constitui um dos objetivos principais no discurso de autorrepresentação do CÁB e, pretensamente, o instrumento principal de sua implementação – é representada, sobretudo, pela reavaliação dos conhecimentos locais que pretendem fornecer instrumentos operativos para facilitar a participação<sup>12</sup> das comunidades que são objeto das intervenções nas atividades de desenvolvimento.

Conforme destaca Salviani,

no caso do CÁB, **a participação envolve uma função ulterior: ela serve para legitimar o Programa e demonstrar a sua validade.** Nas falas oficiais, a “participação” da sociedade regional é continuamente citada como demonstração do sucesso do Programa. **Contudo, os métodos para calculá-la abarcam vários sentidos de participação**, não explicitam os modos com que ela acontece, e englobam todos os tipos de coligação com qualquer uma das atividades do CÁB. Eles revelam operações que equacionam papéis absolutamente passivos em relação àquela participação consciente e entusiasta que a propaganda do CÁB reivindica como seu resultado, para não falar da efetiva influência dos participantes na determinação das intervenções. (SALVIANI, 2008, p.21-2, grifos nossos).

O reconhecimento da necessidade de atuar por meio da implementação de processos participativos baseia-se, muitas vezes, em uma concepção das comunidades a serem atingidas (com particular referência às comunidades indígenas e às populações assim chamadas tradicionais, que carregam em seu seio a literal definição do termo). Cabe ressaltar que a maioria das acepções do moderno conceito de participação subentende concepções e relações de “agência” e “conhecimento” particulares, e postulam uma relação causal entre participação e aquisição de poder, prevendo a necessidade de uma ação externa de conscientização, neste caso realizada pela IB, para que a população regional (atingida pelos problemas socioambientais) consiga obter resultados efetivos em suas lutas para o próprio “empoderamento”.

Vejamos a próxima SD:

---

<sup>12</sup> Basta considerar as experiências referidas como “gestão participativa”, no Brasil e no exterior, e as discussões acerca de formulações como “democracia participativa” para se dar conta do enorme alcance do uso do termo para além do campo do desenvolvimento. Assim, a “participação” tem a ver, antes de tudo, com as relações de poder.

(SD-2) Falando com muita empolgação e entusiasmo sobre mobilizaçãodesencadeada pelo Programa em toda região, Friedrich defendeu o uso de um novo **método de educação popular, de inspiração freiriana**, que ele denominou de **ecopedagogia**. Trata-se de uma **proposta educativa construída a partir da realidade local, envolvendo pessoas de todas as idades. Seu objetivo é induzir práticas emancipatórias e ambientalmente sustentáveis por meio da reflexão-ação**. Precisamos pensar e agir simultaneamente. O planeta está tão enfermo que não dá para esperar. A filosofia do programa é agir localmente, conectando as transformações em cada comunidade e em cada microbacia com o enfrentamento do desafio do aquecimento global, detalhou Friedrich. **Para o diretor de Itaipu, a força transformadora do Cultivando Água Boa está no poder de convencimento e da sensibilização**, não no volume de recursos investidos. Se você quer estragar uma boa ideia, comece a falar de dinheiro, declarou. (JIE, 7 dez. 2007, grifos nossos).

A partir da SD-2, é possível ver o apelo didático/pedagógico<sup>13</sup> da empresa na busca de solucionar o problema socioambiental e indicar formas de comportamento (aos governantes, aos empreendedores e a população em geral), e assim por diante. Ela produz uma imagem de defensora dos interesses públicos ligados ao desenvolvimento sustentável.

Vemos que a IB é apresentada como portadora dos conhecimentos e das competências necessárias à formulação (“novo método de educação popular”) e difusão de novos modelos educativos (“educomunicação”, “ecopedagogia”), aptos e necessários à formação de diferentes modos de relação entre pessoas e instituições, e de todos eles com a natureza (“nova cidadania”, “práticas emancipatórias e ambientalmente sustentáveis”). Tais competências não fazem parte, necessariamente, dos atributos institucionais de uma empresa cuja tarefa é a produção de energia, nem dos responsáveis da atual direção (Jorge Samek tem formação em Engenharia Agrônômica, e Nelton Friedrich é formado em Direito). A legitimidade de operar neste campo “educativo” foi adquirida por meio da colaboração, seja com representantes de outras instituições do Governo Federal, como o MEC<sup>14</sup> e o MMA<sup>15</sup>, sejam com personagens como os já mencionados,

---

<sup>13</sup> A este respeito, vale citar Mariani (1998): “o discurso jornalístico atua na **institucionalização social dos sentidos, buscando promover consensos em torno do que seria a verdade de um evento**. Para tanto, o discurso jornalístico **assume um caráter didático**, em que as explicações têm a forma causa/consequência, aparecendo pontuadas com exemplos. A operação de definição faz parte dessa pedagogia institucional jornalística como modo de didatizar as informações” (p. 145, grifos nossos).

<sup>14</sup> Ministério da Educação, Cultura e Esportes.

Leonardo Boff e Enrique Leff, cujas contribuições são de extrema importância na construção da imagem do CÁB.

Assim, é considerando a historicidade que o processo discursivo deve ser compreendido:

Pensamos que uma referência à História, a propósito das questões de Linguística, só se justifica na perspectiva de uma **análise materialista do efeito das relações de classe** sobre o que se pode chamar as 'práticas linguísticas' **inscritas no funcionamento dos aparelhos ideológicos de uma formação econômica e social dada**. (PÉCHEUX, 1997, p. 24, grifos nossos).

A discussão sobre o desenvolvimento sustentável produz significados pautados em um imaginário que demonstra o trabalho da memória discursiva na produção dos efeitos de sentidos. Apesar da temática nova (sustentabilidade nas comunidades indígenas), antigas significações podem ser resgatadas e/ou atualizadas, tais como a referência às comunidades indígenas, chamadas de "tradicionais", as quais são relacionadas sempre positivamente (do ponto de vista do atual pensamento ecologista) com o ambiente natural em que vivem. Assim, as ações empreendidas pelos povos indígenas, de modo geral, em defesa da própria autonomia, em lugar de serem analisadas como estratégias políticas, são atribuídas à natural predisposição ecologista derivadas dos modos próprios de vida desses grupos, e as causas da degradação dos recursos naturais no âmbito das comunidades rurais são consideradas uma consequência da dissolução de mecanismos institucionais tradicionais.

Outro elemento compõe o quadro epistemológico do surgimento da AD: a psicanálise lacaniana, numa releitura de Freud recorrendo ao estruturalismo de Saussure e Jakobson, em uma tentativa de abordar com mais precisão o inconsciente. De acordo com Mussalim (2003), para Lacan, o inconsciente se estrutura como uma linguagem, como uma cadeia de significantes, como se houvesse sob as palavras outras palavras, como se o discurso fosse atravessado pelo discurso do Outro, do inconsciente. O inconsciente é o lugar desconhecido, estranho, enfim, do Outro, e em relação ao qual o sujeito se define, ganha identidade. Para Lacan, o sujeito é visto como pertencendo à ordem da linguagem e a linguagem é a condição do inconsciente.

---

<sup>15</sup> Ministério do Meio Ambiente.

O estudo do discurso, para a AD, inscreve-se num terreno em que intervêm questões teóricas relativas à ideologia e ao sujeito. O que marca o funcionamento da ideologia no processo de interpelação do indivíduo em sujeito é a dissimulação da sua existência pela forma como funciona<sup>16</sup>, produzindo no sujeito a impressão de que o que diz e pensa tem origem em si e não em fenômenos exteriores. A esse respeito, o inconsciente, como definido por Lacan (1988), se aproxima da maneira como a ideologia trabalha, isto é, não revela sua existência através do seu funcionamento. Porém, traços de seu trabalho podem ser percebidos através de rupturas. Assim,

**o significante toma parte na interpelação-identificação do indivíduo em sujeito [...] o que acarreta que o significante não representa nada para o sujeito, mas opera sobre o sujeito fora de toda compreensão.** (PÉCHEUX, 1997, p. 241, grifos do autor).

O inconsciente se estrutura como uma linguagem e é ao adentrar o campo da linguagem que o sujeito se constitui como tal, ao se inscrever no simbólico que a língua carrega e que já preexiste ao sujeito, com seus significantes em uma relação, em si, independente. Daí se dizer que o sujeito é efeito, e não origem:

**Se o sujeito não fabrica a linguagem, deve ser concebido como um efeito de sua constituição na linguagem, se o sujeito não é causa ou origem de si mesmo em função desse aprisionamento primeiro nas malhas de significantes que o antecedem, então isso aponta para o fato que sua inscrição no simbólico o faz portador da divisão inconsciente: o sujeito é falado antes de falar, e sua entrada no simbólico é a entrada em um sistema significante que remete a si mesmo antes de construir redes de sentidos historicamente determinados para o sujeito [...] sem significante não há sujeito. [...] Para haver sujeito há que haver uma inscrição no significante.** (MARIANI, 2004, p. 63, grifos nossos).

Sendo assim, o sujeito lacaniano, clivado e dividido, mas estruturado a partir da linguagem, fornecia para a AD uma teoria do sujeito condizente com um de seus interesses centrais, o de conceber os textos como produtos de um trabalho ideológico não consciente.

---

<sup>16</sup> “Na ideologia, o que é representado **não é o sistema das relações reais** que governam a existência dos indivíduos, **mas a relação imaginária destes indivíduos, com as relações reais em que vivem.**” (ALTHUSSER, 1974, p. 82, grifos nossos).

No primeiro número do *Jornal Cultivando Água Boa* (2003), com o título da primeira página: “ITAIPU LANÇA MEGAPROGRAMA AMBIENTAL”, são apresentadas a justificativa, a metodologia do Programa e as etapas propostas para a sua realização e execução. As motivações principais do programa são apresentadas em modalidades diferentes, por personagens responsáveis pela sua formulação e implementação, cada um portador de títulos e interesses próprios. Na contribuição do Diretor de Coordenação Nelton Miguel Friedrich, as justificativas de sua formulação enfatizam objetivos de caráter abrangente, com vista às políticas nacionais sobre gestão dos recursos naturais. A SD-3, extraída das duas páginas do jornal onde são apresentadas suas considerações, fornece um quadro dos objetivos que os formuladores do CÁB, na figura do Diretor de Coordenação do Programa, pretendiam alcançar já naquele momento inicial:

**(SD-3) Esse programa não deve ser localizado apenas na região, mas deve ser um projeto de país.** Assim como cultivamos a terra, devemos cultivar a água, porque tudo está relacionado com ela: a flora, a fauna, os seres humanos, a vida [...] porque não existe vida sem água. **Então, Cultivando Água Boa não é um slogan, uma palavra de efeito. É um conceito de valor, uma atitude e um processo,** e dentro de poucos meses chegaremos a uns 60 projetos relacionados a esse [...]. **O projeto vai atrair sem dúvida consciências esclarecidas, construir uma massa crítica, envolver a comunidade e despertar a cidadania.** Em seguida será possível **esparramar esse exemplo para o país,** de forma que possamos compreender que a água é hoje uma questão de cidadania, uma questão de responsabilidade pessoal, familiar e social. É também uma questão de atitude perante a vida para dar um basta a esse processo de degradação ambiental. (JORNAL CULTIVANDO ÁGUA BOA, set. 2003, p. 5-6, grifos nossos).

Calculada no materialismo histórico, a AD concebe o discurso como uma manifestação, uma materialização da ideologia decorrente da organização dos modos de produção social. Ao ler a SD-3, alguns sentidos do CÁB ressaltam mais que outros: 1) o fato de que seja uma iniciativa “pioneira”, “revolucionária” (vai esparramar esse exemplo pelo país), “nova fase”, caminho certo rumo à “nova civilização” (O projeto vai atrair sem dúvida consciências esclarecidas, construir uma massa crítica, envolver a comunidade e despertar a cidadania); 2) o seu caráter “superlativo”, “maior”, “mega” (expresso em um projeto de país), alinhado com o rótulo discursivo que tem caracterizado a comunicação social da IB desde o começo,

e que tem um peso notável na atual divulgação da usina também como meta turística – o CÁP compartilha a “grandiosidade” da Hidrelétrica de Itaipu.

O sujeito do discurso não poderia ser considerado como aquele que decide sobre os sentidos e as possibilidades enunciativas do próprio discurso, mas como aquele que ocupa um lugar social e a partir dele enuncia, sempre inserido no processo histórico que lhe permite determinadas inserções e não outras. Em outras palavras, o sujeito não é livre para dizer o que quer, mas é levado, sem que tenha consciência disso, a ocupar seu lugar em determinada formação social e enunciar o que lhe é possível a partir do lugar que ocupa.

Conforme destaca Orlandi,

**Na perspectiva pècheuxtiana a linguagem é concebida como mediação necessária entre o homem e a realidade natural e social. Essa mediação é estabelecida pelo discurso,** torna possível tanto a permanência e a continuidade, quanto o deslocamento e a transformação do homem e da realidade em que ele vive. (ORLANDI, 2005, p. 15, grifos nossos).

É, portanto, a relação da linguagem com sua exterioridade que constitui o grande divisor da AD com as teorias estruturalistas. Este reconhecimento ocorre devido ao recorte que as teorias estruturalistas da linguagem fazem de seu objeto de estudo, a língua, tornando possível estudá-la a partir de regularidades e, portanto, apreendê-la na sua totalidade. Tal compreensão só é possível porque, no estruturalismo, a língua não é apreendida na sua relação com o mundo, mas na estrutura interna de um sistema fechado em si mesmo.

É nesse viés que caminha a AD desde o seu início, com o livro *Análise Automática do Discurso*, lançado em 1969 por Gadet e Pêcheux. Nessa produção, a AD propõe questões fundamentais sobre os textos, a leitura e o sentido, refletindo sobre a história das ciências e da ideologia. Segundo Malidier,

o livro inteiro sugere o que é dito explicitamente nas últimas páginas: **uma teoria do discurso é postulada, enquanto teoria geral da produção dos efeitos de sentido**, que não será nem o substituto de uma teoria da ideologia nem de uma teoria do inconsciente, mas poderá intervir no campo dessas teorias. (MALDIDIÉ, 2003, p. 21, grifos nossos).

A primeira fase da AD, (AAD-69) é caracterizada pelo esforço de teorização de uma “maquinaria discursivo-estrutural”. O sistema que exerce coerção sobre a manifestação linguística do indivíduo desloca-se da língua para uma instância maior, que é a da máquina discursiva:

no horizonte, a ideia (que permanece em estado de ideia!) de uma álgebra discursiva, que permita construir formalmente – a partir de um conjunto de argumentos, predicados operadores de construção e de transformação de proposições – a estrutura geradora do processo associado ao *corpus*. (PÊCHEUX & FUCHS, 1993, p. 313).

Nessa fase, Pêcheux desenvolve a teoria do discurso aliada a um sistema operacional de análise, no qual a “máquina discursiva” vai processar a descrição dos discursos, de forma não subjetiva, para um corpus fechado de SDs, supostamente dominado/determinado por condições de produção estáveis. Nesse momento, temos um esboço da teoria, cujo fundamento é articular as questões do discurso com as do sujeito e as da ideologia, amparados num dispositivo de análise informatizado. Segundo Pêcheux, a

AAD-69 é um procedimento por etapa, com ordem fixa, restrita teórica e metodologicamente a um começo e um fim predeterminados, e trabalhando num espaço em que as **máquinas discursivas** constituem unidades justapostas. A existência do outro está, pois, subordinada ao primado do mesmo. (PÊCHEUX, 2010, p. 309, grifos nossos).

A passagem para a segunda fase (AD-75) é caracterizada pelos deslocamentos teóricos que vão se processando e que se constituem exatamente no diálogo/embate entre teoria e prática. É nessa fase que as relações entre as máquinas discursivas estruturais se tornam seu objeto. Trata-se de relações de forças desiguais entre processos discursivos que estruturam o conjunto com influência desigual uns sobre os outros.

A noção de formação discursiva (doravante, FD), tal qual é definida por Pêcheux (1997) como “aquilo que, **numa formação ideológica dada**, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado da luta de classes, **determina o que pode e deve ser dito**” (PÊCHEUX, 1997, p. 147, itálicos do autor, grifos nossos), é, então, introduzida e vai provocar um deslocamento

importante: ela começa a desconstruir a noção de máquina estrutural fechada, na medida em que uma FD está em relação paradoxal com seu exterior. Uma FD não é um espaço estrutural fechado, pois é constitutivamente invadida por elementos que vêm de outro lugar (isto é, de outras FDs) e que se repetem nela, fornecendo-lhe suas evidências discursivas fundamentais (por exemplo, sob a forma de pré-construídos e de discursos transversos).

Esse atravessamento pode ser percebido no discurso de Marcos Terena, líder indígena e articulador do Comitê Intertribal do Brasil, convidado para mesa de honra na abertura do Encontro Cultivando Água Boa – rumo à Rio +20, conforme destacado na SD abaixo:

(SD-4) As pessoas acreditam que tradição e modernidade são incompatíveis. Mas o grande exemplo de **sustentabilidade** vem da experiência do indígena, de saber cultivar um modelo de **desenvolvimento sem agredir o meio ambiente. Essa fórmula a gente vê no trabalho da Itaipu**, que respeita as tradições dos guaranis, mas **dá acesso** a novos conhecimentos, e busca novas alternativas de **geração de renda** e de sobrevivência. (JORNAL CULTIVANDO ÁGUA BOA, jan. 2012, p. 17, grifos nossos).

Dessa forma, ao refletir sobre o funcionamento das FDs no contexto do debate sobre tradição e modernidade, é possível traçar o discurso produzindo os efeitos de sentidos. É importante notar, na SD-4, o uso de algumas expressões e denominações que são produzidas a partir da FD em que Itaipu está inscrita. O que se lê é a tentativa de fazer do programa CÁB um “modelo” das políticas públicas a serem perseguidas.

Mesmo tendo sua prática discursiva inscrita numa FD indígena, a fala do líder Terena<sup>17</sup>, enquanto autoridade convidada para o evento promovido pela Itaipu enfatiza a importância de ações como o programa socioambiental de Itaipu (CÁB) para garantir o “desenvolvimento sustentável”. Existe um atravessamento da FD de Itaipu no discurso de Marcos Terena sobre o que é ser sustentável e qual deve ser o modelo: o de Itaipu, pois proporciona desenvolvimento sem agredir o meio ambiente (assim como o modelo indígena), respeita as tradições dos indígenas da região e lhes proporciona acesso a novos conhecimentos buscando novas alternativas de geração de renda. No processo de formulação, em que a FD permite que as

---

<sup>17</sup> A etnia indígena Terena tradicionalmente vive, em sua grande maioria, no estado do Mato Grosso do Sul. Segundo dados da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), a população é de aproximadamente 25000 pessoas, que ocupam também o oeste do estado de São Paulo e sul do Mato Grosso.

palavras tomem alguns sentidos e não outros, a ciência é mobilizada no posicionamento de que pode, sim, haver desenvolvimento e geração de renda sem agredir o meio ambiente.

Nesse mecanismo em que diferentes FDs formulam os efeitos de sentidos é possível afirmar que “se o sujeito fala a partir do lugar do professor, suas palavras significam de modo diferente do que se falasse do lugar do aluno” (ORLANDI, 2005, p. 39). Segue-se, portanto, que, quando Marcos Terena aborda o tema desenvolvimento sustentável, fala da posição de liderança do Movimento Indígena Brasileiro, produzindo um efeito de legitimação do programa que, além de se mostrar a favor, permite mostrar *como ocorre o processo discursivo*. Cada FD produz efeitos de sentidos segundo a sua disposição/embate no emaranhado das formações ideológicas (doravante, FIs), sendo que cada posicionamento no interior de uma FD produz nos sujeitos o efeito da unicidade (sujeito como centro da produção dos sentidos), onde as palavras podem receber determinados sentidos e não outros.

Outra noção que surge na AD-75 é da interdiscursividade, que se revela como base para pensar o processo discursivo. Resulta que o sujeito do discurso continua sendo concebido como puro efeito do assujeitamento à maquinaria da FD com a qual se identifica, tendo este sujeito a ilusão de ser o autor do discurso que enuncia (ilusão subjetiva – surgimento da teoria dos esquecimentos nº 1 e nº 2, que será abordado no item 1.4).

A AD-75 apresentou um período de amadurecimento, não metodológico, mas teórico, para a terceira fase (AD-1983), período no qual a teoria do discurso caracterizou-se, sobretudo, pela desconstrução das maquinarias discursivas. A desconstrução da maquinaria discursiva ocorre a partir de um deslocamento no que diz respeito à relação de uma FD com as outras. Adota-se, na AD-1983, a perspectiva de que os diversos discursos que atravessam uma FD não se formam de modo independente para depois serem colocados em relação, mas se constituem de maneira regulada no interior do interdiscurso. A partir dessa nova concepção do objeto de análise (o interdiscurso), o procedimento de análise por etapas, com ordem fixa, explode definitivamente.

Essa inovação metodológica introduzida possibilitou a forma atual da AD: discurso como o encontro da estrutura e do acontecimento. Pêcheux (1993) aborda

a questão da heterogeneidade enunciativa que conduz as formas linguístico-discursivas do discurso-outro. O discurso é a dispersão de sentidos, porque é efeito de sentido entre locutores. Não existe no discurso univocidade de sentido. O sujeito se inscreve e se dispersa no discurso, enunciando e sendo enunciado a partir do que já foi dito e colocando a possibilidade de outros dizeres.

Nessa linha de pensamento, Pêcheux concebe o processo de uma AD de tal maneira que esse processo seja uma interação em espiral combinando entrecruzamentos, reuniões e dissociações de séries textuais (orais/escritas), de construções de questões, de estruturações de redes de memórias e de produções da escrita, ou seja, o discurso deve ser sempre submetido às suas condições de produção. O autor ainda ressalta o campo da ideologia, dizendo que a ideologia interpela os indivíduos em sujeito e que tanto a ideologia, quanto o inconsciente dissimulam um tecido de evidências subjetivas no interior e no funcionamento do discurso. Isso quer dizer que, a partir de uma ou mais FDs dadas em uma determinada conjuntura, o indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia e pelo inconsciente.

## 1.2 A IDEOLOGIA NA ANÁLISE DO DISCURSO

A noção de ideologia com a qual a Análise do Discurso trabalha é consequência de deslocamentos da noção de ideologia de Althusser, em sua releitura de Marx. Pêcheux(1997) retoma de forma crítica a concepção de Althusser para fundamentar a teoria do discurso. Para Pêcheux, é a ideologia que, por meio do “hábito” e do “uso”, designa, ao mesmo tempo, *o que é e qual deve ser* o lugar social a ser ocupado pelos sujeitos, considerando que a ilusão de autonomia do discurso e do sujeito é efeito da interpelação ideológica do indivíduo em sujeito, e que essa ilusão tem a função de manter a coerência e a completude de uma determinada representação, necessária à constituição do sujeito e do discurso.

Vejamos a SD-5, abaixo:

(SD-5) **Sustentabilidade, a meta de Itaipu.** O Projeto de Sustentabilidade das Comunidades Avá-Guarani, desenvolvido pela Itaipu Binacional na região Oeste do Estado, **visa permitir que as três comunidades indígenas** – Tekoha Ocoy (São Miguel do Iguçu), Tekoha Añetete e Tekoha Itamarã (ambas em Diamante

D'Oeste) – obtenham seu próprio sustento, **sem perder o sentimento de identidade étnica e mantendo suas tradições**. Nessas três comunidades vivem hoje, numa área total de 2.236 hectares, cerca de 1.100 indígenas, que formam 210 famílias. A atuação de Itaipu se faz através das ações do Programa Cultivando Água Boa, desenvolvido pela empresa nos 29 municípios da Bacia do Paraná<sup>3</sup>. **A questão indígena tornou-se prioridade entre as ações socioambientais da Itaipu Binacional, pela importância da cultura e da preservação da história do povo guarani**. Neste contexto, o programa Cultivando Água Boa vem dando o suporte necessário para a aplicação dessas ações em linhas gerais, diz o diretor de Coordenação e Meio Ambiente de Itaipu, Nelton Friedrich. (JIE, 22 abr. 2009, grifos nossos).

Na SD-5, percebemos o funcionamento da ideologia, pois quando Friedrich, funcionário do alto escalão da IB, diz que a questão indígena tornou-se prioridade nas ações da empresa devido à importância da cultura e da história do povo Guarani, ele naturaliza o fato de que a sociedade humana é o resultado de experiências vividas, e os modos de organização social, política, econômica e religiosa correspondem às lições e às aprendizagens milenares de vida das comunidades indígenas que, como tais, devem ser respeitadas. O respeito advém das ações que a Itaipu desenvolve junto às três comunidades indígenas da região.

Podemos aqui retomar a fala do líder indígena Marcos Terena (SD-4, p.32), quando diz que “o grande exemplo de sustentabilidade vem da experiência do indígena, de saber cultivar um modelo de desenvolvimento sem agredir o meio ambiente”. Na sua voz, retoma-se o sentido de que os povos indígenas do Brasil há milhares de anos foram capazes de desenvolver formas sustentáveis de vida, reagindo com grande sabedoria às situações econômicas enfrentadas devido aos contextos econômicos, às experiências vividas, às características naturais dos territórios e às pressões sofridas. Além disso, o que garante a sustentabilidade físico-cultural dos povos indígenas é a sustentabilidade ambiental fundamentada na condição de conhecer e respeitar a natureza. Terena ainda afirma que o modelo implantado por Itaipu (respeito às tradições e busca de alternativas para geração de renda) junto à comunidade Guarani é a “fórmula” para o desenvolvimento sustentável.

A partir desses discursos, a questão “preservação da cultura Guarani [indígena] e sustentabilidade [modelo de Itaipu]” são indissociáveis, aparecem como evidência, sempre já-lá. E qualquer interpretação fora (é preciso ter o apoio da IB

através do Programa de Sustentabilidade nas Comunidades indígenas *Avá-Guarani* para que haja a “preservação” da cultura) é do campo do impossível de dizer, pelo menos atualmente. Esses dizeres assumem um *status* de verdade quando a própria comunidade os toma para si e os faz ecoar.

A questão da ideologia e seu caráter paradoxal é desenvolvida por Pêcheux em sua obra *Semântica e Discurso: uma crítica a afirmação do óbvio* (1997). Michel Pêcheux, ao longo de sua obra, reterritorializa o conceito de ideologia, num movimento por meio do qual acaba por ampliar as fronteiras da própria ciência da linguagem. Nesse texto, Pêcheux esclarece os fundamentos de uma teoria materialista do discurso, afirmando que a contradição é inerente a todo modo de produção baseado numa divisão de classes; assim, a *reprodução/transformação* faz parte de um mesmo processo que atravessa o modo de produção em sua totalidade (no seu conjunto). O aspecto ideológico da luta pela transformação das relações de produção reside, sobretudo, na luta para impor, dentro do complexo de AIEs, “novas relações de desigualdade-subordinação” (PÊCHEUX, 1997, p. 145-146). Há contradição na reprodução/transformação. Tanto a *reprodução* quanto a *transformação* das relações de produção atravessam as práticas sociais, sendo impossível localizá-las e analisá-las de forma estanque (separada).

Pêcheux resume assim a questão da ideologia:

**A objetividade material da instância ideológica se caracteriza pela estrutura de desigualdade-subordinação do ‘todo complexo que está no domínio’ das formações ideológicas de uma dada formação social**, uma estrutura que expressa a contradição reprodução/transformação que constitui a luta de classes. (PÊCHEUX, 1997, p. 146, grifos nossos).

Portanto, a prática discursiva é a forma como a prática política se materializa no domínio simbólico da linguagem, a qual é um espaço permanente de observação das relações contraditórias de reprodução e transformação, uma vez que a sua constituição ocorre no seio de contradições e de relações desiguais dentro da luta de classes. Em realidade, Pêcheux (1997) reforça o caráter contraditório de todo modo de produção cujo princípio seja a luta de classes, afirmação que nos leva à heterogeneidade das formações discursivas e ao encontro da subjetivação do sujeito.

Acreditamos ser exatamente nesse aspecto que Pêcheux e Althusser se aproximam: “Aluta de classes perpassa o modo de produção como um todo, o que, no campo da ideologia, significa que a luta de classes ‘passa’ pelo que Althusser chamou de Aparelhos Ideológicos de Estado.” (PÊCHEUX, 1997, p. 143). Para chegar a uma teoria materialista dos processos discursivos articulada com a problemática das condições ideológicas da reprodução/transformação, é preciso analisar a tese central de Althusser sobre a interpelação – *a ideologia interpela os indivíduos em sujeitos*, pois não existe prática a não ser através de uma ideologia e dentro dela e, também, porque não existe ideologia a não ser pelo sujeito e para sujeitos. Para Pêcheux, existe uma intrínseca relação entre a ideologia e o inconsciente. Segundo suas palavras, “tanto a ideologia quanto o inconsciente operam ocultando sua própria existência, produzindo uma rede de verdades ‘subjetivas’ evidentes”. (PÊCHEUX, 1997, p. 148).

Assim nos diz Pêcheux:

Todo nosso trabalho encontra aqui sua determinação, pela qual **a questão da constituição do sentido junta-se à da constituição do sujeito** e não de um modo marginal (por exemplo, no caso particular dos ‘rituais’ ideológicos da leitura e da escritura), mas no interior da própria ‘tese central’, **na figura da interpelação**. (PÊCHEUX, 1997, p. 153-154, grifos nossos).

No mesmo texto, Pêcheux esclarece que essa interpelação do indivíduo em sujeito deseju discurso acontece pela identificação do sujeito com a FD que o domina, sendo o sentido “produzido como evidência pelo sujeito” (*idem*, p.261), ou seja, o sentido produzido comocausa de si. O autor afirma, portanto, que é no *non-sens* das representações que se encontra olugar do sujeito que toma uma posição em relação a elas, numa atitude de aceitação ou rejeição. Tomamos como ponto de referência a SD a seguir:

(SD-6) Tekoha Ocoy em São Miguel do Iguazu, Tekoha Añetete e Tekoha Itamarã em Diamante D’Oeste. Nestas três comunidades indígenas da região oeste do Paraná 210 famílias habitam mais de 2000 hectares. **A terra é importante. E depois de muitas idas e vindas finalmente se entendeu queo mais precioso é a tradição e o seu jeito de ser do índio. O modo de ser e viver do índio tem muito a ver com o desenvolvimento sustentável que defende o programa [CÁB].** O ponto principal é preservar o sentimento de identidade étnica, valorizar sua tradição, sua cultura e espiritualidade.

Conhecimento, terras e recursos, entender a essência de sua organização, assim como as **práticas indígenas relacionadas às formas sustentáveis de vida**. (DVD *TRADIÇÃO GUARANI*, ITAIPU BINACIONAL, 2009, grifos nossos).

É nessas representações do “modo de ser do índio” e de sua “tradição”, relacionadas às formas sustentáveis de vida, que o sujeito se “produz” e, conseqüentemente, produz o sentido. Como destacado na SD-6, o modo de ser e viver do índio é sustentável, assim como afirmou Marcos Terena ao proferir sua fala na abertura do CÁB em novembro de 2011 (SD-4, p.32) e Nelton Friedrich (SD-5, p.34/35). Os discursos reafirmam que os povos indígenas do Brasil há milhares de anos foram capazes de desenvolver formas sustentáveis de vida, reagindo com grande sabedoria às situações econômicas enfrentadas devido aos contextos econômicos, às experiências vividas, às características naturais dos territórios e às pressões sofridas. Além disso, o que garante a sustentabilidade físico-cultural dos povos indígenas é a sustentabilidade ambiental fundamentada na condição de conhecer e respeitar a natureza.

Nesse ponto, Pêcheux faz remissão a Lacan, o qual afirma: “A metáfora se localiza no ponto preciso em que o sentido se produz no *non-sens*”. (PÊCHEUX, 1997, p.261). Pêcheux admite que os elementos significantes já estão dotados de sentido, ou seja,

o sentido existe exclusivamente nas relações de metáfora (realizadas em efeitos de substituição, paráfrases, formações de sinônimos), das quais certa formação discursiva vem a ser historicamente o lugar mais ou menos provisório: as palavras, expressões e proposições recebem seus sentidos da formação discursiva à qual pertencem. (*idem*, p. 263).

É exatamente com esses aspectos que estamos trabalhando em nossa proposta: o deslizamento/deslocamento dos sentidos e do sujeito dentro das FDs.

Cabe, aqui, destacarmos uma passagem comum entre os Guarani, principalmente em momentos de discussão sobre a retomada de seus territórios tradicionais: “Antes sim a água era boa, não precisávamos cultivar”. O deslizamento dos termos “cultivar” e “água boa” da fala dos próprios indígenas produzem outros sentidos, que não os produzidos pelo discurso de Itaipu quando intitula seu programa de ações ambientais como *Cultivando Água Boa*.

Pêcheux explica que o “que torna possível a metáfora é o caráter local edeterminado do que cai no domínio do inconsciente, enquanto lugar do Outro”. (PÊCHEUX, 1997, p. 263). É, pois, por meio dos atos falhos e dos lapsos que o inconsciente pode ser resgatado, apreendido, lido. Essa citação de Pêcheux vem ao encontro do que estamos propondo na análise do nosso *corpus*, em que observamos o deslizamento dos sentidos no meio de várias FDs através do efeito metafórico, o qual, por meio do interdiscurso, poderá ser recuperado e analisado, evidenciando o silêncio local (a censura). Pêcheux ressalta:

**As palavras, expressões, proposições, etc., mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam** o que quer dizer que elas adquirem seu sentido em referência a essas posições, isto é, em referência às formações ideológicas nas quais essas posições se inscrevem. (PÊCHEUX, 1997, p. 160, grifos nossos).

Estamos falando, em AD, de um mecanismo imaginário que provoca o efeito do óbvio. Segundo Pêcheux,

**É a ideologia que fornece as evidências pelas quais ‘todo mundo sabe’ o que é um soldado, um operário, um patrão, uma fábrica, uma greve, etc.,** evidências que fazem com que uma palavra ou enunciado ‘queiram dizer o que realmente dizem’ e que mascarem, assim, sob a ‘transparência da linguagem’, aquilo que chamaremos o caráter material do sentido das palavras e dos enunciados. (PÊCHEUX, 1997, p.160, grifos nossos).

Todos sabem o que é um índio e o lugar que ele ocupa: o que ele pode dizer e o que ele não pode (o que não faria qualquer sentido).

Quando Marcos Terena (o índio, que, sobretudo, ocupa um lugar de liderança indígena nacional) fala, por exemplo, do modo de viver indígena e das práticas sustentáveis, o efeito de sentido do que é dito marca uma posição-sujeito, distinta dos já-ditos, dos construídos sobre o que é sustentabilidade. No entanto, a posição-sujeito que poderia, em princípio, sugerir outra FD (diferente do que ele, o índio, significa para a memória construída), não produz outro sentido. Mesmo porque, nessas condições de produção, só faz sentido o que confirma os postulados da mesma FD de Itaipu.

O funcionamento ideológico se dá, então, num efeito de transparência da linguagem e do sentido. É a ideologia que provoca o efeito do óbvio, do evidente, e retira da linguagem seu caráter opaco, apagando a materialidade do sentido. Este, pelo mecanismo ideológico, funciona como se já estivesse desde sempre lá, como se não fosse fruto de um processo discursivo que o sustenta.

Sobre a questão, também nos diz Mariani:

**A ideologia**, então, é um mecanismo imaginário através do qual **coloca-se para o sujeito, conforme as posições sociais que ocupa, um dizer já dado**, um sentido que lhe aparece como **evidente**, ie, natural para ele enunciar daquele lugar. (MARIANI, 1998, p.25, grifos nossos).

Portando, a AD vai articular o linguístico ao sócio-histórico e ao ideológico, colocando a linguagem na relação com os modos de produção social. Segundo Orlandi (2005), “não há discurso sem sujeito e não há sujeito sem ideologia”, conforme observamos na SD:

(SD-7) Para o líder da comunidade indígena do Ocoy, o cacique Daniel, **a semana cultural é uma oportunidade de mostrar para os não indígenas que o guarani têm sua organização, sua política e sua maneira de ser. “Também é bom para refletirmos o que aconteceu com o indígena nesses últimos 500 anos.** Eram 1500 povos com mais de mil línguas. Hoje, sobrevivem 220 povos com 180 línguas. Muitas culturas foram arrasadas. Temos que tirar dos livros de história que o Brasil foi descoberto. **Já estávamos aqui, afirmou**” [...] Muito do que foi preservado da cultura indígena se deve a persistência da comunidade guarani, a maior população da América do Sul. A região da tríplice fronteira é uma das principais concentrações dessa população. Segundo Daniel, **a comunidade do Ocoy é hoje uma referência pela qualidade de vida que conquistaram. “Estamos mais organizados que nossos irmãos da Argentina e do Paraguai, disse**”.(JIE, abr. 2012, grifos nossos).

O cacique retoma a questão da colonização do Brasil na qual o indígena foi vítima do processo ao afirmar que a semana cultural também serve para refletirmos sobre o que aconteceu com o indígena nos últimos 500 anos, acerca de expropriações e explorações. Ressalta, ainda, a importância de “mostrar” ao não índio que o guarani tem seu modo próprio de viver, seus costumes e sua tradição.

Na SD-7, também podemos dizer que o discurso do cacique enfatiza o trabalho desenvolvido por Itaipu junto às comunidades indígenas “parceiras” no programa de sustentabilidade. Isso é afirmado pelo líder guarani ao dizer que sua

comunidade é uma referência pela “qualidade de vida” que conquistaram, em virtude de sua “organização”, diferentemente de seus outros irmãos (Guarani) da Argentina e do Paraguai.

Vemos, dessa forma, como há um processo de naturalização dos sentidos para o sujeito que enuncia. Esse estado perpétuo de transparência dos sentidos provoca no sujeito a ilusão de centralidade e originalidade enquanto formulador de enunciados.

### 1.3 LÍNGUA, LINGUAGEM E DISCURSO

O estudo do discurso na perspectiva da AD explicita a maneira como linguagem e ideologia se articulam e se afetam, numa relação recíproca (ORLANDI, 2005). Segundo Orlandi (*idem*), percebemos que as palavras não significam por si só, mas significam porque têm textualidade, ou seja, porque sua interpretação deriva de um discurso que as sustenta, que as provê de realidade significativa. “A língua é assim condição de possibilidade do discurso” (*idem*, p. 22). Partimos do princípio de que a AD “não trabalha com a língua enquanto sistema abstrato, mas com a língua no mundo” (*idem*, p. 15-16), o que faz uma diferença muito grande em termos de conteúdo, pois incluem a exterioridade e o sujeito. A autora continua:

Levando em conta o homem na sua história, considera os processos e as **condições de produção da linguagem**, pela análise da relação estabelecida pela língua com os sujeitos que a falam e as situações em que se produz o dizer. (ORLANDI, 2005, p.16, grifos nossos).

Nas palavras de Orlandi, retomando Pêcheux, “o sujeito, ao dizer, se significa e significa o mundo”. (ORLANDI, 2005, p. 44). Assim, não poderíamos isolar a linguagem dos sujeitos que dela se valem e por ela são constituídos. Pêcheux (2010) afirma que “o discurso é efeito de sentido entre locutores”. O discurso não é transmissão de informação, mas, sim, funcionamento da linguagem, e coloca em relação “sujeitos afetados pela língua e pela história, num complexo processo de constituição desses sujeitos e de produção de sentidos” (PÊCHEUX & FUCHS, 1993,

p. 82). Em suma, a AD concebe a linguagem como mediação necessária entre o homem e a realidade natural e social.

Por isso se diz que a linguagem não é transparente. A questão que se coloca ao ler um texto, um enunciado, uma frase, é *como* o texto significa, não *o que* significa. A linguagem é linguagem porque faz sentido, e só faz sentido porque se inscreve na história. Não há sentido que não seja determinado ideologicamente. “A linguagem é ação que transforma.” (ORLANDI, 1996, p. 82). A AD produz um conhecimento a partir do próprio texto, porque o vê como tendo uma materialidade simbólica própria e significativa; concebe-o em sua discursividade, isto é, na maneira como, no discurso, a ideologia produz seus efeitos, materializando-se nele.

Nesse sentido, há que se fazer uma distinção entre *organização* e *ordem da língua*. Por *organização* entende-se o lugar de passagem possível para explicitar mecanismos de funcionamentos discursivos que nos levam a compreender fatos da *ordem* do discurso. O que realmente nos interessa é a ordem da língua, como sistema significante material em funcionamento, marcada pela falha, pelo real da língua e pelo real da história, enquanto materialidade simbólica, ou seja, o lugar do equívoco que clama por interpretação, instalando-se como um real da história. Há, então, um real da língua e um real da história. São essas duas ordens, em relação, que nos interessam, porque constituem em seu conjunto e funcionamento *a ordem do discurso*. Em outras palavras, o analista trabalha com a organização para atingir o que constitui a ordem do significante; assim, tem de considerar o que essa organização indica em relação ao real, seja da língua, seja da história. Só assim atravessará a instância do imaginário para apreender, no funcionamento discursivo, o modo de constituição do sujeito e dos sentidos (ORLANDI, 1998).

Na obra *A língua inatingível*, Pêcheux e Gadet (2004) esclarecem que “a irrupção do equívoco afeta o real da história, o que se manifesta pelo fato de que todo processo revolucionário atinge também o espaço da língua.” (GADET & PÊCHEUX, 2004, p. 64). Temos, assim, que a AD teoriza como a linguagem é materializada na ideologia e como esta se manifesta na linguagem por meio do discurso. Salientamos que é justamente na determinação dos lugares e dos momentos de interpretação no discurso, a partir da descrição das materialidades discursivas, que ocorre o trabalho da AD. Ao apontar as tomadas de posição, a AD pode mostrar as filiações sócio-históricas com que o discurso está identificado e, ao

mesmo tempo, os inevitáveis deslocamentos que empreende por causa da emergência do “real da língua”, do equívoco, que coloca em evidência o fato de que não há identificação plenamente bem-sucedida.

Dessa forma, a língua constitui um campo material que só funciona porque é afetado por algo que não é tão somente da ordem da língua, mas como cadeia material que significa porque nela se inscrevem sentidos de práticas sociais que se processam historicamente, discursivamente. Os sentidos não estariam, dessa forma, no sistema linguístico, como propôs Saussure com a noção de valor e significado (cf. SAUSSURE, 2006), mas no processo de produção simbólica ininterrupta, isto é, nas práticas sociais que realizam um trabalho de simbolização deslizando no tempo e no social, construindo, reconstruindo, interditando e reativando sentidos.

O objeto da AD é, como dissemos, não a língua, mas o discurso, que aparece em Orlandi (2005) como objeto sócio-histórico em que o linguístico intervém como pressuposto. O discurso configura o lugar onde se pode observar a relação entre língua (cadeia material na qual se inscrevem os sentidos) e ideologia (aquilo que dissimula o caráter opaco da linguagem). O discurso funciona como um lugar de mediação, uma vez que é nele que são produzidos sentidos. Como se destaca na SD a seguir:

(SD-8) **O compromisso da ITAIPU Binacional é, assim, o de valorizar as especificidades das tradições guarani contemporâneas e promover seu modo pautando-se por referências das próprias comunidades indígenas, procurando garantir o respeito à diversidade e à diferença.** (Encarte do DVD *Tradição Guarani- Sustentabilidade nas Comunidades Indígenas*, 2009, grifos nossos).

O discurso é uma prática que cria e define o objeto de que fala; faz mais do que usar signos para designar coisas, porque é um acontecimento que nem a língua nem o sentido podem esgotar totalmente. O discurso associa estruturas e unidades possíveis, dando-lhes existência concreta (conteúdo) no tempo e no espaço. Portanto, a língua em uso representa um discurso, um acontecimento em que há uma situação de uso, uma condição sócio-histórica, cultural e econômica, e há sujeito(s) do discurso. Para melhor compreendermos a importância do sujeito nos estudos da linguagem, encaminharemos nosso estudo para a constituição do sujeito, no próximo subitem.

#### 1.4 O SUJEITO INTERPELADO/SUBJETIVADO PELA IDEOLOGIA

A trajetória de reflexão sobre o conceito do sujeito da AD inicia-se ao procurar estabelecer uma teoria não subjetiva da subjetividade, proposta por Pêcheux (1997) em *Semântica e discurso*. A AD trabalha com um sujeito atravessado pelos componentes ideológico e inconsciente, os quais se manifestam materialmente na linguagem. Todo sujeito é sempre e já interpelado por ideologias, e essa interpelação se dá por processos *inconscientes* no próprio discurso. O indivíduo, ao ser interpelado pela ideologia, submete-se a um processo de identificação, já que os sentidos, em detrimento de outros, são evidentes para ele.

O sujeito, por sua vez, não pode ser visto como o controlador do dizer, como se os sentidos do que ele diz se inaugurassem nele. Pôr a língua em funcionamento pressupõe um processo complexo no qual sujeito e sentido se constituem mutuamente. Não há, portanto, um entendimento de sujeito como indivíduo singularizado *a priori*; o que ocorre são processos de subjetivação que se dão na esfera do discursivo.

Cabe, aqui, um questionamento: de onde, então, brotam os sentidos que emergem no sujeito como se fosse algo que emana dele? A resposta para essa pergunta passa por questões que incluem também as noções de historicidade e interdiscurso. Estamos falando de uma memória discursiva na qual se inscrevem todos os sentidos já produzidos, tudo o que já foi historicamente simbolizado, toda a produção simbólica das práticas sociais. O interdiscurso, então, funciona como base de fornecimento e sustentação dos sentidos que parecem brotar do sujeito. É ele que disponibiliza (ou interdita, ou projeta para possíveis formulações) sentido para o sujeito que se julga uno e fonte do que enuncia.

Não podemos deixar de salientar que a tomada de palavra pelo sujeito ganha sentido porque o que é dito se insere numa FD. A FD, como lugar da interpelação ideológica do sujeito, configura uma matriz de sentido. Falar em mudança de matriz semântica significa também mudança de FD.

É por essa concepção de sentido e de sujeito que a AD desloca a noção de sentido único e propõe a de efeitos de sentido. Não pode haver, dessa forma, uma uniformidade semântica, uma vez que sujeitos ocupam diferentes posições em diferentes conjunturas sócio-históricas. Essas conjunturas estão imersas em

relações de forças que promovem uma hierarquia discursiva que faz do político um fator determinante no jogo de posições-sujeito, inseridas em formações discursivas imbricadas em formações ideológicas. Assim, não poderia haver a possibilidade de apreensão de um sentido unívoco e primeiro; o que temos é um jogo complexo de efeitos semânticos que se dá entre os sujeitos.

A discursividade funciona como um fio histórico ao longo do qual os processos de significação se efetuam. O mesmo e o novo estão em constante tensão trabalhando nas (re)formulações dos sentidos. Nessa medida, a AD se define “como teoria da determinação histórica dos processos semânticos” (PÊCHEUX & FUCHS, 1993, p.164). Os sentidos se filiam a outros construindo redes histórico-semânticas que permitem não só a repetição, mas também a reformulação. Estamos falando de condições materiais de produção que atualizam sentidos e dizem respeito, de forma geral, ao contexto imediato da produção simbólica, mas também às mudanças sociais operadas no nível das relações de poder e força.

Os sentidos, nesse complexo com dominante das relações de força, se dão sempre “em relação a”. Eles se configuram porque se filiam a outros sentidos (sustentação interdiscursiva), mas não estão engessados e fadados sempre ao mesmo, devido ao movimento discursivo de atualização em diferentes condições de produção.

Estamos falando, então, de uma teoria semântica que entende sentido e sujeito como resultantes (mas constitutivamente inacabados) do processo histórico e social. Ambos imersos num jogo no qual não há relações diretas. É, dessa maneira, esse processo histórico-social que determina as constituições e contradições tanto do sujeito quanto do sentido. É no processo discursivo que eles, sentido e sujeito, se constituem.

É válido mencionar que a AD toma como pressuposto, para a elaboração do seu quadro epistemológico, um sujeito de linguagem afetado pelo inconsciente, sendo este último entendido tal como definido por Lacan. É, então, norteado por esse pressuposto de que o sujeito que põe a língua em funcionamento é afetado pelo inconsciente que continuamos estas considerações sobre subjetividade.

Falar em subjetividade em AD traz à discussão noções importantes que necessitam ser não só compreendidas, mas também entendidas dentro de um quadro teórico, como já dito, que as reterritorializa. Estamos numa teoria que toma a

noção de sujeito como algo dividido, descentrado pelo inconsciente e constitutivamente heterogêneo, contrariamente à imagem de um sujeito pleno, autônomo, homogêneo. Contra a noção do sujeito da razão, do sujeito que existe porque pensa, postula-se, aqui, uma concepção de sujeito que não controla seu dizer, e pretende-se mostrar como o que é dito ganha sentidos, uma vez que não é no sujeito que esses sentidos se sustentam.

Para entendermos o que implica dizer que o sujeito é descentrado de sua posição de controle, recorro ao conceito de interdiscurso, que, de acordo com Orlandi (2005, p. 33), é “o conjunto de formulações feitas e já esquecidas que determina o que dizemos.” O interdiscurso é a memória discursiva do dizer, ou seja, “o saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma de pré-construído, o já-dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada de palavra.” (*ibidem*).

Dentro dessa perspectiva em que o sujeito enuncia a partir de uma memória discursiva, o que é dito se filia a essa memória na medida em que, para que algo tenha sentido, é preciso que isso se sustente na historicidade do discurso, é preciso que isso já fale antes e em outro lugar, é preciso que haja um já-dito na sustentação do que é dito. Dessa maneira, a enunciação atualiza uma rede de sentidos, uma filiação interdiscursiva, no interior do interdiscurso. Isso implica afirmar que mesmo o que o sujeito não julga dizer significa em suas palavras, devido a essa rede histórico-semântica posta em funcionamento por cada tomada de palavra, por cada ato enunciativo.

O já-dito sobre a dependência do indígena, construído historicamente, pode ser observado na fala de Rubem Thomaz de Almeida, na SD a seguir:

(SD-9) ‘A **grande demanda deste povo [indígena] é terra**’, resumiu o antropólogo da USP Rubem Thomaz de Almeida, especialista na questão indígena há 36 anos. ‘O segundo ponto é a **produção de alimento. Se nós brancos possibilitarmos** estes dois elementos para os indígenas, eles poderão **viver em sustentabilidade**’, concluiu. (JIE, 2010, grifos nossos).

Para os povos indígenas, desde a colonização (1500), a retomada de seus territórios tradicionais, ou seja, a luta pela terra de onde foram expropriados é a grande demanda. Na SD-9, a fala do antropólogo Rubem Thomaz de Almeida reforça esse discurso. Mas, aliado a isto, aponta que, se os “brancos” propiciarem

aos indígenas o acesso à terra e à produção de alimento, estarão possibilitando a estes a oportunidade de viverem em sustentabilidade.

O efeito de sentido produzido, principalmente advindo da fala de um “especialista na questão indígena”, soa como esmola do “branco” para o índio, pois é este “branco benevolente” que oportunizará ao indígena a sustentabilidade de seu viver.

Mas precisamos entender também, como se opera no e para o sujeito essa construção de sentidos em rede, resultando no próprio efeito-sujeito. Para tanto, é necessário perceber que o interdiscurso tem caráter de lembrança, mas também de apagamento. Parte da rede de sentidos que sustenta o dizer fica esquecida ou apagada no interdiscurso – “memória afetada pelo esquecimento” (ORLANDI, 2005, p. 31) – sem que o sujeito tenha acesso a ela; uma ausência necessária para que se dê espaço ao que está presente como proveniente do próprio sujeito. Esse processo se opera num desconhecimento (referente aos processos que determinam e constituem o próprio sujeito) que se funda num reconhecimento dele mesmo enquanto sujeito e também dos outros indivíduos em sujeito.

Uma vez promovido esse reconhecimento, o processo de apagamento do lugar em que o sujeito é colocado se instaura e fica recalcado para o sujeito que ele ocupa um lugar, e que esse lugar é que o constitui como sujeito, restando a ele a ilusão do sempre-já-aí. Emergindo como sempre-sujeito e sempre-lá, apagam-se as determinações que levam o sujeito a ocupar o lugar que ocupa, assujeitando-se discursivamente. Para Lacan (1998), a linguagem antecede o sujeito e é o que subsidia sua emergência como tal.

Esses apagamentos da anterioridade dos sentidos e da determinação interdiscursiva na constituição dos dizeres são chamados por Pêcheux (1997) de “esquecimento”. O autor divide e classifica os esquecimentos em duas ordens distintas, mas dependentes uma da outra: esquecimento nº 2 e esquecimento nº 1.

Sobre o segundo esquecimento, Pêcheux afirma:

**Concordamos em chamar *esquecimento nº 2* ao “esquecimento” pelo qual todo sujeito-falante “seleciona” no interior da formação discursiva que o domina, no sistema de enunciados, formas e seqüências que nela se encontram em relação de paráfrase – um enunciado, forma ou seqüência, e não um outro, que, no entanto, está no campo daquilo que poderia formulá-lo na**

*formação discursiva considerada.* (PÊCHEUX, 1997, p.173, aspas e itálico do autor, grifos nossos).

Isso que é chamado “seleção” por Pêcheux configura um ato que se dá na forma de “escolha” de certos enunciados e apagamento do que não é selecionado, mas que não deixam de estabelecer relação com o que figura no enunciado. Porém, apaga-se para o sujeito a relação dos enunciados com outros enunciados também formuláveis em dada formação discursiva. Relação essa que constitui uma rede parafrástica da qual o sujeito se “esquece”.

Como efeito do esquecimento 2, temos a produção da ilusão da realidade do pensamento. Tem-se a ilusão de uma correspondência direta entre palavra e mundo, uma vez que se produz esse efeito ilusório de que o que é dito surge no momento do dizer, e de que esse dizer traduz o pensamento do sujeito quando este fala, apagando as filiações de sentido que sustentam o que se diz.

(SD-10) Como parte da atuação no sentido de valorizar a cultura e preservar o sentimento de identidade étnica das comunidades indígenas da fronteira, a Itaipu Binacional lançou, nesta quinta-feira (19), o DVD Tradição Guarani: Sustentabilidade nas Comunidades Indígenas. O vídeo foi apresentado aos participantes do 6º Encontro Cultivando Água Boa, realizado no Hotel Rafain Palace, em Foz do Iguaçu [...]. A produção do filme, com 53 minutos de tempo, integra o Projeto de Sustentabilidade das Comunidades Indígenas desenvolvido pela Itaipu, uma das ações socioambientais mantidas pelo Programa Cultivando Água Boa na Bacia do Paraná III, que engloba 29 municípios da região Oeste do Paraná. O vídeo mostra imagens da cultura e tradição dos índios, o trabalho com a agricultura orgânica, canções, rituais espirituais, rezas e vários depoimentos dos líderes de cada aldeia. Segundo a gestora ambiental Marlene Curtis, **‘a proposta do DVD é narrar fragmentos da vida e cultura indígena e, ao mesmo tempo, apresentar as ações de apoio da Itaipu às aldeias.** Além disso, o filme será um importante registro histórico e documental para apresentarmos a sociedade e a todas as comunidades da região’, disse. (JIE, nov. 2009, grifos nossos).

As palavras da SD-10 permitem deslizar o sentido da produção do DVD, que *a priori* seria o de mostrar fragmentos da cultura indígena Avá-Guarani através de cantos, danças, rezas e depoimentos de lideranças, para a divulgação das ações de apoio da Itaipu Binacional às comunidades indígenas do *Tekoha Añetete*, *Tekoha Itamarã* e *Tekoha Ocoy*.

Uma vez apagada a rede parafrástica que sustenta o dizer, apagam-se também as outras possibilidades de formulação dentro das FDs. Esse apagamento é

o que cria o efeito de unicidade na formulação do dizer, como se não se pudesse dizer outra coisa e de outra maneira. Esse efeito é que cria para o sujeito a ilusão de uma relação unívoca entre os sentidos e o dizer, como se as palavras traduzissem os sentidos que repousam nas coisas.

Sobre o primeiro esquecimento, Pêcheux afirma:

Por outro lado, apelamos para a noção “sistema inconsciente” para caracterizar um outro “esquecimento”, **o esquecimento nº 1, que dá conta do fato de que o sujeito-falante não pode, por definição, se encontrar no exterior da formação discursiva que o domina.** Nesse sentido, o esquecimento nº 1 remete, por uma analogia com o recalque inconsciente, a esse exterior, na medida em que [...] **esse exterior determina a formação discursiva em questão.** (PÊCHEUX, 1997, p.173, aspas do autor, grifos nossos).

Esse esquecimento remete aos processos identificatórios do sujeito na(s) formação(ões) discursiva(s) que o domina(m). A FD se apresenta como o lugar de constituição dos sentidos e, conseqüentemente, dos sujeitos, que são interpelados em sujeitos-falantes uma vez que se identificam nessas FDs. Estas são definidas por Pêcheux (1997) como “aquilo que numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada, numa conjuntura dada, determinada pelo estado de luta de classes, determina o que pode e deve ser dito” (PÊCHEUX, 1997, p. 160).

O sujeito ganha sentido para si próprio e se constitui nesse processo identificatório com a FD. Mas falar em identificação do sujeito em uma dada FD implica dizer que, ao mesmo tempo em que o indivíduo é interpelado em sujeito, são apagadas para ele as outras FDs, outros sentidos possíveis, que figuram umas em relação às outras no todo complexo das formações ideológicas; o emergir do sujeito numa dada FD promove o apagamento das outras formações discursivas provocando para ele o efeito de unicidade.

Esse processo de identificação é inacabado e acompanhado ininterruptamente de outros processos de identificação, ou seja, o sujeito se desidentifica de FDs se identificando a outras e se contra-identificando a outras ainda. O não assujeitamento total do sujeito nos permite apontar para o papel da resistência e da contradição como algo constitutivo do próprio processo de assujeitamento. Conforme Mariani,

**nenhum processo de assujeitamento pode ser completo ou imutável** até porque o sujeito, no todo social, não ocupa apenas uma (1) posição. Os mecanismos de resistência, ruptura (revolta) e transformação (revolução) são, assim, igualmente constitutivos dos rituais ideológicos de assujeitamento. (MARIANI, 1998, p.25, grifos nossos).

Há sempre algo que falha na cadeia significativa, que resiste aos rituais ideológicos que deveriam promover a uniformidade do semântico. Essa resistência possibilita que o sentido inesperado possa insurgir que o *non-sens* possa significar, ou mesmo que o silêncio possa fazer sentido, ou, ainda, que outro sentido possa surgir. Ainda sobre essas falhas nos rituais ideológicos que constituem o próprio sujeito, Pêcheux afirma:

**O lapso e o ato falho** (falhas do ritual, bloqueio da ordem ideológica) bem que poderiam ter alguma coisa de preciso a ver com esse ponto sempre-já aí, essa origem não detectável da resistência e da revolta: formas de aparição fugidias de alguma coisa “de uma outra ordem”, vitórias ínfimas que, **no tempo de um relâmpago, colocam em xeque a ideologia dominante tirando partido de seu desequilíbrio**. (PÊCHEUX, 1997, p.301, grifos nossos).

Em relação ao ato falho, destacamos a SD seguinte:

(SD-11) **Na longa noite dos 500 anos foram muitos os desafios do povo Guarani: diminuição demográfica; isolamento territorial; conflitos internos de lideranças; as influências do branco sobre os costumes e as crenças**. Em 2003, Itaipu ampliou a responsabilidade socioambiental como missão da empresa. Através do grande programa Cultivando Água Boa criou o comitê gestor e lançou o projeto de Sustentabilidade nas Comunidades Avá-Guarani. (DVD *TRADIÇÃO GUARANI*, ITAIPU BINACIONAL, 2009, grifos nossos).

Assim, entendemos o assujeitamento: como algo inacabado (o que condiz com a noção de processo discursivo); como passível de lapsos e falhas; como algo que resiste e perpetua seu movimento. As palavras da SD-11 contam o sofrimento do qual o povo guarani foi submetido ao longo da história, principalmente no que tange ao “isolamento territorial” e suas adaptações que podem ser vistas como processo de resistência cultural, no que tange ao espaço que ocupam na atualidade.

O esquecimento nº 1 também produz seus efeitos ilusórios. Tem-se a ilusão de ser centro do dizer (uma vez que sujeito e sentido se constituem numa dada

formação discursiva, apagando-se as outras). Dessa forma, o sujeito esquece não somente as redes parafrásticas do dito, mas também se produz como fonte do dizer. Esse esquecimento também é chamado de “esquecimento ideológico”, pois se dá na instância do inconsciente e é fruto de um efeito ideológico. Sobre a questão, Orlandi nos diz que o

esquecimento ideológico [...] é da instância do inconsciente e resulta do modo pelo qual somos afetados pela ideologia. **Por esse esquecimento temos a ilusão de sermos origem do que dizemos, quando, na realidade, retomamos sentidos pré-existentes.** (ORLANDI, 2005, p.35, grifos nossos).

É no espaço exato da articulação entre o inconsciente e a ideologia que irá se constituir o sujeito como sujeito, ao entrar no simbólico, ao mesmo tempo em que é ideologicamente assujeitado, mas também atravessado pelas determinações de ordem inconsciente. Assujeitamento é, portanto, uma condição do ser sujeito; diz respeito à relação do homem com o simbólico. Quando diz que o indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia, Althusser está exatamente falando que, a partir do momento em que entra na linguagem, o homem passa a estar assujeitado.

Por tudo que foi dito a respeito do sujeito na AD, percebemos que ele é duplamente afetado: em seu funcionamento individualizado, pelo inconsciente, e em seu funcionamento social, pela ideologia, que também abarca o social. Pêcheux (1997) postula, então, a teoria não subjetiva da subjetividade, já que não pode haver prática sem ideologia e nem ideologia sem sujeito. Assim, entendemos que a unidade da forma-sujeito é imaginária. Esse sujeito, de fato, é, fundamentalmente, heterogêneo, disperso e fragmentado (INDURSKY, 1998a).

O sujeito, para a AD, não é livre pensante, pois é histórica e ideologicamente determinado apesar de si mesmo. Este sujeito é efeito das FDs e das formações ideológicas, noções essenciais ao nosso trabalho, as quais serão abordadas no próximo subitem.

## 1.5 FORMAÇÕES IDEOLÓGICAS (IMAGINÁRIAS) E DISCURSIVAS: LOCAL DE CONSTITUIÇÃO DOS SENTIDOS

Pêcheux e Fuchs (1993) retomam o conceito de FD de Foucault propondo essa noção apartir do conceito de Formações Imaginárias (FI), o que marca uma diferença em relação ao conceito proposto por este, qual seja, a inscrição do ideológico. A formação imaginária constitui um conjuntocomplexo de atitudes e representações que não são individuais nem universais, mas relacionam-se com as posições de classe. É importante, pois, considerar as contribuições nas quais palavras e/ou enunciados se combinam, pois *elas mudam de sentido segundo as posições adotadas por aqueles que as empregam*, ou seja, as palavras mudam de sentido ao passarem de uma FD para outra. Isso está relacionado também com as diferentes posições que o sujeito vai assumir no discurso, pois a posição que ele assume está diretamente ligada com a FI e FD em que ele (o sujeito) está inscrito. Daí o *deslizamento dos sentidos*, pois as palavras vão adquirir um sentido ou outro conforme a posição discursiva de quem as estiver usando.

É no interior das FDs que o sentido se constitui. Para a AD, o sentido não é da ordem da língua, mas das FDs:

**o sentido de uma palavra [...] se resolve na medida em que uma delas pode ser substituída por outra, no interior de uma certa FD.** Assim, o sentido é um efeito da substitubilidade de expressões, sendo que o conjunto delas produz [...] um efeito de referência. (POSSENTI, 2005, p. 372, grifos nossos).

Orlandi (2005) também acena nesta direção, afirmando que os sentidos dependem “de relações constituídas nas/pelas formações discursivas” (ORLANDI, 2005, p.43). A FD, portanto, é a representação das formações ideológicas no discurso; ela delimita o que pode e o que deve ser dito, orientando tanto a produção de enunciados, quanto a construção de sentidos a partir deles:

**as formações ideológicas [...] comportam necessariamente, como um de seus componentes, uma ou várias formações discursivas interligadas** que determinam o que pode e deve ser dito [...] a partir de uma posição dada numa conjuntura. (PÊCHEUX & FUCHS, 1993, p.166, grifos nossos).

O discurso deve ser pensado como um dos aspectos da materialidade ideológica. Em outras palavras, é pela ideologia que todos sabemos que o enunciado é aquilo que se enuncia e não outra coisa. Quando dizemos algo, dizemos de um lugar específico da sociedade para outro sujeito, também de algum lugar da sociedade, e tudo isso faz parte da significação. Pêcheux afirma que “a formação discursiva que veicula a forma-sujeito é a formação discursiva *dominante*, e que as formações discursivas que constituem o que chamamos de seu interdiscurso *determinam a dominação da formação discursiva*.” (1993, p. 164, itálicos do autor).

É nessa articulação, diz Pêcheux, que “se constitui o sujeito em sua relação com o sentido, de modo que representa no interdiscurso, aquilo que *determina a dominação da forma-sujeito*” (PÊCHEUX, 1993, p. 164, itálicos do autor). Isso representa que os sujeitos dominados pela FD

se reconhecem entre si como espelhos uns dos outros: o que significa dizer que a coincidência (que é também convivência – e mesmo, cumplicidade) do sujeito consigo mesmo se estabelece pelo mesmo movimento entre os sujeitos. (*idem*, p.168).

Na realidade, o sujeito só tem acesso à parte do que diz; ele é estruturalmente dividido, pois desde sua constituição a falta o constitui.

Todo processo discursivo supõe, portanto, a existência das formações imaginárias que são constitutivas das condições de produção do discurso. Essas formações, segundo Pêcheux, incluem ainda a imagem que os protagonistas do discurso, supostamente A e B, têm cada um a respeito do referente e da imagem que o outro tem do referente. Os sentidos fazem parte de um processo, realizam-se num contexto, mas não se limitam a ele. Seguindo a linha de pensamento de Pêcheux, destacamos a definição que o autor nos traz sobre o imaginário, nas palavras de Ferreira:

A partir do conceito lacaniano de imaginário, Pêcheux (1975) define que **as formações imaginárias sempre resultam de processos discursivos anteriores**. As formações imaginárias se manifestam, no processo discursivo, através da antecipação, das relações de força e de sentido. Na antecipação, o emissor projeta uma representação imaginária do receptor e, a partir dela, estabelece suas estratégias discursivas. **O lugar de onde fala o sujeito determina as relações de força no discurso, enquanto as relações de sentido pressupõem que não há discurso que não se relacione com outros**. O que ocorre é um jogo de imagens: dos

sujeitos entre si, dos sujeitos com os lugares que ocupam na formação social e dos discursos já-ditos com os possíveis e imaginados. As formações imaginárias, enquanto mecanismos de funcionamento discursivo, não dizem respeito a sujeitos físicos ou lugares empíricos, mas às imagens resultantes de suas projeções. (FERREIRA, 2005, p.16, grifos nossos).

Ao falar, o sujeito produz um efeito de sentido e é, então, concebido discursivamente, como posição entre outras; não é uma forma de subjetividade, mas um lugar que ocupa para ser sujeito do que diz. E nesta posição sujeito de que é constitutivo, ele não tem acesso direto à exterioridade (interdiscurso). A linguagem, portanto, não é transparente, nem o mundo é diretamente apreensível, quando se trata da significação. As posições do sujeito são uma função da relação da língua com as formações sociais em seus mecanismos de projeção imaginários. Como a ordem da língua e a ordem do mundo não são coincidentes, só funcionam pelo imaginário. A formação imaginária, para a AD, é a representação simbólica dos lugares que o emissor e o destinatário se atribuem a si e ao outro na situação concreta de comunicação, isto é, a formação imaginária é uma ilusão necessária à existência da discursividade.

Dessas formações, fazem parte uma ou mais FDs que, com base numa posição dada numa certa conjuntura, determina(m) o que pode e deve ser dito. Transportando para o nosso *corpus*, enfatizamos a SD a seguir:

(SD-12) Uma usina, depois de implantada, **pode e deve ajudar o desenvolvimento sustentável de sua região**. É isso que **fazemos** aqui com o Programa de Sustentabilidade das Comunidades Indígenas, afirmou Samek. 'A Itaipu tem dado a sua colaboração a essas comunidades e, agora, queremos **servir de referência e apontar caminhos para outras regiões. Provamos que estas parcerias dão certo**', completou. (JORNAL CULTIVANDO ÁGUA BOA, jan. 2012, p. 22, grifos nossos).

Os sentidos efetivados na SD-12 não são quaisquer sentidos, mas aqueles delimitados por aquilo que pode e deve ser dito na posição ocupada pelo Diretor Geral Brasileiro da Itaipu, Jorge Miguel Samek, ligado diretamente ao Governo Federal. Existe a necessidade da construção de usinas hidrelétricas, visto que estas, além de impulsionar o desenvolvimento da região onde está instalada, ampliam a oferta de energia para o país que está em pleno desenvolvimento industrial.

Em meio às atuais polêmicas nas construções de usinas hidrelétricas, como exemplo a de Belo Monte, no estado do Pará, o discurso se encaixa na necessidade de produzir energia e, ao mesmo tempo, promover o desenvolvimento sustentável das comunidades indígenas tradicionais (as mais afetadas pelas obras das usinas). O modelo de Itaipu deve servir de referência e apontar caminhos para outras regiões, na forma de parceria entre empresa e comunidades indígenas.

Parece evidente que os diversos impactos sociais e ambientais negativos provocados pelo alagamento serão amenizados e/ou corrigidos se a usina (empresa administradora) se comprometer a ajudar as comunidades atingidas. O que está silenciado na SD-12 são os impactos indiretos ocasionados pela implantação de uma hidrelétrica, como a perda de laços comunitários, separação das comunidades e famílias e inundação de locais sagrados para comunidades indígenas tradicionais, como podemos observar nas palavras do Cacique da aldeia *Tekoha Ocoy*, Daniel Centurião:

(SD-13) Nosso pai verdadeiro nos criou e assim ele criou a terra para nós. Criou linda água, floresta para todos que vieram sobre ela e em nome de todos. Mas, **os brancos limitaram o espaço e tiraram nossa liberdade.** (DVD *TRADIÇÃO GUARANI*, ITAIPU BINACIONAL, 2009, grifos nossos).

Os limites impostos pelo impacto das grandes barragens (neste caso, Itaipu) sobre os povos indígenas se tornam especialmente graves porque os séculos de exploração e deslocamento impostos à maioria das tribos indígenas tornam os remotos vales e florestas de suas reservas o último refúgio contra a destruição cultural. Nessas comunidades, o trauma do reassentamento é ainda maior por causa de sua forte ligação espiritual com o território. Os laços espirituais e as práticas culturais, que ajudam a definir suas sociedades, são destruídos pelo deslocamento e pela perda de recursos comunais em que sua economia é baseada, como se destaca na SD-14:

(SD-14) **Todo Guarani sabe que tem vida, tem dono, ou seja, somos parte da natureza.** Por isso todos os dias ao por do sol, **pedimos a Deus que ele dê a força** para as crianças e para os mais velhos, que abençoe a todos em seu nome. (DVD *TRADIÇÃO GUARANI*, ITAIPU BINACIONAL, 2009, grifos nossos).

Muitas evidências mostram que a organização social dos Guarani nunca esteve desvinculada da terra, tanto nas práticas de cultivo e subsistência, quanto na busca de espaços possíveis de desenvolver seu “modo de ser”. O guarani faz parte da natureza; não é possível distinguir o ser humano dos animais ou de outros elementos da natureza.

Em relação à ocupação territorial, é possível afirmar que existiu, na América do Sul, um grande território guarani, pois assim presenciaram e relataram os conquistadores europeus quando da chegada ao Brasil. Historicamente, estes grupos não possuíam limitações geográficas; as fronteiras eram definidas a partir dos recursos naturais disponíveis, isto porque eles compreendem seu universo como uma região de florestas, rios e campos, locais que possibilitam o desenvolvimento do “modo de ser” guarani, conforme seus antepassados. Essa relação se fundamenta no modo de ser e proceder, com características próprias relacionadas ao território, como o lugar vivido, o espaço onde os Guarani são o que são, onde se movem e onde existem.

[...] A **territorialidade guarani sugere o seu entendimento a partir da espacialidade vivenciada e simbolicamente representada**. Um espaço integrado no modo de vida, ou seja, no conjunto dos elementos constitutivos da cultura, cuja dimensão é o horizonte possível da circulação dos **sujeitos que sempre estão em busca de parentes e da mãe-terra generosa que sustenta a vida**. (SCHALLENBERGER, 2006, p. 33, grifos nossos).

Segundo a crença dos Guarani, as matas, os rios, os lagos e outros elementos da natureza são espaços ocupados por seres espirituais, com os quais os indivíduos precisam interagir para reproduzir seu modo de vida. E, como evidenciado na SD-12, foi o homem branco que delimitou o espaço territorial em busca do progresso e tirou a liberdade do guarani (índio).

Retomamos, aqui, a posição de IB em relação ao desenvolvimento sustentável, o qual é avesso às práticas indígenas. Observemos as SDs 15, 16 e 17, extraídas da reportagem intitulada “Itaipu: compromisso com a sustentabilidade”:

(SD-15) Desde 2003, além de **gerar energia de qualidade e contribuir para a segurança energética do Brasil e Paraguai, a Itaipu está focada no desenvolvimento sustentável** de sua área de influência, com uma série de programas e ações de responsabilidade socioambiental, tecnologia e turismo. É uma mudança que

acompanhou o novo momento do Brasil, então sob o comando do ex-presidente Lula, e **que só foi possível uma vez que as gestões anteriores da empresa concluíram com êxito essa grande obra de engenharia civil, elétrica, diplomática e financeira que é a Itaipu Binacional.** (JORNAL CULTIVANDO ÁGUA BOA, mar.2013, p.2, grifos nossos).

(SD-16) O CAB, por sinal, que já conquistou inúmeros prêmios no Brasil e no exterior, **fez da Itaipu uma referência não só para os novos projetos hidrelétricos, mas para qualquer iniciativa que pense na gestão sustentável de um território,** mobilizando a comunidade e todos os atores desse território para atuarem em **parceria.** (*idem*, grifos nossos).

(SD-17) [...] até 2020, a **Itaipu** pretende se consolidar como a **geradora de energia limpa e renovável** com o melhor desempenho operativo e as melhores **práticas de sustentabilidade** do mundo, impulsionando o desenvolvimento sustentável e a integração regional. Com isso, Itaipu sinaliza que, apesar de ter produzido muitos resultados positivos na região, ainda há muito a avançar no futuro, sem nunca esquecer aquilo que é a tônica das iniciativas da empresa no campo do **desenvolvimento sustentável: o trabalho em parceria e o envolvimento comunitário.** (*idem*, grifos nossos).

Como dito nas SDs 15, 16 e 17, a realização da Hidrelétrica de Itaipu é devedora especialmente de duas ordens de interesses. Quanto à primeira ordem, temos a busca do progresso e as políticas de modernização do país, que almejavam (e ainda almejam) desenvolver o Brasil como potência industrial, pois a usina “contribui para a segurança energética do Brasil [e do Paraguai]”. Parece que aqui ressurgem a ideologia desenvolvimentista (da era Vargas), apoiada na ideia de um Estado forte e intervencionista, que tinha (e tem) um projeto para o país caracterizado pela busca do progresso, como destaca Lima:

[...] percebe-se que **o discurso da modernização e do desenvolvimento foi difundido até tomar conta da consciência e inconsciência das pessoas, como se fosse mágica.** É a magia do sonho, a expectativa de melhores condições de vida, de que esse progresso atingisse a vida de cada brasileiro. Era a utopia do desenvolvimento que se engajava a produzir efeitos psicológicos na população que acompanhava, de longe, os efeitos do progresso. Essa ideologia procurava despertar o sentimento patriótico e o orgulho de pertencer a uma pátria como o Brasil. (LIMA, 2006, p.62, grifos nossos).

Ao mesmo tempo em que se fala em progresso, “o trabalho em parceria e o envolvimento comunitário” dão espaço para o desenvolvimento sustentável que, segundo o discurso de IB, “permite satisfazer as necessidades das gerações atuais sem comprometer a possibilidade de as futuras gerações satisfazerem as suas”.

É importante chamar a atenção para o fato de que a FD comporta dois tipos de funcionamentos: a paráfrase e a polissemia. A primeira pode ser explicada como a retomada e a repetição de sentidos enunciados, de modo a conservar as fronteiras de uma determinada FD. Pode-se afirmar que a paráfrase é a matriz do sentido, pois não há sentido sem repetição, sem sustentação no saber discursivo, o que ocorre via interdiscurso. A segunda é aquela que instaura o deslizamento do sentido, rompendo as fronteiras das FDs e multiplicando os efeitos de sentido. Entendemos, com Orlandi, que

a polissemia é a fonte da linguagem uma vez que ela é a própria condição de existência dos discursos, pois se os sentidos – e os sujeitos – não fossem múltiplos, não pudessem ser outros, não haveria necessidade de dizer. A polissemia é justamente a simultaneidade de movimentos distintos de sentido no mesmo objeto simbólico. (ORLANDI, 2005, p. 38).

Esse jogo entre paráfrase e polissemia atesta o confronto entre o simbólico e o político. Todo dizer é ideologicamente marcado. É na língua que a ideologia se materializa nas palavras dos sujeitos. Como afirmamos, o discurso é o lugar do trabalho da língua e da ideologia. Relacionando ao nosso *corpus*, podemos enfatizar e afirmar que, na ordem do simbólico, as palavras “sustentabilidade” e “parceria” podem ser trabalhadas tanto pela paráfrase como pela polissemia, pois, ao ocorrer o deslizamento de sentido (efeito metafórico), a FD leva a que ocorra o deslizamento dos sentidos, mas mantém a mesma matriz de sentido.

Como as FDs se modificam e se reformulam a todo instante, é o efeito de continuidade e ressignificação dos sentidos que conduz a que o discurso não se associe a um sentido específico, mas que seu sentido mude conforme um conjunto de fatores externos ao discurso que o condicionam. Nas análises propostas em nosso trabalho, a noção de FD marcada pela contradição, pela instabilidade e dispersão é uma constante. A *formação discursiva*, o *discurso*, a *ideologia* estão relacionados à noção de *sujeito*, que remete a um sujeito discursivo e a posições que o sujeito ocupa no discurso da sustentabilidade.

Em nossa investigação sobre o discurso de Itaipu em seu programa de Sustentabilidade nas Comunidades Indígenas, verificamos como a empresa apresenta sempre em seus jornais de divulgação a temática da sustentabilidade. Com isto queremos dizer que os sentidos produzidos se repetem, reverberam a cada matéria, enfim, se parafraseiam. E, neste processo, percebemos como o dizer ideologicamente marcado da empresa binacional se materializa, reforçando-se a cada repetição. É nessa direção que Mariani (1998) escreve que “Os sentidos viajam em memória des-contínua, **reverberando filiações há muito esquecidas e descortinando um tempo que se lineariza por conta do modo ocidental de narrar às coisas acontecidas**” (MARIANI, 1998, p. 13, grifos nossos).

Um exemplo relevante que encontramos a partir da leitura das divulgações feitas pela Itaipu é em relação aos sentidos que “sustentabilidade” suscita:

(SD-18) Na região da Bacia do Paraná 3, a maioria são avásguaranis, das comunidades do Tekoha Añetete, Tekoha Ocoy e Itamarã, as três comunidades que fazem parte do Programa de Sustentabilidade Indígena de Itaipu. Os Añetetes, por exemplo, estão na região de Diamante D'Oeste desde 1997, em uma área comprada por Itaipu. Hoje são **exemplo de sustentabilidade para o Brasil todo**. (JIE, 2010, grifos nossos).

(SD-19) Segundo Marlene Curtis, gerente da MAPA.CD, **a criação de peixes em tanques redes é apenas uma das ações apoiadas pela Itaipu** para a subsistência dos índios [no Ocoy]. ‘Outra é o **suporte que damos ao plantio de alimentos e a produção e comercialização de artesanato**’, ressalta. De acordo com a gerente, um dos marcos dessa parceria foi a construção, feita pela Itaipu, no ano passado, de um Centro de Nutrição e artesanato na comunidade Ocoy. No local, um grupo de mulheres se reúne diariamente para **produzir artesanato, garantir renda familiar** e o fortalecimento cultural da comunidade. (JIE, 2011, grifos nossos).

(SD-20) **Sustentabilidade das Comunidades Indígenas: principais ações** em 2008 [...] Tekoha Añetete [...] **Atividade agropecuária: adequação** de 11,67 km **de estradas** internas; **preparo** de 28 há **de solo**; **nascimento** de 38 **bezerros**; **vacinação** de 560 **vacas** contra a febre aftosa; **aquisição de equipamentos** de tração animal para o plantio e cultivo. **Produção de alimentos:** 17600 kg de melancia [...]; **construção** de 800 metros **de cerca**. Repasses: 600 mudas de plantas frutíferas [...]; 800m<sup>2</sup> de lona[...]. (JORNAL CULTIVANDO ÁGUA BOA, jun. 2009, grifos nossos).

Em suma, nos recortes trazidos e em praticamente todas as divulgações (JIE, *Jornal Cultivando Água Boa* e na produção do DVD *Tradição Guarani*, o qual trata

sobre o Programa Sustentabilidade nas Comunidades Indígenas), os sentidos que “sustentabilidade” e suas variantes efetivam são sempre os mesmos: garantem a produção com o planejamento de ações e, conseqüentemente, proporcionam renda, etc. Há, portanto, uma cadeia de paráfrases que faz a manutenção de um dizer estabilizado, como, no caso analisado, no entorno de uma FD neoliberal, capitalista, consumista, de *produção*; reflexo da missão da empresa: produção de energia com o melhor desempenho operativo. E, se todo dizer é marcado ideologicamente (ORLANDI, 2005), há, por conseguinte, manutenção de uma determinada ideologia. Esta percepção, porém, só se dá quando do confronto entre o dito e o não-dito, isto é, quando compreendemos, enfim, que o sentido sempre pode ser outro.

Para compreender a relação entre território e sustentabilidade das populações indígenas, é importante ter presente que essas populações construíram conceitos distintos de natureza e, por consequência, da relação entre a natureza e os homens. Além da profunda interdependência entre o mundo da natureza, dos vegetais e dos animais e o mundo dos humanos, entendem a natureza como algo “vivo” com quem se interage e se estabelece uma comunicação constante, apoiada numa visão cosmológica integradora. Não se trata, portanto, sob a ótica dessas populações, de dominar a natureza, mas de entender sua linguagem e compreendê-la, na certeza de que a sobrevivência do homem dependerá muito mais dessa sua capacidade de compreensão e respeito frente a ela do que de dominá-la ou de transformá-la.

Essas populações Guarani entendem haver “interligação orgânica entre o mundo natural, o sobrenatural e a organização social” (ARRUDA & DIEGUES, 2001, p. 32). E, nesse sentido, para compreender a relação entre a diversidade que caracteriza o mundo da natureza e o mundo da cultura, entendido aqui como o “mundo dos homens”, é fundamental superar a concepção dualista e hierarquizada que sustenta a visão ocidental e cristã de mundo. Para Descola, os conceitos que vêm da tradição grega sempre incitam a ver na natureza uma “realidad exterior al hombre que este ordena, transforma y transfigura” (DESCOLA, 1988, p. 132). Para os povos indígenas, a natureza, incluindo os animais e as plantas, o mundo sobrenatural e as sociedades humanas interagem e se intercomunicam constantemente, não tendo a finalidade de “gerar renda”.

Além da grande importância dos recursos naturais, para os Guarani o território é o espaço que torna possível as relações “sociais e simbólicas”, onde se vivencia a

inter-relação entre os homens e a natureza, o que leva Ramos a afirmar que “para as sociedades indígenas a terra é muito mais que simples meio de subsistência” (RAMOS, 1986, p.30). Não são apenas recursos naturais; tão importante quanto estes, a terra é um “recurso sociocultural”.

## 2 O ÍNDIO NO IMAGINÁRIO BRASILEIRO

*O processo de apagamento do índio da identidade cultural tem sido escrupulosamente mantido durante séculos. E se produz pelos mecanismos mais variados, dos quais a linguagem, com a violência simbólica que ela representa, é um dos mais eficazes.*  
(ORLANDI, 1990, p. 56)

Muitas foram as imagens atribuídas aos índios no imaginário brasileiro. A literatura indianista do século XIX exalta a visão romântica em obras como *Ubirajara*, *O Guarani*, *Iracema*, *Caramuru*, *Juca Pirama*, entre outras. Navegantes, ficcionistas e reis europeus criavam fantasias e consumiam o aspecto que mais lhes interessava.

Dos bons selvagens aos bárbaros antropofágicos, os índios são vistos em representações contraditórias. Na maioria das vezes, prevalece a caricatura do que se imagina que eles sejam havendo pouca abertura para buscar compreender o que realmente eles são. Nessa ficção, ora são considerados violentos, ora guerreiros, primitivos ou preguiçosos. Por vezes, são imaginados como dóceis, mansos, inocentes, altivos, heróis, livres ou ligados à natureza. Em doses maiores ou menores, há sempre distorções de realidade.

Falar hoje de índios no Brasil significa falar de uma diversidade de povos, habitantes originários das terras conhecidas na atualidade como continente americano. São povos que já habitavam há milhares de anos essas terras, muito antes da invasão europeia. Segundo uma definição técnica das Nações Unidas,

as comunidades, os povos e as nações **indígenas são aqueles** que, contando com uma continuidade histórica das sociedades anteriores à invasão e à colonização que foi desenvolvida em seus territórios, consideram a si mesmos **distintos de outros setores da sociedade**, e estão decididos a conservar, a desenvolver e a transmitir às gerações futuras seus territórios ancestrais e sua identidade étnica, como base de sua existência continuada como povos, em conformidade **com seus próprios padrões culturais, as instituições sociais e os sistemas jurídicos**. (ONU, 2008 [1986], grifos nossos).

Entre os povos indígenas, existem alguns critérios de autodefinição mais aceitos, embora não sejam únicos e nem excludentes: Continuidade histórica com sociedades pré-coloniais; Estreita vinculação com o território; Sistemas sociais,

econômicos e políticos bem definidos; Língua, cultura e crenças definidas; Identificar-se como diferente da sociedade nacional; Vinculação ou articulação com a rede global dos povos indígenas.

## **2.1 UM POUCO DE HISTÓRIA**

Desde a carta de Pero Vaz de Caminha até os conflitos pela terra e a luta pelo respeito à cultura viva dos povos indígenas nos dias de hoje, tenta-se diminuir a imagem do exótico, do purismo intocável ou do terrível preconceito ante as diferenças. A maioria das visões imaginadas é típica de quem não se envolve mais profundamente com a questão ou se dedica ao estudo desses povos apenas intelectualmente, mistificando-os. A complexidade dos contatos exige uma aproximação que implique um relacionamento além das aparências, para que se possa conhecer e respeitar a diversidade e combater a imagem da ameaça sobre tudo o que nos seja genérico e estranho, caminho que leva à rejeição, ao preconceito e ao extermínio agressivo daquilo que é diferente.

O discurso sobre a origem do Brasil tem como base, entretanto, a chegada do branco e o processo de catequização dos índios. O discurso que se projetou na época foi “o discurso das descobertas, discurso das conquistas, discurso da dominação” (ORLANDI, 1990, p.19). Foi o primeiro silenciamento dos índios, quando suas línguas e suas práticas culturais foram suplantadas pela língua portuguesa e pela cultura europeia, que dominaram o território brasileiro.

O ponto principal de discussão da AD, desde sua fundação, como vimos no capítulo anterior, é o discurso, definido não como uma simples troca de informação, mas, nas palavras de Pêcheux (1997), um “efeito de sentido entre interlocutores”. Esses sentidos são constituídos num processo sócio-histórico-ideológico, dentro de uma determinada formação social. Esta noção de histórico é, principalmente, ligada à noção de discursividade; não se remete apenas a uma cronologia sistemática dos fatos. É, sobretudo, um processo que agenda sentidos, sob o trabalho da memória do dizer que, por fim, determina a materialidade linguística. Nas palavras de Mariani (1998):

**Na memória social está a garantia de um efeito imaginário de continuidade entre as épocas**, ou, em outras palavras, a manutenção de uma narrativa coerente para uma formação social em função da **reprodução/projeção dos sentidos “hegemônicos”**. (MARIANI, 1998, p. 35, grifos nossos).

É preciso pensar que os trabalhos da memória e dos sentidos firmados historicamente em grande parte regem os acontecimentos discursivos atuais e, de alguma forma, legitimam certos sentidos e não outros. Os efeitos de sentido dos acontecimentos historicamente constituídos são colocados como homogêneos e estáveis livres de interpretações. O papel da AD é, sobretudo, questionar esse mundo apresentado como relativamente organizado e estável, isto é, “semanticamente normal”. Os sentidos não são unívocos, é preciso pensá-los em seus deslizamentos/deslocamentos, vindo de uma outra conjuntura discursiva, ou melhor, de outra FD. Acontecimentos presentes materializam-se e fazem significar a partir de marcas discursivas já constituídas anteriormente. Por mais que os sentidos sejam outros, o trabalho da memória discursiva é o de apresentá-los como evidentes, provocando a “ilusão de completude”.

As representações imaginárias e a produção da identidade indígena são abordadas como forma de significá-las enquanto discursos imersos na rede interdiscursiva que trata de fenômenos de ruptura e de descontinuidade. Conforme Foucault (2007), o descontínuo era, para a história clássica, ao mesmo tempo, o dado e o impensável e o que fosse passível de ser contornado, reduzido, apagado para que se promovesse uma história pautada na continuidade dos acontecimentos. A descontinuidade era o estigma da dispersão temporal que o historiador se encarregava de suprimir da história. Procedimento que justifica por que a diversidade e a pluralidade cultural das populações indígenas foram apagadas, por muito tempo, por uma história de degradação e homogeneização de suas práticas culturais.

A imagem dos indígenas que se constituiu durante o processo de formação do Brasil, uma vez que eles sempre foram falados e quase nunca tiveram voz no processo de constituição deste país, foi a de serem sempre objetos de grandes narrações e histórias contadas e legitimadas por uma memória de fora, exterior a seus costumes e tradições. Com isso, desde a época da colonização, vem se

formulando uma memória social “sobre” os índios. E tal memória produz dizeres que são legitimados em discursos atuais.

Para evidenciar que a imagem do índio está inscrita num interdiscurso já legitimado historicamente, especificamente vinculado a um interdiscurso colonialista, recorreremos ao trabalho de Mariani (2004). A autora analisa a forma de organização política linguística implantada no Brasil Colônia do século XVI ao século XVIII.

A autora descreve, resumidamente, o processo de colonização linguística brasileira, que se deu primeiramente pela soberania da língua portuguesa em relação às línguas indígenas, que sempre foram significadas a partir da memória de seus colonizadores. Os primeiros contatos entre portugueses e indígenas foram marcados por uma política linguística implícita, segundo a autora. A autora toma como exemplo a *Carta de Pero Vaz de Caminha* do século XVI, considerado o primeiro documento escrito sobre o Brasil. É uma narrativa feita a partir da perspectiva do colonizador, que acreditava ter encontrado povos que não falavam nem entendiam a língua portuguesa. Com isto, os índios iam sendo significados de acordo com os interesses religiosos e econômicos europeus.

Os índios foram denominados como tal na descoberta da América, porque os europeus acreditavam que tinham chegado às Índias. Por isso, os habitantes da terra recém-descoberta foram chamados de índios e tratados como uma única população. Essa designação configurou o primeiro processo de homogeneização da cultura indígena. Segundo dados do IBGE<sup>18</sup>, estimava-se a existência de 1 milhão a 5 milhões de índios no Brasil, em 1500. Outra estimativa é a de que os nativos eram distribuídos em 1400 tribos, e de que havia 1300 línguas em uso.

Nas primeiras descrições dos habitantes da terra recém-descoberta, os índios eram comparados a moradores do Jardim do Éden, devido a sua inocência. No entanto, as diferenças de costumes desses povos produziam imagens de um “primitivismo bárbaro”, como pontuam Oliveira e Freire (2006). Os relatos sobre os indígenas fizeram circular imagens divergentes a respeito deles, estimulando a criação de mitos e lendas sobre os indígenas e seus modos de vida. Em âmbito maior, os indígenas eram considerados seres bestiais e ignorantes pela sua conduta, fator determinante para serem levados à Europa como objetos de pesquisa.

---

<sup>18</sup> Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

Na perspectiva religiosa dos colonizadores europeus, os indígenas eram chamados de gentios por não serem cristãos; sendo assim, as representações sobre esses sujeitos derivavam de visões de mundo que davam um sentido humanitário e religioso ao processo de colonização. Na pintura renascentista, em geral, o índio, submetido aos valores cristãos, era representado de forma humanizada: estava vestido e trabalhava. Em contrapartida, o índio resistente, hostil era representado como antropófago, andava nu, carregava despojos esquartejados como alimentação e guerreava contra os colonizadores. Conforme Oliveira e Freire,

as guerras justas para aprisionamento dos índios hostis tinham sua legislação baseada num **imaginário difuso sobre práticas indígenas bárbaras – canibalismo, poligamia etc. Tal imaginário era sempre acionado em defesa dos interesses econômicos dos colonos. O confronto dos missionários com pajés supostamente demoníacos tinha raízes no imaginário medieval da luta cristã contra feiticeiros, bruxas [...].** Há gravuras em que o canibalismo é associado às práticas demoníacas, tudo indicando a necessidade de uma intervenção salvadora, disciplinadora e exterior. Foi com base nessas representações, associadas a argumentações de distintas ordens, que se construiu a crença (que se naturalizou como certeza) do caráter filantrópico e humanitário da intervenção colonizadora. (OLIVEIRA & FREIRE, 2006, p. 31, grifos nossos).

Dessa forma no Brasil Colônia, os indígenas foram constituídos subjetivamente pelos discursos dos europeus, submetidos às ordens e à tutela dos colonizadores para servirem de mão-de-obra escrava, principalmente para as edificações das cidades. Esse processo de aculturação tornou os indígenas cidadãos pela perspectiva da monarquia, como súditos do rei. Assim, conforme assevera Nunes (1996) “suas qualidades morais são o **respeito, a submissão, a obediência**, qualidades que os colocam diante das leis do colonizador” (NUNES, 1996, p.27, grifos do autor). Por outro lado, os índios considerados hostis e resistentes eram mortos, escravizados e dados como recompensa para as tribos inimigas que aceitavam a coroa portuguesa.

Na relação “colonizado” e “colonizador”, o primeiro não tem voz, é falado pelo outro, como discute Orlandi (1990), que verifica quais os sentidos que ficaram atestados ao longo da produção de linguagem sobre o Brasil, o que se configurou como verdade e o que continua a legitimar sentidos. O índio não teve direito à voz neste processo discursivo, como nos mostra autora:

No caso do discurso da colonização, o sujeito colonizado não pode ocupar posições discursivas (como seus estatutos e sentidos) que o colonizador ocupa. Mais do que isso, **é a partir das posições do colonizador que são projetadas as posições possíveis (e impossíveis) do colonizado. Seu dizer está assim predeterminado pela posição do colonizador.** (ORLANDI, 1990, p. 52, grifos nossos).

Mesmo se tratando de uma heterogeneidade linguística e cultural, retomando o trabalho de Mariani (2004), os documentos escritos dessa época simulam, no imaginário colonial brasileiro, um mundo no qual a língua portuguesa e seus falantes eram considerados os únicos legitimados a contar a história do descobrimento, da colonização e dos habitantes nativos deste território, ou seja, a instituir sentidos. Já as línguas indígenas, nesse período, como imagem e semelhança dos seus falantes, eram insignificantes, rústicas, incapazes de serem ouvidas. E a história que ficou, que se legitimou, é aquela contada pelo “descobridor”, silenciando, ao mesmo tempo, uma outra parte não dita, ou melhor, não legitimada a dizer.

Os relatos históricos escritos entre os séculos XVI e XVIII narraram a história do Brasil Colônia numa perspectiva europeia, constituindo, por sua vez, um discurso histórico sobre o processo de colonização do “Novo Mundo”. Como define Mariani:

**Em termos das ideologias das conquistas, narrar a ‘descoberta do Brasil’ eos passos dos colonizadores subsequêntescumpre a função de melhor explicitar as vitórias portuguesas e de inserir a importância da terra descoberta na memória do conquistador.** (MARIANI, 2004, p. 66, grifos nossos).

Estes textos tinham como finalidade apresentar este mundo novo para os europeus. Essas narrativas se encontravam repletas de denominações e comentários, os quais ajustavam o “desconhecido” mundo à realidade europeia. O ato de descrever as línguas indígenas, conseqüentemente, levou a um processo de interpretação, que direcionava os sentidos a partir de um imaginário europeu. Imaginário que acreditava que as línguas indígenas eram “estranhas”, “deficitárias” ou “desagradáveis”, como afirma Mariani (2004):

**São discursos sobre as línguas indígenas que vão construindo e reafirmando uma mesma imagem vinculada a uma ideologia**

**eurocêntrica sobre a ‘selvageria dos povos indígenas’ e sobre sua carência linguística. (MARIANI, 2004, p.60, grifos nossos).**

A partir dos sentidos efetivados pela “carência linguística” das línguas indígenas, configurava-se e construía-se a imagem dos falantes dessa língua, ou seja, a imagem dos índios que, por não terem direito ao discurso, se anulavam enquanto sujeitos de sua própria história, sendo caracterizados como selvagens, como incapazes de falar, como rústicos, tal qual sua língua. Era, sobretudo, a língua portuguesa, tomada como evidente e única, a língua dos relatos, dos missionários, dos colonizadores (conforme Laplantine (2003), “o bom civilizado”) e da Metrópole. Nesses relatos, a língua indígena é interpretada paralelamente com a história e com a cultura de seu povo, legitimando um imaginário linguístico que se estende a um imaginário de um povo sem fé, sem lei e sem rei, ou seja, cria-se a figura do mau selvagem, conforme destaca Laplantine (2003):

**Entre os critérios utilizados a partir do século XIV pelos europeus para julgar se convém conferir aos índios um estatuto humano, além do critério religioso do qual já falamos, e que pede, na configuração na qual nos situamos uma resposta negativa ("sem religião nenhuma", são "mais diabos"), citaremos: 1) a aparência física: eles estão nus ou "vestidos de peles de animais"; 2) os comportamentos alimentares: eles "comem carne crua", e é todo o imaginário do canibalismo que irá aqui se elaborar; 3) **a inteligência tal como pode ser apreendida a partir da linguagem: eles falam "uma língua ininteligível".****

**Assim, não acreditando em Deus, não tendo alma, não tendo acesso à linguagem, sendo assustadoramente feio e alimentando-se como um animal, o selvagem é apreendido nos modos de um bestiário. E esse discurso sobre a alteridade, que recorre constantemente à metáfora zoológica, abre o grande leque das ausências: sem moral, sem religião, sem lei, sem escrita, sem Estado, sem consciência, sem razão, sem objetivo, sem arte, sem passado, sem futuro.** Essa falta pode ser apreendida através de duas variantes: 1) não têm, irremediavelmente, futuro e não temos realmente nada a esperar dele (Hegel); 2) é possível fazê-los evoluir, pela ação missionária (a partir século XVI), assim como pela ação administrativa. (LAPLANTINE, 2003, p.28, aspas do autor,grifos nossos).

Ao descrever o “Novo Mundo”, os historiadores associavam à língua portuguesa termos indígenas para assim significar e desvendar a “opacidade” do mundo “descoberto”, ou seja, dar sentido ao que se torna opaco, baseando-se num imaginário europeu. Ao tentar assemelhar as coisas da colônia com o conhecimento

já existente na Europa, os discursos dos historiadores fazem com que os sentidos se tornem evidentes, supondo que o ato de nomear implica na constituição dos sentidos. Como ressalta Orlandi: “Conhecer, no século XVII, segundo esses textos, é nomear, o que, no discurso do colonizador, institui uma relação administrativa: nomear é governar” (ORLANDI, 1990, p. 104).

Na medida em que se construíam os sentidos da fauna, da flora e do povo, se formava um imaginário que passou a ser evidente e transparente para os europeus. O ato de nomear constitui, sobretudo, o efeito de transparência entre a coisa a ser nomeada e a palavra que a designa. Assim, como diz Mariani: “Nestes termos, colonizar implica a tentativa linguística de desfazer a opacidade da nova terra, tornando-a transparente em termos das denominações, das traduções e do aprendizado das línguas desconhecidas” (MARIANI, 2004, p. 71).

Esse processo discursivo perpassa todos os textos analisados pela autora. Isso se dá devido às diferentes posições do sujeito da época. Uma posição imaginária que rege o fiodiscursivo: Para quem fala? Como fala? De onde fala? Quando fala? Ora se percebe a voz do colonizador defendendo o Estado e suas leis, ora o colonizador defendendo a fé cristã. Desse modo, colonizar e catequizar tinha um só objetivo: a subordinação dos indígenas aos valores europeus.

Nessa direção, Mariani aponta que:

[...] **ao se impor a língua portuguesa para os índios, está se impondo também uma língua com uma memória outra: a do português cristão submisso ao Rei.** Ensinar português aos índios objetivando a catequese é silenciar a língua e a memória de outros povos. Assim, no **silêncio** imposto pela colonização, a imposição de uma língua camufla a heterogeneidade e contribui para a construção de um **efeito homogeneizador** que repercute ainda hoje no modo como se concebe a língua nacional no Brasil. (MARIANI, 2004, p. 96, grifos nossos).

Entendemos que, para facilitar o conhecimento das coisas no “Novo Mundo”, os colonizadores europeus tentavam homogeneizar os sentidos referentes ao território brasileiro, ao seu povo e a sua cultura, apresentando, segundo Pêcheux (1997), um “mundo semanticamente normal”, ou seja, normatizado, no qual já estavam estabelecidos seus povos, suas culturas e, supostamente, seus sentidos; um mundo livre de interpretações no qual circulavam uma língua e uma cultura

“homogênea” e “transparente”. Um mundo inquestionável, pronto, livre de interpretações.

No século XVIII, a política de laicização do Estado, estabelecida pelo Marquês de Pombal, implicou a expulsão dos jesuítas e determinou o controle de todos os seus agentes em contato com os povos indígenas, a partir de um documento denominado *Diretório dos Índios*. Sobretudo, o maior destaque para esse período é dado para a proibição das línguas indígenas e a obrigatoriedade do uso da Língua Portuguesa como forma de comunicação dos povos colonizados. Esse documento exclui a condição de escravidão do indígena, que naquele momento foi substituído pelo negro, e promove o seu processo de assimilação, como verificamos no primeiro parágrafo do documento<sup>19</sup>:

Sendo Sua Majestade servido pelo Alvará com força de Lei de 7 de Junho de 1755, abolir a administração Temporal, que os Regulares exercitavam nos Índios das Aldeias deste Estado; mandando-as governar pelos seus respectivos Principais, como estes pela **lastimosa rusticidade, e ignorância, com que até agora foram educados, não tenham a necessária aptidão, que se requer para o Governo, sem que haja quem os possa dirigir, propondo-lhes não só os meios da civilidade, mas da conveniência, e persuadindo-lhes os próprios ditames da racionalidade, de que vivem privados**, para que o referido Alvará tenha a sua devida execução, e se verifiquem as Reais, e piíssimos intenções do dito Senhor, haverá em cada uma das sobreditas Povoações, **em quanto os Índios não tiverem capacidade para se governarem, um Diretor, que nomeará o Governador, e Capitão General do Estado, o qual deve ser dotado de bons costumes, zelo, prudência, verdade, ciência da língua, e de todos os mais requisitos necessários para poder dirigir com acerto os referidos índios debaixo das ordens, e determinações seguintes**, que inviolavelmente se observarão enquanto Sua Majestade o houver assim por bem, e não mandar o contrário. (POMBAL, 1758, f. XX, grifos nossos).

Pelas disposições do referido texto, a intervenção das ordens jesuíticas não era adequada às necessidades da Coroa, e por tal razão os indígenas seriam educados pelo regime de tutela, segundo o qual um Diretor deveria definir e executar as regras ditadas pelo rei. O *Diretório dos Índios* era um mecanismo disciplinar que normatizava os sujeitos indígenas pelo exercício da soberania para adequá-los ao modelo europeu. A civilização dos índios era realizada em escolas

---

<sup>19</sup> Disponível em: <[http://www.nacaomestica.org/diretorio\\_dos\\_indios.htm](http://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm)>.

públicas, onde lhes eram ensinados ofícios domésticos e para a subsistência. Além disso, deviam ter sobrenomes e viver conforme as crenças cristãs. Interditados a falar e de serem ouvidos, foram sendo significados pela memória do outro, silenciaram suas línguas com implantação de leis e, principalmente, com o já citado *Diretório dos Índios* fundado em 1758, como nos diz Mariani (2004):

**O Diretório funciona como um silenciamento**, pois modifica a relação com uma diferença existente no dizível da brasilidade que se afirma. Trata-se de um acontecimento linguístico que deslocou fronteiras nas práticas discursivas em curso. (MARIANI, 2004, p. 119, grifos nossos).

Esse discurso de assimilação materializado pelo *Diretório* trata os indígenas como seres inferiores, que deveriam viver em regime de tutela, estabelecendo um discurso de exclusão e de apagamento do *modus vivendi* indígena. Essa perspectiva de assistência às comunidades indígenas pelos órgãos do Estado é uma prática discursiva ressignificada por outros discursos, como o Código Civil Brasileiro, de 1916.

As representações dos indígenas no século XVIII continuavam sendo marcadas pelas concepções do Estado colonial português. Neste período, foram os pensadores iluministas os responsáveis pela imagem propagada do “bom selvagem”, pois o indígena precisava ser “civilizado” para que sua alma fosse salva. Além disso, ele precisava produzir economicamente para ser considerado um cidadão.

Em fins do século XVIII e início do século XIX, ocorreu uma forte valorização romântica do índio. Segundo Reis e Pissara (2003), essa imagem estava associada a uma teoria política que pretendia estabelecer o direito natural à liberdade e à igualdade para todos os homens. A imagem do bom selvagem era motivada pelo mito fundador da identidade nacional. Essa ação política mobilizava a construção da imagem de nação livre e moderna para o Brasil pós-independente. Se o índio real era discriminado, cabia ao Estado apropriar-se da imagem do bom selvagem, difundida pelo Romantismo europeu, encontrando sua expressão brasileira no indianismo literário, o qual se voltava para a valorização do indígena e do meio-ambiente.

De acordo com Oliveira e Freire (2006), a partir de expressões artísticas como a pintura, a escultura, a música e, principalmente, pelos romances de José de

Alencar, construiu-se o mito das três raças que compõem a unidade nacional brasileira. Obras patrocinadas pelo Estado foram importantes instrumentos para a construção de um imaginário simbólico nacionalista. Diante dessa realidade, os índios passaram a ocupar uma posição de destaque na arte romântica brasileira, como o ideal de uma cultura pura e integrada ao meio ambiente. Essa imagem ainda habita o imaginário coletivo nacional.

Também a partir do século XIX, muitas expedições científicas a fim de estudar as formas de vida dos indígenas no Brasil foram realizadas, baseadas na perspectiva da teoria da evolução. Partindo dessa premissa, os cientistas criavam representações sobre os índios e afirmavam que estes, representantes de uma raça, estariam destinados à extinção. Por esse viés, os indígenas eram concebidos,

como fósseis vivos que testemunhavam o passado das sociedades ocidentais. Foi quando as sociedades sem Estado se tornaram, na teoria ocidental, sociedades **primitivas**, condenadas a uma eterna infância. E porque tinham assim parado no tempo, não cabia procurar-lhes a história. (CUNHA, 1992, p. 11, grifos do autor).

Os efeitos desses princípios atingem as políticas indigenistas nacionais, as quais são pautadas na repressão e em práticas pedagógicas que visavam à “civilização” dos indígenas, os quais eram integrados à sociedade civil por um discurso etnocêntrico. Foi nesse mesmo período que surgiram os órgãos competentes, criados e designados pelo Estado para tratar das necessidades dos indígenas. Sob influência positivista, persistia a ideia da integração dos índios ao Estado Nacional e, em conformidade com o grau de adaptação e civilização, isso ocorreria progressivamente. A necessidade de um órgão tutelar foi ratificada no Código Civil Brasileiro de 1916, no qual os indígenas eram tratados como silvícolas. Segundo o documento, “os silvícolas estão colocados dentre aqueles que têm uma redução da capacidade participativa, necessitando de um mediador de seu suposto pertencimento a uma comunidade política” (CALEFFI, 2003, p. 184). Assim, o Código Civil de 1916 restaura e ressignifica um já-dito, determinando a condição de incapacitado do indígena e sua necessidade de inclusão à sociedade nacional para sua sobrevivência, necessidade a qual, desde a chegada dos europeus, era determinada pelo Estado. Segundo Guerra (2010), o termo *silvícola* utilizado no Código Civil designava os selvagens e aborígenes.

Os documentos legais, como o *Diretório dos Índios* e o Código Civil Brasileiro de 1916, apresentam o indígena como incapaz que precisa ser protegido e integrado ao Estado. Esse processo de integração corresponde a uma forma de inclusão assimilativa que reduz os indígenas a membros do Estado nacional que devem ser dirigidos para se tornarem economicamente produtivos. Sob tal condição, os indígenas teriam sua cultura extinta.

Atualmente, o novo Código Civil, aprovado em 2002, não contempla a situação do indígena, em razão de existirem leis próprias, como é descrito no artigo quarto, parágrafo único: “A capacidade dos índios será regulada por legislação especial” (CÓDIGO CIVIL BRASILEIRO, 2002). A legislação especial a que se refere o documento é o Estatuto do Índio, que até o atual momento não foi aprovado, mas que tem sua primeira promulgação como lei desde 1973.

No início do século XX, influenciado pela literatura e pela imprensa, sobrevivia o estereótipo romântico do “bom selvagem” do século XIX. Entretanto, a imagem do indígena contestador, em busca de seus direitos, passou a circular e a ganhar visibilidade. De um lado, a cultura indígena era propagada e valorizada para que fosse mantida, enquanto, de outro, buscava-se que os indígenas tivessem acesso aos benefícios dos hábitos capitalistas. Assim, “as imagens sobre os índios divulgadas na esteira das ações oficiais oscilavam entre o respeito à vida tradicional e o estímulo à aculturação” (OLIVEIRA & FREIRE, 2006, p. 158).

Segundo Mota e Assis (2008), até 1970 admitia-se a ideia da assimilação dos povos indígenas à sociedade não indígena e a do fim de tais povos pela expansão da economia capitalista nas áreas de fronteiras. A população indígena não era individualizada, e os índios eram caracterizados como “pardos”, indicando a mestiçagem.

Mota e Assis (*idem*) afirmam, ainda, que o surgimento do movimento indígena, organizado a partir da década de 1970, possibilitou aos povos indígenas do Brasil manter, aceitar e promover a denominação genérica de índio ou indígena como uma identidade que une, articula, dá visibilidade e fortalece os povos originários do atual território brasileiro, principalmente para demarcar a fronteira étnica e identitária entre eles, enquanto habitantes nativos e originários dessas terras, determinando sua relação intensa com elas. A partir disso, o sentido de índio passou do pejorativo, que produzia sentidos sobre homogeneização e atraso

cultural, para outro, que constitui a identidade multiétnica de todos os povos nativos do continente, culminando com a emergência das reafirmações de identidades étnicas particulares de cada povo, com força e clareza nunca antes vista.

Assim, estabeleceram-se certas imagens acerca do Brasil e do seu povo (indígena) a partir de dizeres que se constituíram historicamente e que foram tomados como verdades, os quais permanecem sendo ditos até os dias de hoje. Como nos assegura Foucault (2007), depois de legitimados, tais dizeres são tomados como evidentes: “coisas ditas uma vez e que se conservam, porque nelas se imagina haver algo como um segredo ou uma riqueza” (FOUCAULT, 2007, p. 22). Em face disto, durante o processo histórico do Brasil, estabeleceram-se “verdades” no imaginário brasileiro, tais como a de que o Brasil foi descoberto e, principalmente, de que índio é preguiçoso, índio é coisa do passado, índio quer apito, etc. São enunciados que estão constitutivamente impregnados de estereótipos que, muitas vezes vinculados a um discurso dominante, visam apenas ao discurso do “desenvolvimento” e do “progresso”.

Diante do exposto, podemos pensar que os povos indígenas não tiveram um lugar na discursividade que constituiu os sentidos sobre o Brasil, sendo vistos apenas como mais um dos elementos que foram nomeados e significados pelos europeus (e por seus descendentes), o que acarretou na formação de uma imagem sobre esses povos que vigora até os nossos dias. Essa imagem, constituída e marcada por um falar *sobre*, significa os indígenas a partir de uma visão externa, conforme uma memória constituída em outro lugar, no caso, daqueles que conquistaram o “Novo Mundo”.

Assim nos faz pensar Orlandi: “O branco não impõe só a língua e a história dos conceitos, mas também as formas pelas quais se organiza o poder da palavra, as instituições de linguagem e as formas do discurso” (ORLANDI, 1990, p. 222).

## **2.2 A IDENTIDADE INDÍGENA NAS MALHAS DO DISCURSO**

Historicamente, os índios têm sido objeto de múltiplas imagens e conceituações por parte dos não índios – e, em consequência, dos próprios índios –, marcadas profundamente por preconceitos e generalização. Desde a chegada dos portugueses e outros europeus que se instalaram no Brasil, os habitantes nativos

foram alvo de diferentes percepções e julgamentos quanto às características, aos comportamentos, às capacidades e à natureza biológica e espiritual que lhes são próprias.

Para o cidadão brasileiro não indígena, existe um “índio” e este “índio”, em seu imaginário, não pode ser em nada distinto daquele relatado pelos cronistas e viajantes à época do “descobrimento”, ou seja, ele fala Tupi, crê em um Deus de nome Tupã, vive de caça e pesca, usa um cocar de penas na cabeça e, principalmente, não usa roupas. As origens do mito do “índio” podem ser facilmente entendidas, notando-se que os cronistas e viajantes não deveriam conhecer a Antropologia, a Sociologia, a Etnologia ou, enfim, qualquer formação que os tornasse um pouco mais humanos.

É evidente que as descrições que estes narradores elaboraram estavam pautadas tão somente nos aspectos físicos dos povos indígenas, e tão notável é, também, que tais apontamentos se referiam aos povos da costa que, no caso brasileiro, era povoada pelos povos de origem Tupi. Essas constatações, obviamente, não são inovadoras, mas elas foram aqui trazidas uma vez mais para que se reflita sobre as seguintes questões: o que é que faz com que esse mito persista no imaginário social brasileiro? Como se sustenta a visão, a rigor, extremamente pejorativa, que associa os povos indígenas ao selvagem e ao primitivismo? Por que se crê que a incorporação, por parte dos povos indígenas, de elementos materiais da sociedade não índia os torna “menos” indígenas?

Dessa visão que pautou a relação entre índios e não índios no Brasil desde 1500 resultaram uma série de ambiguidades e contradições ainda hoje presente no imaginário da sociedade brasileira e dos próprios povos indígenas. A questão fundamental, então, seria entender quais são os aparelhos responsáveis pela difusão e afirmação de tal fato, reflexão que, analisada a fundo, permite afirmar que, não exclusivamente, mas com grande participação, a educação escolar possui considerável responsabilidade; é ela que mitifica os povos indígenas no imaginário da população.

A noção de AIEs, elaborada por Althusser, é aqui imprescindível, pelo fato de esses aparelhos (entre os quais podem ser citadas como exemplos a escola, a mídia e a religião) colocarem em jogo posições ideológicas em relação de confronto, aliança ou dominação. Dito de outra forma: no interior dos AIEs são constituídas

formações ideológicas, e cada umas delas “constitui um conjunto complexo de atitudes e de representações que não são nem ‘individuais’ nem ‘universais’ mas se relacionam mais ou menos diretamente a posições de classes em conflito uma com as outras” (PÊCHEUX & FUCHS, 1993, p. 166).

A escola propaga o discurso pedagógico, legitimado como verdade, que funciona como discurso oficial, amparado e atravessado pelo campo da ciência. Este discurso pedagógico apresenta uma linguagem que produz o efeito de linearidade e unidade dos sentidos. O discurso didático pedagógico tem como intento tornar a informação objetiva e, por esse modo, “[...] não procede a nenhum tipo de valoração [de tal informação], em obediência estrita aos recortes de conhecimento, ao mesmo tempo, impostos à instituição e por ela autorizados e reconhecidos” (CORACINI, 2003, p. 328). O sujeito do discurso assume uma posição “neutra”, descrevendo fenômenos e procedimentos científicos que instituem paradigmas norteadores do(s) conhecimento(s) e das práticas pedagógicas no contexto escolar. Além disso, esse sujeito do discurso pedagógico “traduz” os saberes científicos para torná-los compreensíveis por meio de uma linguagem facilitadora, construindo outros discursos, em condições de produção outras.

Desse modo, o discurso pedagógico apresenta o conhecimento científico como inquestionável, uma verdade inabalável disciplinando o saber por mecanismos de poder, tais como o livro didático ao criar este “índio” que será levado pelo cidadão brasileiro durante a vida toda.

Os meios de comunicação de massa, de modo geral nas telenovelas e nos programas de humor, também expressam veementemente sua campanha de homogeneização cultural, e neles os povos indígenas são alvos constantemente.

Entre outras formas de expressão cultural, a cinematografia brasileira se baseou na literatura indigenista, trazendo heróis para a tela e mostrando as curiosidades de um Brasil desconhecido. Segundo Almeida (1985), “há ainda filmes pretensamente educativos, revestidos de um **didatismo preconceituoso, herdado de interpretações precárias da história**” (ALMEIDA, 1985, p. 55, grifos nossos). A violência atribuída ao índio, pelo cinema, decorre da compreensão de que ele possui o que Almeida define como “maldade natural”. No cinema – mesmo nos documentários – vigora a plasticidade das cores, danças e rituais, com cantos tribais, uma exaltação a uma cultura destinada a desaparecer, registro de debates

entre lideranças indígenas que se caracterizam como uma denúncia e reflexões sobre a exploração do índio, na condição de segmento social marginalizado e objeto de entidades protecionistas.

Percebemos tais generalizações na SD-21, extraída da matéria intitulada “*Made in Ocoy: artesanato indígena faz sucesso na Suíça*”, publicada no *JIE*:

(SD-21) **Os rostos são tímidos, mas as mãos são ligeiras.** Elas torcem o bambu, esculpem a madeira, tecem a palha; movimentos que formam **produtos e autoestima** [...] O que se resumia a traços da cultura indígena agora faz sucesso também na Europa. **De artesãs, essas mulheres viraram pequenas empresárias** [...] as índias descobriram no artesanato um novo padrão de vida e comportamento [...] **as artesãs do Ocoy aprenderam a técnica em oficinas ministradas em parceria pelo SENAI e Itaipu.** (*JIE*, out. 2012, grifos nossos).

Os “rostos tímidos” e as “mãos ligeiras” remetem à persistência da imagem de um índio tradicional, aquele descrito como “bom selvagem” nas cartas dos viajantes, como, por exemplo, a de Cristóvão Colombo:

Eles são muito **mansos e ignorantes do que é o mal**, eles não sabem se matar uns aos outros [...] Eu não penso que haja no mundo homens melhores, como também não há terra melhor [...] Eles são **afáveis**, liberais, moderados. (*apud* LAPLANTINE, 2003, p. 32-33, grifos nossos).

A sociedade brasileira majoritária, permeada pela visão evolucionista da história e das culturas, continua considerando os povos indígenas como culturas em estágios inferiores, cuja única perspectiva é a integração e a assimilação à cultura global, pois, segundo a SD-21 deixa transparecer, mesmo que o artesanato seja tradicionalmente uma prática das comunidades indígenas, “as artesãs do Ocoy aprenderam a técnica em oficinas ministradas em parceria pelo SENAI<sup>20</sup> e Itaipu”, e com isso viraram “empresárias” e conseguiram exportar seus produtos. Os povos indígenas, com forte sentimento de inferioridade, enfrentam duplo desafio: lutar pela auto-afirmação identitária e pela conquista de direitos e de cidadania nacional e global.

Conforme destaca Orlandi (1990), “a identidade do brasileiro se formou a partir da perspectiva do branco-europeu, colonizador, catequizador, em busca de

---

<sup>20</sup> Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial.

terras e de riquezas” (ORLANDI, 1990, p. 20). O discurso dominante – que vangloria a “descoberta” de algo que não estava escondido nem encoberto, apenas estava lá, existindo – enaltece que “somos uma mistura”, no qual o “descobridor”, “povoador”, “os primeiros a chegar” são os responsáveis por trazer à terra um padrão de cultura e tecnologia considerado superior. A valorização desta mistura, na verdade, não se concretiza. O brasileiro não se identifica com o negro, nem com o índio e também não se vê igual ao branco europeu, mas pior: é uma cópia do original, e uma imitação nunca se equipara ao original. Orlandi salienta:

De um lado, **os europeus procuram absorver as diferenças, projetando-nos como cópias em seus imaginários, cópias malfeitas e a serem passadas a limpo**; enquanto do outro lado, assumindo a condição de simulacros – imagens rebeldes e avessas a qualquer representação – **os brasileiros às vezes aderem, às vezes não, ao discurso das cópias**. (ORLANDI, 1990, p. 21, grifos nossos).

Como brasileiros, sem saber precisar que parte de nós é índia, negra e branca, somos o “outro” do europeu, mas um “outro” que é apagado através do discurso do colonizador, na medida em que o europeu é o centro, o início absoluto da construção de nossa história. Crescemos sob a égide de dois discursos: o da colonização – que justifica a chegada dos portugueses, a extração de bens naturais, o extermínio e a dominação dos índios – e o discurso religioso – um discurso de conversão que, segundo Orlandi (1990), “encena um diálogo”, mas na verdade impõe subliminarmente ao indígena uma fala que não é sua, mas que o branco quer que ele reproduza, contribuindo, assim, para que o índio reconheça a superioridade do branco.

Para nós, a noção de memória é fundamental para que possamos entender os gestos de interpretação inscritos em nosso material de análise. Nesse sentido, Orlandi (1996) coloca que o que garante a interpretação é a memória sob dois aspectos:

*A memória institucionalizada*, ou seja, **o arquivo, o trabalho social da interpretação em que se distingue quem tem e quem não tem direito a ela**; e b) *a memória constitutiva*, ou seja, **o interdiscurso**, o trabalho histórico da constituição da interpretação – o dizível, o repetível, o saber discursivo. (ORLANDI, 1996, p.67-68, itálicos da autora, grifos nossos).

É entre a memória institucional e os efeitos da memória que a interpretação se faz. Desse modo, se por um lado há o congelamento de sentidos na repetição, por outro há a possibilidade do sentido vir a ser outro. Nesse ponto, queremos lembrar que o discurso sobre o índio Guarani passa pelo discurso do colonizador europeu, que é a interpretação oficial que constitui a memória social brasileira. Houve o apagamento de outras interpretações possíveis, no momento em que outros lugares discursivos foram apagados, pois:

**A voz do indígena não foi registrada**, nem o sofrimento dele nem muito menos seu ponto de vista. [...] mesmo as interpretações mais benevolentes ainda ficam muito aquém do que sentem os próprios indígenas na carne e no coração. (HOORNAERT, 1982, p. 7, grifos nossos).

Também refletindo sobre o modo de exclusão que sofreu (e sofre) o índio, tanto da língua quanto da identidade nacional brasileira, Orlandi escreve:

**O índio não fala na história** (nos textos que são tomados como documentos) do Brasil. Ele não fala, **mas é falado pelos missionários, pelos cientistas, pelos políticos**. [...] reduzem os índios a argumentos da retórica colonial. [...] o índio não conta. (ORLANDI, 1990, p. 59, grifos nossos).

O discurso sobre a origem do Brasil tem como base, entretanto, a chegada do branco e o processo de catequização dos índios. O discurso que se projetou na época foi “o discurso das descobertas, discurso das conquistas, discurso da dominação” (ORLANDI, 1990, p. 19). Foi o primeiro silenciamento dos índios, quando suas línguas e suas práticas culturais foram suplantadas pela língua portuguesa e pela cultura europeia, que dominaram o território brasileiro e que se perpetuam até os dias atuais.

A busca por terras e bens, a ocupação predatória do espaço, os saques, a extração desmedida de pau-brasil e de outros produtos naturais, como o ouro, o extermínio e o subjugo de vários povos indígenas – tudo feito “em nome de Deus” – faz parte do que Marx concebeu como ação mercantil dos povos desde a Antiguidade, momento em que a ideologia dominante se condiciona em um discurso dominante tentando encobrir as reais intenções de quem detém o poder. Neste processo, o genocídio e a escravidão dos nativos, e mesmo estilos violentos

de interação social, se fazem sob a justificativa do discurso religioso: coexistindo com a dominação, a religião tenta converter e “salvar” os índios das suas cerimônias de transe, da sua “falta de Deus”, como observamos no trecho a seguir:

É a grande glória e a honra de nossos reis e dos espanhóis escreve Gomara em sua História Geral dos índios, **ter feito aceitar aos índios um único Deus, uma única fé e um único batismo** e ter tirado deles a idolatria, os sacrifícios humanos, o canibalismo, a sodomia; e ainda outras grandes e maus pecados, que **nosso bom Deus detesta e que pune**. Da mesma forma, tiramos deles a poligamia, velho costume e prazer de todos esses homens sensuais; **mostramos-lhes o alfabeto sem o qual os homens são como animais** e o uso do ferro que é tão necessário ao homem. Também lhes mostramos vários bons hábitos, artes, costumes policiados para poder melhor viver. Tudo isso e até cada uma dessas coisas vale mais que as penas, as pérolas, **o ouro que tomamos deles**, ainda mais porque não utilizavam esses metais como moeda.

As pessoas desse país, por sua natureza, são tão ociosas, viciosas, de pouco trabalho, melancólicas, covardes, sujas, de má condição, mentirosas, de mole constância e firmeza [...]. **Nosso Senhor permitiu, para os grandes, abomináveis pecados dessas pessoas selvagens, rústicas e bestiais, que fossem atirados e banidos da superfície da Terra**, escreve na mesma época (1555) Oviedo em sua História das índias. (LAPLANTINE, 2003, p. 29, grifos nossos).

Para Orlandi, “o devotamento do missionário faz parte da derrota do índio. A violência do poder do Estado precisa (é sustentada, tem seu contraponto como sustentáculo) da generosidade dos missionários” (ORLANDI, 1990, p. 127). É a “generosidade” da Igreja em converter os índios que indica o lugar subalterno que lhe é destinado.

Esta “conversão” não se deu de forma pacífica e uma convergência natural entre o discurso missionário e o discurso colonizador fez com que o branco dominador e o religioso somassem suas ações no sentido de “domar” o indígena: de um lado, o controle de suas crenças e a luta por sua substituição pelo cristianismo; de outro, a subjugação econômica e cultural. Os religiosos católicos, na catequização, tinham também a missão de pacificar os índios, o que auxiliava o colonizador.

Ao longo da história, o discurso religioso sofreu um deslizamento de sentidos, pois o discurso religioso contemporâneo transmitido via meios de comunicação mantém o objetivo de conversão. Mas o alvo é o de buscar a solidariedade social em torno de uma situação ou problema, sob o prisma do cristianismo, tentando colocar

na agenda pessoal dos indivíduos a preocupação com o próximo, como destaca o texto-base da Campanha da Fraternidade de 2002:

motivar a conversão das pessoas, da sociedade e da própria Igreja para a **solidariedade, a justiça, o respeito e a partilha**, dando especial destaque, desta vez, aos povos indígenas. [...]. Ao refletirmos sobre a causa indígena, vamos assumir um compromisso concreto com suas lutas, em defesa de suas identidades étnicas, suas organizações sociais, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. (CAMPANHA DA FRATERNIDADE, 2002, p. 6, grifos nossos).

Partindo de tais considerações feitas por Orlandi, destacamos o discurso proferido por Itaipu em relação aos Guarani do extremo Oeste do Paraná:

(SD-22) Com a implementação do Programa Cultivando Água Boa, proposto pela Itaipu Binacional, desde 2003, foi ampliado um **processo de construção de sustentabilidade das aldeias**, que contempla **atividades socioambientais, produtivas, culturais e econômicas**, entre as quais se destacam as empreendidas pela Itaipu em **parceria** com a FUNASA, IAP, IBAMA, FUNAI, NÁNDEVA, COART, Governo do Estado do Paraná, e Prefeituras de Diamante D'Oeste e São Miguel do Iguçu, Cooperativa Lar, Pastoral da Criança, Ministério Público e, **evidentemente**, pelas comunidades indígenas. (DVD *TRADIÇÃO GUARANI*, ITAIPU BINACIONAL, 2009, grifos nossos).

A SD-22 evidencia que o Guarani do Oeste do Paraná é “falado” por Itaipu. Dessa forma, esse indígena entra no círculo do discurso da sustentabilidade, pois é a partir do Programa Cultivando Água Boa, proposto por Itaipu, que se constrói a sustentabilidade nas comunidades indígenas em questão, através de atividades socioambientais, produtivas, culturais e econômicas desenvolvidas em “parceria”. A palavra “evidentemente” produz o efeito de sentido no qual é preciso o indígena ser parceiro; ele precisa aceitar as ações para se enquadrar no discurso da sustentabilidade.

Trata-se da retórica da colonização emergindo em um discurso contemporâneo, pois há o apagamento das práticas tradicionais do povo Guarani. O que perpetua no imaginário da sociedade envolvente, e também no imaginário dos próprios indígenas, é o discurso de que todos nós, inclusive os indígenas, devemos viver em um ambiente sustentável, bem como, também, o princípio de que os hábitos dessas comunidades correspondem a formas de simbiose com o meio

ambiente, pois o consumo das comunidades ditas tradicionais não é considerado degradante.

Consideramos lícito afirmar que a instalação da Usina Hidrelétrica Itaipu Binacional no Oeste do Estado do Paraná traz, em si, uma série de desdobramentos para os Guarani situados na região, tais como o silenciamento da política desenvolvimentista dos países onde residem os Guarani e o desequilíbrio ecológico causado pelo desmatamento e pelas inundações oriundas das construções de hidrelétricas perto ou dentro das aldeias indígenas. Destacamos a maior delas, a maior do mundo: Itaipu, construída na década de 70. O nome *Itaipu* é de origem Guarani, e significa “a pedra que canta”, mas,

para os guaranis da região da tríplice fronteira, **Itaipu é a pedra que chora. Chora a desgraça dos que perderam seu habitat tradicional**, dos que foram abandonados e desamparados, privados de suas fontes que lhes forneciam a base material para satisfazer suas necessidades, os guaranis foram obrigados a migrarem compulsoriamente para outras regiões, na busca de uma terra propícia para viverem como indígenas. (CHAMORRO,1998, p.18, grifos nossos).

Assim como há a consolidação dos direitos humanos como valores universais propagados como efeitos de verdade que determinam os direitos assumidos e garantidos sobre a pessoa humana, são difundidas também as condutas necessárias para a manutenção e a preservação do meio ambiente. A articulação do cuidado para com os seres humanos e com o ambiente de que eles fazem parte compreende valores comuns, perpetuados por tratados, convenções e documentos que tornam os homens responsáveis pelo espaço em que residem.

A esse respeito, de acordo com Branco e Pinheiro (2009), o ambientalismo reveste-se de importância, devido a sua posição crítica em relação à lógica do capitalismo e ao modelo de desenvolvimento dominante na sociedade, que exige uma reflexão sobre a necessidade de uma relação equilibrada entre a sociedade e a natureza e a criação de mecanismos sociais, econômicos e culturais adequados à compatibilização entre os sistemas econômicos e os sistemas ecológicos. Isto significa que as transformações e as catástrofes geradas na biosfera pelo aquecimento global, decorrentes da Revolução Industrial, levaram a uma mudança de conduta no século XX e XXI, pois o esgotamento dos recursos naturais acarretou

uma crise na produção de bens de consumo. Tal transformação é definida como desenvolvimento sustentável.

Nessa perspectiva do desenvolvimento sustentável e da lógica da colonização, observamos a manchete publicada no *JIE*: “Equipe técnica analisa como melhorar vida de índios” (*JIE*, nov. 2008).

Inúmeros sentidos são produzidos por esse discurso, mas o que nos interessa, neste momento, é a reafirmação do mesmo: o Guarani é falado. Não é o indígena Guarani que toma suas decisões, que decide como melhorar sua vida. É o outro(s) quem define o que fazer e como fazer. Assim, notadamente podemos perceber na SD a seguir:

(SD-23) Ontem a tarde, em Diamante D’Oeste, uma **equipe formada por várias instituições discutiu como garantir a sustentabilidade das comunidades indígenas** de Itamarã, a mais nova aldeia da região, e Tekoha Añetete [...]. De **Itaipu**, participaram Marlene Curtis, Altevir Zardinelo e João Carlos Bernardes, que debateram a questão com representantes da **prefeitura local, da Emater, Instituto Ambiental do Paraná, entre outras instituições** [...]. A intenção é ajudar os índios nas atividades de roça mecanizada, gradagem em geral e capinagem. Também foi discutido como será feita a aquisição de animais, de arames e de insumos para as aldeias, além da demarcação das áreas verdes – que precisam continuar preservadas – próximas ao rio São Francisco Falso. (*JIE*, 2008, grifos nossos).

O desenvolvimento de projetos junto às comunidades indígenas, ou mesmo a tomada de decisão dos rumos relativos à comunidade tem um caráter peculiar, pois se trata de trabalhar com uma forma de sociabilidade culturalmente distinta da nossa, uma distinção que vai muito além da posição socioeconômica. É preciso considerar que, em primeiro lugar, é necessário estabelecer um processo decisório com a efetiva participação dos indígenas, no qual eles sejam, na prática, os atores principais, numa temporalidade que lhes é própria.

O que percebemos claramente com a SD-23 é que não há participação de lideranças indígenas na reunião onde foram traçados os rumos da produção, relativa às duas aldeias no município de Diamante D’Oeste. Quem fala? Quem tem autoridade para falar sobre como melhorar a vida dos índios?

Para Foucault (1996), a produção do discurso em toda sociedade é controlada e selecionada visando impedir a sua materialidade. Foucault alerta que “não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer

circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa” (FOUCAULT, 1996, p. 9).

Ele ainda destaca:

Por mais que aparentemente o **discurso** seja pouco importante, as interdições que o atingem logo e depressa revelam a sua ligação com o desejo e com o **poder**. E o que há de surpreendente nisso, já que o **discurso** – como a psicanálise nos demonstrou – não é simplesmente o que manifesta (ou oculta) o desejo; é também o que é o objecto do desejo; e já que – a história não cessa de nos indicar – o discurso não é simplesmente o que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, aquilo pelo que se luta, o **poder** do qual procuramos apoderar-nos. (FOUCAULT, 1996, p. 10, grifos nossos).

Portanto, existe uma separação clara entre o discurso que tem poder e, logo, visibilidade, e o que não tem. Segundo Foucault, é esta separação que dá a ordem do discurso: os que têm poder falam, os que não têm, silenciam. O controle do discurso que ainda é feito parte daquele que fala, o seu autor, e dá a autoridade que lhe é investida: “Ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo.” (FOUCAULT, 1996, p. 37).

Essa “qualificação” para falar (discursar) em sustentabilidade nas comunidades indígenas emana da instituição Itaipu. Não é o Guarani que fala do Guarani, mas, sim, é a empresa Binacional que tem autoridade para dizer o que fazer e como fazer:

(SD-24) A fronteira, onde está localizada a hidrelétrica [Itaipu] tem uma história que é indissociável da presença indígena, em especial ao povo Guarani, que exerceu grande influência cultural na região. Hoje, essas comunidades constituem populações em situação de risco social e, por isso, a **Itaipu vem procurando desenvolver ações que lhes possibilitem melhores condições de vida, com novas oportunidades de geração de renda, assistência técnica na produção de alimentos para o consumo próprio, resgate da cultura e da autoestima, estímulo ao artesanato, entre outras.** (JORNAL CULTIVANDO ÁGUA BOA, nov. 2012, p. 33, grifos nossos).

(SD-25) Além da piscicultura, a agricultura e o artesanato são atividades típicas do cotidiano indígena. Na aldeia do Ocoy, onde a área é de apenas 250 hectares, a agricultura é mais voltada para a subsistência das famílias com o cultivo de sementes, milho e

mandioca. **A Itaipu fornece assistência técnica e maquinário para auxiliar a produção.** (JORNAL CULTIVANDO ÁGUA BOA, nov. 2012, p. 31, grifos nossos).

As SDs 24 e 25 suscitam que as comunidades indígenas Guarani da região Oeste do Paraná se encontram na situação de perda de seus laços culturais, pois se tornaram altamente dependentes das políticas assistenciais da IB ou da sociedade de um modo geral para “resgatar sua cultura” e a “autoestima”. Assim, dependem exclusivamente da vontade política da empresa que lhes possibilita, através de suas ações (assistência técnica, estímulo ao artesanato, fornecimento de maquinários e outras ações para a geração de renda), melhores condições de vida. Assim, estas comunidades ficam alheias aos seus desejos e reais necessidades.

Destacamos, ainda:

(SD-26) **O artesanato**, que já é uma tradição indígena, **ganhou mais força com o apoio do projeto** [sustentabilidade nas comunidades indígenas]. **Em parceria com a prefeitura de São Miguel do Iguçu, o projeto de Itaipu mantém a instrutora Maria Schneider, há sete anos trabalhando em oficinas e acompanhando os artesãos do Ocoy [...].** Os grupos são de 15 pessoas por oficina, que dura de cinco a sete dias. Nesses cursos, trazemos **técnicas inovadoras para melhorar o artesanato** que já fazemos, explica à instrutora [...] Na última encomenda grande que fizemos conseguimos três mil reais por 450 peças que levamos um mês para terminar. Já atendemos até encomendas de outros países como França, Itália e Alemanha revela Maria e afirma ainda que o artesanato é uma boa fonte de renda para os índios. (JORNAL CULTIVANDO ÁGUA BOA, nov. 2012, p. 31, grifos nossos).

A SD-26 deixa transparecer o óbvio: o artesanato, mesmo sendo uma tradição indígena, necessita do apoio do projeto de Itaipu, o qual mantém, em parceria com a prefeitura de São Miguel do Iguçu, uma instrutora não indígena que promove cursos para o aperfeiçoamento e/ou melhoramento do produto final, o qual é destinado à comercialização até para outros países, inclusive, como destaca a instrutora.

O Guarani habitante dos *Tekohas Añetete, Itamarã e Ocoy* é um indígena contraditório às suas práticas, segundo o discurso de Itaipu. Cria-se no imaginário da sociedade envolvente um efeito de sentido que torna o indígena incapaz, dependente da benevolência das instituições parceiras no projeto, principalmente da

empresa IB, tornando as áreas um modelo de bem-estar socialmente aceito, bem próximo do “paraíso”.

### 2.3 A SEMELHANÇA COM O PARAÍSO SERÁ MERA COINCIDÊNCIA

Assim como a noção de memória, a noção de ideologia é fundamental para o entendimento do processo de constituição do discurso. Há uma injunção a determinada interpretação que sempre se apresenta como sendo a interpretação. Para Pêcheux (1997), é o funcionamento da Ideologia em geral que interpela os indivíduos em sujeitos de seu discurso e “fornece a ‘cada sujeito’ sua ‘realidade’, enquanto sistemas de evidências e de significações percebidas-aceitas-experimentadas” (PÊCHEUX, 1997, p. 162).

Conforme Orlandi (2005), “Na análise de discurso, procura-se compreender a **língua fazendo sentido**, enquanto trabalho simbólico, parte do trabalho social geral, constitutivo do homem e da sua história” (ORLANDI, 2005, p. 15, grifos nossos).

Pêcheux (1997) escreve, a este respeito, que

**o sistema da *língua* é, de fato, 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. Entretanto, não se pode concluir, a partir disso, que esses diversos personagens tenham o mesmo *discurso*: a língua se apresenta, assim, como a base comum de *processos discursivos* diferenciados, que estão compreendidos nela na medida em que [...] os processos ideológicos simulam os processos científicos.** (PÊCHEUX, 1997, p. 81, grifos nossos).

Dessa forma, parafraseando Zanella (2012), estabelecemos que,

no campo da AD, não há: a) um significado único que se prende ao significante e b) sentidos que remetem a objetos do mundo real numa relação direta. **Há, pois, sentidos que variam conforme sua inserção sócio-histórica[...]** os sentidos, destarte, dão-se a partir desse entorno, alterando-se conforme a posição assumida por um determinado sujeito. A partir das relações historicamente determinadas, **as FDs carregam seus múltiplos sentidos, cujos efeitos são limitados nas próprias fronteiras de cada uma destas “regiões”.** (ZANELLA, 2012, p. 27, grifos nossos).

Nas palavras de Orlandi,

As formações discursivas são **diferentes regiões que recortam o interdiscurso (o dizível, a memória do dizer) e que refletem as diferenças ideológicas, o modo como as posições dos sujeitos, seus lugares sociais aí representados, constituem sentidos diferentes.** (ORLANDI, 2007, p. 20, grifos nossos).

A autora complementa ainda que:

uma formação discursiva é o que a distingue de outra [...], o que permite pensar (como Courtine, 1982) que a formação discursiva é heterogênea em relação a ela mesma, pois já evoca por si o **“outro” sentido que ela não significa.** (*ibidem*, p. 21, grifos nossos).

É possível, na SD-26, abaixo, visualizar essa fronteira entre as FDs. A Itaipu fala de um lugar, como já foi dito por nós neste trabalho, mas busca, para efetivar esses sentidos, ecos na FD que, em princípio, poderia opor-se a ela, i.e., na voz do índio. É fundamental que essa fronteira seja dissipada para que os sentidos presente da FD de Itaipu possam ser interpretados como legítimos.

(SD-26) **O projeto de Sustentabilidade das Comunidades Indígenas tem procurado disponibilizar condições para o fortalecimento do teko** (modo de ser) *Mbya e Ava-Guarani*, que representa a tradição de conhecimentos das três comunidades contemporâneas. Com programas de apoio à produção de alimento – demanda sempre prioritária na vida das famílias Guarani – em agricultura, criação de gado para leite e corte, investimentos em melhorias de infraestrutura nos *tekohas*, fomento à produção de excedentes agrícolas, promoção da apicultura familiar, fortalecimento cultural com a produção e comercialização do artesanato e outras atividades, **o Projeto tem alcançado alguns avanços, medidos especialmente pela satisfação e contrapartida dos índios** que protagonizam criteriosamente as ações. (DVD *TRADIÇÃO GUARANI*, ITAIPU BINACIONAL, 2009, grifos nossos).

Os sentidos efetivados na SD-26 não são quaisquer sentidos, mas aqueles delimitados por aquilo que pode e deve ser dito na posição ocupada pela empresa Itaipu, ou seja, o projeto de sustentabilidade nas comunidades Avá-Guarani tem disponibilizado condições para fortalecer o modo de ser Guarani, através de incentivos na produção, comercialização e melhorias na infraestrutura das aldeias assistidas. Há uma formação ideológica que atravessa o discurso da Binacional e

que faz com que aquilo que diz signifique de uma determinada maneira. Assim, de acordo com Zanella (2012), “esse dizer é [...] cerceado por tudo aquilo que, materializado, significa e também aquilo que embora não materializado produz sentidos por sua ausência.” (p.31).

As ações desenvolvidas com a “parceria” nas áreas assistidas pelo Programa Sustentabilidade nas Comunidades Indígenas são destaque, e os resultados parecem visíveis, pois os avanços são “medidos” pela satisfação dos próprios indígenas. Tais ações estão fortalecendo o modo de ser Guarani, o *teko*.

Segundo João Carlos Bernardes, chefe da Divisão de Ação Ambiental da Itaipu e responsável pelo Programa Sustentabilidade nas Comunidades Indígenas, “o aumento na produção nas três áreas é visível” (JORNAL CULTIVANDO ÁGUA BOA, nov. 2012, p. 31).

Ele ainda destaca:

(SD-27) Tem famílias hoje que estão vindo de longe e voltando para suas raízes porque viram os ganhos que essas comunidades tiveram. Se este trabalho [o Programa] não estivesse tendo um **resultado satisfatório**, as áreas estariam desertas. (JORNAL CULTIVANDO ÁGUA BOA, nov. 2012, p. 31, grifos nossos).

Parafrazeando Zanella (2012), as supracitadas “evidências naturais” são atuações da ideologia no sujeito em acordo com as formações discursivas que o perpassam. O fato de que o sujeito seja atravessado pela ideologia e que isto não seja um problema – que ele acredite ser realmente *ele*, isto é, a origem de si, de seus pensamentos, etc. –, segundo Pêcheux (1997), é possível devido ao recalque inconsciente, cujo caráter, comum ao da ideologia, “é o de **dissimular sua própria existência no interior mesmo do seu funcionamento**, produzindo um **tecido de evidências subjetivas**” (PÊCHEUX, 1997, p. 139, grifos nossos), isto é, o de apresentar uma existência espontânea do sujeito e permitir que ele diga “fui eu quem teve esta ideia!”. Para Pêcheux (*ibidem*), “a não problematização do fato de *sermos sujeitos* caracteriza o efeito ideológico elementar” (PÊCHEUX, 1997, p. 139).

Tais fatos são destacados na SD a seguir:

(SD-28) O cacique da Aldeia Itamarã, Isário Karai Mirin Popykua, que morou em uma terra demarcada no Centro Oeste, afirma que **no oeste paranaense os índios vivem muito melhor**. “Lá, a gente não tinha acesso à agricultura e à educação como aqui. Nem o **apoio**

que temos para **manter nossas tradições**”, garante o líder comunitário. (JORNAL CULTIVANDO ÁGUA BOA, nov. 2012, p. 31, grifos nossos).

É o sujeito indígena que ocupa o lugar de liderança (cacique) que diz “no oeste paranaense os índios vivem melhor”. Os índios, segundo ele, no Oeste paranaense têm “apoio para manter suas tradições”. Esse apoio advém da “parceria” com a IB. “Lá” (Centro-Oeste do Paraná, mais especificamente em relação às aldeias do município de Nova Laranjeiras), os índios não tem acesso à agricultura e nem à educação como *aqui*. O sujeito indígena pensa que o que diz parte dele, mas as palavras não são dele, ou seja, o cacique fala a partir de sua posição-sujeito (liderança) e de sua FD (indígena), legitimando o dizer da FD de Itaipu: o programa de sustentabilidade nas comunidades indígenas tem “resultado satisfatório” (SD-27), “medidos” pela satisfação e contrapartida dos próprios indígenas (SD-26), sendo que “aqui” (no oeste do Paraná) os índios vivem melhor e tem apoio para manter as tradições (SD-28). É o discurso do programa *CÁB* emergindo em sua fala.

A fim, pois, de encontrar o que determina a junção da constituição do sentido e do sujeito, Pêcheux (*ibidem*) lança mão da figura da interpelação, fazendo com que não se perceba que se fala *do* sujeito e *ao* sujeito antes que ele possa dizer “Eu falo” (PÊCHEUX, 1997, p. 140). Dessa forma, o indivíduo, atravessado pela ideologia, é interpelado em sujeito: “Na verdade, o que a tese ‘a Ideologia interpela os indivíduos em sujeitos’ designa é exatamente que o ‘não-sujeito’ é interpelado-constituído em sujeito pela Ideologia” (*ibidem*, p. 141). Para o autor, trata-se de uma teoria não-subjetiva da subjetividade, pois, embora o sujeito se veja como único e senhor de si mesmo, dono de suas escolhas e possibilidades de escolhas, ele não o é, uma vez que é atravessado desde sempre pela ideologia. A evidência da “identidade” do sujeito esconde a interpelação, que faz com que se veja, portanto, como desde sempre sujeito; assim sendo, ele desde sempre “esquece” aquilo que o constituiu e constitui.

Cabe destacar, ainda, o discurso de Itaipu dentro do campo do discurso jornalístico. Representar a realidade, usar a linguagem para representar o acontecimento: este é o papel básico do discurso jornalístico. Fruto do contexto e da história, o texto jornalístico é repleto de significados que o transforma não numa parte da realidade, mas num enunciado que interliga interlocutores, produzindo efeitos de sentido em quem lê, vê ou ouve a notícia.

Conforme Mariani (1999):

**O ato de noticiar [...] não é neutro nem desinteressado:** nele se encontram, **entrecruzando-se, os interesses ideológicos** e econômicos do jornal, do repórter, dos anunciantes bem como, ainda que indiretamente, dos leitores. Além desses fatores, **as forças políticas em confronto no momento histórico em que se divulga um acontecimento vão constituir também os sentidos produzidos pelas notícias.** (MARIANI, 1999, p. 102, grifos nossos).

Ao produzir seus enunciados relativos aos indígenas Guarani da região às margens do lago da Usina, a mídia jornalística de Itaipu necessariamente exclui partes da história que compõem a expropriação dos outrora espaços guaranis no Oeste paranaense, tendo como consequência imediata seu confinamento em pequenas parcelas do antigo território tradicional, em detrimento das interpretações dos sujeitos envolvidos na produção contemporânea nas áreas assistidas, renegando a situação de outras comunidades guaranis afetadas pela gigantesca obra de Itaipu. Podemos dizer, porém, que essa exclusão é intencional.

Avaliamos o discurso de Itaipu, com suas *propostas* e *projetos* como uma “prática social repetidora de certa ideologia” (MARIANI, *ibidem*, p. 111). A leitura que a empresa faz do presente, reconfigurando as (re)leituras do passado, daquilo que é da memória do dizer, resulta de um grupo mais ou menos homogêneo de sujeitos que constituem o quadro funcional da empresa e que, inseridos n(um)a mesma FD, visam organizar e agendar os sentidos por vir. As interpretações desses sentidos, porém, dependem sempre da conjuntura histórica de sua produção. Como já dissemos, não se pode amarrar os sentidos.

Gostaríamos, ainda, de levantar a questão da “modalidade” de discurso jornalístico com a qual estamos analisando, a de “discurso sobre”:

Os *discursos sobre* são discursos que atuam na institucionalização dos sentidos, portanto, no efeito de linearidade e homogeneidade da memória. [...] De modo geral, **representam lugares de autoridade em que se efetua algum tipo de transmissão de conhecimento, já que o falar sobre transita na co-relação entre o narrar/descrever um acontecimento singular, estabelecendo sua relação com um campo de saber já reconhecido pelo interlocutor.** (MARIANI, *ibidem*, p. 60).

Nessa perspectiva, o discurso de Itaipu é *sobre* o desenvolvimento sustentável e *sobre* os Guarani, perfazendo ações socioambientais a nível mundial, conforme a própria empresa define como sendo um “movimento pela sustentabilidade”.<sup>21</sup>

Outra estratégia utilizada por Itaipu é o uso de fotografias<sup>22</sup> em suas divulgações. A fotografia particulariza-se pela semelhança plena entre o referente e a sua imagem representada, pois, de acordo com Barthes (1984), a semelhança é uma conformidade a uma identidade. No entanto, essa identidade é imprecisa e imaginária. Além disso, conforme Barthes (1984), a função do “espectador” no processo de formulação de sentidos e do “operator”, aquele que seleciona um referente e o focaliza, desempenha nesse gesto, a representação do real. Ou seja, o fotógrafo seleciona um evento do real e o documenta; a partir desse momento, a cena simboliza a morte do referente que ficou registrado na foto.

De acordo com Borges (2004), a imagem fotográfica, ainda que seja incompleta e/ou seletiva, pertence a uma dada realidade e aponta para uma determinada direção, pois

assim como a escrita, que fixa e repassa indefinidamente certa mensagem codificada em riscos e símbolos, **a imagem fotográfica também perpetua instantâneos e acontecimentos de um dado tempo e momento**, com a grande diferença que, ao contrário da escrita, **não é necessário ser iniciado-alfabetizado para construir e dar sentido a uma imagem** – seu caráter imagético permite várias leituras. (BORGES, 2004, p.1, grifos nossos).

Para Pêcheux (1997), o sentido tem caráter material e, por ser desde sempre dado pelo atravessamento ideológico, constitui-se conforme as FDs. Diante disso, de uma perspectiva discursiva materialista, não se pode conceber que os sentidos sejam evidentes ou transparentes e, ainda, permanentes. Desse modo, a produção de sentido oriunda nas relações entre os sujeitos e os sentidos já dados, é uma relação dos sujeitos afetados pela língua, com a história e a materialidade. Ou seja, de acordo com Orlandi (1996) “para que a língua faça sentido é preciso que a história intervenha, pelo equívoco, pela opacidade, pela espessura material do significante” (ORLANDI, 1996, p. 67).

---

<sup>21</sup> Disponível em: <<http://www.cultivandoaguaboa.com.br/o-programa/sobre-o-programa>>.

<sup>22</sup> As fotografias não são os nossos objetos principais de análise. No entanto, elas reafirmam o discurso da sustentabilidade a partir da FD de Itaipu nas comunidades indígenas, foco de nosso trabalho.

Diante de qualquer objeto simbólico o homem é levado a interpretar, colocando-se diante da questão: o que isto quer dizer? O sentido da resposta esperada somente pode vir pela interpretação. Por meio desta pergunta, o sujeito é levado a interpretar, quer dizer, produzir um determinado sentido. Podemos pensar se realmente, ao fazer essa pergunta, ele analisa o que determinada fotografia e/ou imagem diz, ou se simplesmente a tem como a imagem verdadeira de um acontecimento. De acordo com Dubois (1993):

**A foto não é apenas uma imagem, [...] é também, em primeiro lugar, um verdadeiro ato icônico, uma imagem, se quisermos, mas em trabalho, algo que não se pode conceber fora de suas circunstâncias, fora do jogo que a anima sem comprová-la literalmente:** algo que é, portanto, ao mesmo tempo e consubstancialmente, uma *imagem-ato*, estando compreendido que esse “ato” não se limita trivialmente apenas ao gesto da *produção* propriamente dita da imagem (o gesto da “tomada”), mas inclui também o ato de sua *recepção* e de sua *contemplação*. A fotografia, em suma, como inseparável de *toda* a sua enunciação, como *experiência* de imagem, como objeto totalmente *pragmático*. **Vê-se com isso o quanto esse meio mecânico, ótico-químico, pretensamente objetivo, do qual se disse tantas vezes no plano filosófico que ele se efetuava “na ausência do homem”, implica de fato ontologicamente a questão do sujeito, e mais especialmente do sujeito em processo.** (DUBOIS, 1993, p.15, itálicos do autor, grifos nossos).

Faz-se necessário, no entanto, compreender que as fotografias não são representações fiéis da realidade, pois “são plenas de ambiguidades, portadoras de significados não explícitos e de omissões pensadas, calculadas” (KOSSOY, 2007, p. 22).

Sobre a utilização da fotografia, segundo Dubois, a “**foto é em primeiro lugar índice. Só depois ela pode tornar-se parecida (ícone) e adquirir sentido (símbolo)**” (DUBOIS, 1993, p. 53, itálicos do autor, grifos nossos). Há de se levar em consideração que a fotografia também é produção, especialmente quando falamos de fotografia jornalística (neste caso, produzidas pela a assessoria de imprensa da própria IB). Como afirma Zanella, “os sujeitos envolvidos, atravessados pelo ideológico e pelo inconsciente, não o deixam de ser (e nem poderiam) na fotografia” (ZANELLA, 2012, p.78).

Portanto, na perspectiva da AD, a fotografia passará a produzir efeitos de sentidos de acordo com as condições de produção e as posições discursivas envolvidas, ou seja, de acordo com uma relação construída discursivamente. Segundo Soares (2006),

**O fotógrafo registra, mas isso não significa dizer que as imagens sejam despidas de intenção: do lugar que se ocupa, do que pode e deve ser dito desse lugar, dos sentidos determinados pela formação discursiva a que se está assujeitado, dos agendamentos e das seleções previamente estabelecidas pelo editor [...].**

As fotografias também constroem sentidos. Mas **esses sentidos são construídos [...] a partir do seu diálogo com o verbal, porque ela não “vale por mil palavras” e não é a prova definitiva do que ali está enquadrado, apesar de, da mesma forma como o discurso jornalístico, se pretender objetiva, neutra, imparcial e verdadeira.** (SOARES, 2006, p. 172-173, grifos nossos).

Vale ainda dizer que a análise que se faz da fotografia também é “filtrada”. A este respeito, recorremos também a Soares (*ibidem*):

a leitura que fazemos [das] fotografias é de um lugar determinado: lemos o que nos é possível ler desse tal lugar que ocupamos, a partir de uma formação discursiva na qual estamos *inseridos*. E **em se tratando de fotografias/ilustrações que acompanham o texto da imprensa, somos tomados pela linguagem verbal desse veículo de comunicação de tal maneira que a leitura realizada parte dessa linguagem.** (SOARES, 2006, p. 177, grifos nossos).

Dessa forma, a imagem fotográfica, ao mesmo tempo em que reforça o verbal, é direcionada por esse, pois a utilização da fotografia e imagem nas divulgações da imprensa exige o uso da legenda e/ou de notas explicativas. Porém, a didatização da imagem reforça o efeito de retrato do “real”, não revelando os trajetos ideológicos que levam a imagem a tomar certos sentidos e não outros:

as imagens, em geral, constituem um dos **sustentáculos da memória**; e podem, também, ao mesmo tempo, **constituírem instrumento de manipulação política e ideológica**. Tal como as palavras, **as imagens são controladas e censuradas.** (KOSSOY, 2007, p. 103, grifos nossos).

Ao analisar o uso de imagens fotográficas<sup>23</sup> nas reportagens que abordam o tema sustentabilidade nas comunidades indígenas, veiculadas no *JIE*, no *Jornal Cultivando Água Boa* e no encarte do DVD, observamos o modo como as fotografias estão produzindo efeitos de sentidos no discurso de Itaipu, tendo a perspectiva discursiva da AD, considerando as fotografias atravessadas materialmente pelo ideológico e construindo efeitos de sentidos sobre a sustentabilidade, de acordo com o encaminhamento discursivo que constitui o posicionamento da empresa binacional.



Fotografia 1: “Silvino Wass trabalha e é responsável pela alimentação dos peixes como agente de produção local” (JORNAL CULTIVANDO ÁGUA BOA, nov. 2012).

---

<sup>23</sup> Deixamos claro que as escolhas das imagens fotográficas apresentadas em nosso trabalho não foram escolhidas aleatoriamente. Elas reforçam o sentido de sustentabilidade proposto pela Itaipu Binacional, numa perspectiva de “prosperidade”. Em todas as publicações feitas no *Jornal Cultivando Água Boa* e no encarte do DVD *Tradição Guarani*, o “mesmo” é fotografado para produzir um sentido único e hegemônico que imobiliza outros sentidos.



Fotografia 2: “Dona Rosa Martines, 60 anos, garante o peixe para alimentar a família por 2 dias” (JORNAL CULTIVANDO ÁGUA BOA, nov. 2012).



Fotografia 3: “150 famílias da reserva recebem o pescado para incrementar a alimentação” (JORNAL CULTIVANDO ÁGUA BOA, nov. 2012).

Podemos perceber a recorrência de alguns sentidos nos textos e nas fotografias 1, 2 e 3, que compõem a edição de novembro de 2012 do *Jornal Cultivando Água Boa*, intitulada “Criação de peixes em tanques-redes contribui para sustentabilidade de comunidades” (p. 30-31). Esses sentidos são os de “fartura” devido à produção.

A reportagem, em seu todo, também traz o assunto “agricultura e artesanato”, mas o que se “repete” no decorrer da reportagem é o discurso da “sustentabilidade” com o foco na produção. O “mesmo”(peixes), remetendo a “produção” e “fartura”, é fotografado para produzir um sentido único e hegemônico que imobiliza outros sentidos. A estratégia, neste caso, é evidenciar a fartura de peixes, mostrando

desde a sua produção, a qual é “acompanhada” por um agente indígena (que trabalha; valorização da mão-de-obra própria dos indígenas), produzindo um efeito de que “aqui o indígena trabalha”, passando pela distribuição às famílias (uma senhora anciã recebe o peixe) e, finalmente, o consumo destes peixes (crianças felizes pela alimentação). Esse é o *trajeto discursivo* percorrido pelas fotografias em relação ao tema publicado.

O mesmo sentido parte das próximas fotografias: fartura na produção, terra agricultável, mata, etc., e a conseqüente felicidade. Eis o paraíso.



Fotografia 4: “Indígena do TekohaAñetete feliz com a produção de laranja” (JORNAL CULTIVANDO ÁGUA BOA, mar. 2013).



Fotografia 5: “Aldeias Itamarã e Añetete comemoram crescimento de até 80% na produção” (JORNAL CULTIVANDO ÁGUA BOA, mar. 2013).



Fotografia 6: “Vista panorâmica da aldeia Itamarã, município de Diamante D’Oeste” (JORNAL CULTIVANDO ÁGUA BOA, fev. 2011).

Ao analisar o uso de imagens fotográficas nas reportagens que abordam o tema da sustentabilidade nas áreas indígenas de Diamante D’Oeste e São Miguel do Iguaçu, pretendo traçar o modo como as fotografias estão produzindo efeitos de sentidos no discurso da empresa Binacional, tendo a perspectiva discursiva da AD, considerando as fotografias atravessadas materialmente pelo ideológico e construindo efeitos de sentidos de acordo com o encaminhamento discursivo que constitui o posicionamento da Itaipu.

A prática e/ou estratégia utilizada pela empresa é resumida em trazer para a cena imagens que retratam a “prosperidade”, a “fartura”, a “felicidade”. Assim, as fotografias (fotografias 1, 2 e 3: fartura na produção de peixes; fotografia 4: indígena feliz com a produção de laranja; fotografia 5: lavoura de feijão; fotografia 6: vista aérea de área agricultável e das habitações) que acompanham as reportagens reforçam os efeitos de sentido de que aqui a vida dos indígenas é bem melhor do que em outras regiões; é a construção de uma perspectiva positiva em relação à qualidade de vida dos indígenas Guarani do *Añetete*, *Itamarã* e *Ocoy*.

Essa estratégia é difundida, pois:

**Noticiar é tornar acontecimentos visíveis determinando um sentido e impedindo que sentidos indesejáveis circulem.** O discurso jornalístico é uma modalidade de discurso sobre, falar sobre. Discursos sobre atuam na institucionalização de sentidos causam **efeito de linearidade e homogeneidade** da memória, representam lugares de autoridade em que se efetua algum tipo de transmissão

de conhecimento, colocam o mundo como objeto e contribuem para a constituição do imaginário social e **crystalização da memória do passado e construção da memória do futuro**. (FELIPPI, 1999, p. 7, grifos nossos).

Em relação ao encarte do DVD *Tradição Guarani* (e também às demais imagens utilizadas), a composição fotográfica é claramente montada: as pessoas que compõem as fotografias posaram diante da lente. Também é importante notar a escolha efetuada, uma vez que poderiam ser trazidas imagens do cotidiano do indígena Guarani e não a visão de um índio romântico, propagado pelo discurso pedagógico. Como no caso do esquecimento número 2, em que determinadas palavras são ditas em detrimento de outras, a imagem fotográfica utilizada no encarte do DVD *Tradição Guarani* é construída em detrimento de outras possibilidades, pois ela é a que melhor sintetiza a posição discursiva da qual a IB parte, nas condições de produção discursivas existentes; o que se quer “ilustrar”, nos rostos dos indígenas fotografados ou nas paisagens bucólicas, é algo que reforce o argumento de prosperidade, felicidade, respeito (resgate) às tradições por parte da empresa. Destarte, para sustentar o seu argumento, é evidente, a partir da FD da qual a IB parte, que essa composição imagética é a que melhor “ilustra” os seus apontamentos.

**SUSTENTABILIDADE DAS COMUNIDADES INDÍGENAS**

Na região da Bacia Hidrográfica do Paraná 3 existem três reservas indígenas (tekohas): Ocoy em São Miguel do Iguaçu; Añetete e Itamarã em Diamante do Oeste.

Com a implementação do Programa Cultivando Água Boa, proposta pela Itaipu Binacional, desde 2003, foi ampliado um processo de construção de sustentabilidade das aldeias, que contempla atividades socioambientais, produtivas, culturais e econômicas, entre as quais se destacam as empreendidas pela Itaipu em parceria com a FUNASA, IAP, IBAMA, FUNAI, NANDEVA, COART, Governo do Estado do Paraná, Prefeituras de São Miguel do Iguaçu e Diamante do Oeste, Cooperativa Lar, Pastoral da Criança, Ministério Público e, evidentemente, pelas comunidades indígenas.

Os parceiros integram o Comitê Gestor Indígena Ava-Guarani e as ações deste importante órgão orientam-se para a constituição de novas formas de interação entre índios e não-índios, consolidando uma comunicação que promove o respeito à diversidade e a valorização da alteridade. Sob tal foco, estão sendo realizadas as seguintes atividades:

- Melhoria da Infra-estrutura**
  - Construção de casas com rede elétrica, água e saneamento, de acordo com modelo aprovado pelos índios;
  - Construção do centro de artesanato e nutrição;
  - Construção de casas de reza;
  - Adequação de estradas no Añetete e Itamarã.
- Fortalecimento da Diversidade Cultural**
  - Cursos de artesanato, cestaria, argila e madeira;
  - Produção e comercialização do artesanato, com a formação de grupo sob a liderança das mulheres;
  - Semana cultural indígena integrando as três aldeias;
  - Valorização da música, da dança e da espiritualidade.
- Produção Agropecuária**
  - Apoio financeiro e orientação técnica no preparo do solo para produção agrícola e pecuária pelo sistema agroecológico;
  - Fornecimento de materiais, animais, mudas e sementes;
  - Apoio à produção pesqueira em tanques-rede.
- Saúde e Segurança Alimentar Nutricional**
  - Suplementação alimentar em caso de necessidade, com fornecimento de cestas básicas;
  - Planejamento de ações para a saúde indígena na fronteira do Brasil, Paraguai e Argentina, através do Grupo de Trabalho (GT) Saúde na Fronteira e da Comissão Técnica de Saúde Indígena.



Imagens extraídas do encarte do DVD *TRADIÇÃO GUARANI*, Itaipu Binacional, 2009.

Essas imagens retomam o discurso pedagógico, mas revestido de um didatismo preconceituoso. Nelas vigora a plasticidade das cores, danças e rituais, com cantos tribais, uma exaltação a uma cultura destinada a desaparecer se não tiver o apoio da IB. Nesse sentido, Almeida (1985) destaca que

as interpretações do passado histórico nos falam de hoje, da função de uma determinada historiografia que pretende guardar em vitrines fragmentos da vida, tombando igualmente monumentos e seres humanos. **Cristalizando imagens mudas de seres condenados a serem objetos da história e não seus agentes.** (ALMEIDA, 1985, p. 68, grifos nossos).



Imagens extraídas do encarte de reedição do DVD *TRADIÇÃO GUARANI*, Itaipu Binacional, 2012.

A produção de uma imagem, de uma fotografia, jamais é gratuita, ela serve para fins individuais ou coletivos. Sob essa condição, Tasso (2003, p. 45) enumera as seguintes funções ou finalidades para uma imagem, quais sejam: “garantir, reforçar, reafirmar, ou explicitar algo”. Nessa perspectiva, as fotografias utilizadas por Itaipu junto às matérias jornalísticas publicadas em seu semanário são práticas discursivas organizadas com um propósito: criar no imaginário coletivo que está tudo bem e que, na região, os indígenas participam da rede de sustentabilidade, produzindo excedentes, tendo acesso a moradia, educação, saúde, cultura e, por consequência, felicidade.

Desse modo, pretendemos tomar o material que constitui o *corpus* para perceber de que modo o sujeito falante está, conforme coloca Courtine (1999 [1982]), sendo interpelado/assujeitado em sujeito de seu discurso, sabendo-se que é no interior de uma FD que se constitui um sujeito universal que garante/sustenta

“aquilo que alguém conhece, pode ver ou compreender” e, além disso, que todo gesto de interpretação se caracteriza “pela inscrição do sujeito (e de seu dizer) em uma posição ideológica, configurando uma região particular no interdiscurso, na memória do dizer.” (COURTINE, 1999 [1982], p. 36).

### 3 O SUJEITO GUARANI E O (NO) DISCURSO DA SUSTENTABILIDADE

*(...) seria fundamental assumir as diferenças como diferenças e não como desigualdades, isto é, não hierarquizar as diferenças, porque a referência para a hierarquização é cultural e nela exercemos nosso etnocentrismo.*  
(ORLANDI, 1996, p.87)

A noção de sujeito é concebida como um objeto historicamente constituído sob a base de determinações que lhe são exteriores, como propõe a teoria da AD. Dessa forma, buscamos estabelecer as identidades como construtos da história e do discurso, ora retomados, ora deslocados, e o modo como novos sentidos lhes são atribuídos. Conforme destaca Orlandi (2005), a linguagem não é jamais inocente, não é uma relação com as evidências. Ela é a articulação do simbólico com o político. Dessa maneira, o sentido é história e o sujeito do discurso se faz (se significa) na e pela história. Assim, podemos também compreender que as palavras não estão ligadas às coisas diretamente, nem são o reflexo de uma evidência. É a ideologia que torna possível a relação palavra/coisa, a relação entre o pensamento, a linguagem e o mundo.

Dessa forma, longe de ser uma questão que tem origem no sujeito enquanto ato criativo, o imaginário se relaciona à ideologia, este mecanismo “através do qual coloca-se para o sujeito, conforme as posições sociais que ocupa, um dizer já dado, um sentido que lhe aparece como evidente” (MARIANI, 1998, p.25). Na SD abaixo percebemos esse atravessamento ideológico:

(SD-29) Para o diretor-geral brasileiro, Jorge Samek, o ‘homem branco’ tem a dívida histórica com a **comunidade original**. ‘Tudo que fazemos é um esforço enorme para no mínimo diminuir esta dívida que nunca será paga’, afirmou. Ele acredita que o encontro será importante para saber as demandas dos povos indígenas e como os governos podem ajudar. O secretário de Identidade e Diversidade Cultural, do Ministério da Cultura, Américo Córdoba, acha importante a reunião tratar do tema **preservação cultural do povo guarani**. ‘Sempre falamos de educação e saúde, mas agora é tratado o tema **cultura**’, afirmou. Na sexta, um acordo patrocinado pela Itaipu Binacional será selado entre Brasil e Paraguai, para oficializar diversas ações voltas à cultura indígena no Brasil e no Paraguai. (JIE, 04 fev. 2010, p. 3-4, grifos nossos).

É nesta articulação das falas do diretor-geral brasileiro de Itaipu, Jorge Samek, e do secretário de Identidade e Diversidade Cultural do MEC, Américo Córdoba, que se destaca o esforço dos governos para ajudar na “preservação cultural do povo Guarani”, numa tentativa de “diminuir a dívida histórica que o homem branco tem com as comunidades originais [tradicionais]”. Precisamos superar a fase de evolução erudita do termo cultura e entendê-lo como algo mais abrangente, bem como precisamos considerar como o sujeito Guarani se constitui e se ressignifica na e pela história.

Giménez (2009) ressalta que:

La cultura nunca debe entenderse como un repertorio homogéneo, estático e inmodificable de significados. Por lo contrario, puede tener a la vez ‘zonas de estabilidad y persistencia’ y ‘zonas de **movilidad**’ y **cambio**. (GIMÉNEZ, 2009, p. 10, grifos nossos).

Melià (2011) ressalta que a cultura é a pele que reveste o indivíduo ou os atores sociais<sup>24</sup>; através da pele são absorvidos e desenvolvidos os sentidos do ser humano. A pele é o ambiente de contato e tudo o que é produzido nesse ambiente é exteriorizado ou interiorizado. A cultura para o indivíduo é como a pele para o corpo. Ela cria elementos identificadores que proporcionam sentidos, ao mesmo tempo em que filtra os elementos externos, incorporando-os ou ignorando-os, variando conforme cada momento: “La cultura es la piel que habitamos, [...] la piel me limita, pero me permite **los contactos con todo lo que me es exterior, pero me habitará en mí**” (MELIÀ, 2011, p. 16, grifos nossos).

A cultura deve ser compreendida como o contexto em que se desenvolvem as relações sociais, sejam elas de poder ou não. Destacamos, também, a relevância em se considerar o contexto, o espaço em que esse homem se constitui enquanto ser, enquanto indivíduo pertencente a uma coletividade específica, ou, mais propriamente dito, a uma FD distinta. Não basta afirmar o pertencimento ao grupo; é necessário sentir-se enquanto grupo e ser reconhecido por essa coletividade e/ou grupo étnico.

---

<sup>24</sup> A expressão ‘atores sociais’ utilizada nesta discussão é abordada por Giménez (2009) como sendo os indivíduos com capacidade de atuar, mobilizar-se e serem mobilizados em prol de sua coletividade, diferente da concepção de sujeito para a AD, na qual este é subjetivado pela ideologia num processo inconsciente.

Os Guarani, apesar do contato direto com a sociedade externa, organizam seu estatuto étnico visando manter a identidade cultural através da mínima interferência em seus valores e em suas práticas culturais desenvolvidas no cotidiano. As fronteiras que regem os grupos são permeáveis, possibilitando a interação com a exterioridade e, conseqüentemente, a inserção de elementos externos, como afirma o antropólogo Rubem Thomaz Almeida a partir de suas vivências junto aos Guarani Kaiowa e Nandeva: “a sociedade executa movimentos com o intuito de ‘encaixar’ elementos alheios a sua cultura, o que lhe permite entender-se no mundo mesmo dentro de contextos alheios a sua tradição” (ALMEIDA, 2001, p. 117).

Mesmo que expostos a novas tecnologias, novas técnicas agrícolas, novos meios de comunicação (escola, internet, aparelhos celulares, antenas parabólicas), não deixaram de ser Guarani. Todos os indivíduos sofrem alterações, migram, adotam novas práticas, sem, por isso, perderem sua identidade social. Ribeiro (2002), que possui publicações sobre a formação da identidade dos Guarani na região Oeste do Paraná, afirma:

**Cada sociedade indígena absorve as relações com os outros, incluindo-se aí os ensejos de imposição dos poderes instituídos, de maneira própria e única.** Surge, então, uma sociedade singular, transformada, que talvez não portando mais determinados traços culturais distintivos, ou atribuindo novos significados àqueles que mantêm, **permanece autoidentificando-se, neste caso em particular, como Guarani.** (RIBEIRO, 2002, p. 44, grifos nossos).

Este é o viés que pretendemos traçar no próximo subitem: um sujeito que se reelabora de acordo com os discursos, mas que, em sua gênese, mantém sua identidade cultural.

### 3.1 O SUJEITO GUARANI E O DISCURSO

Somente uma teoria que abarque os conceitos marxistas sobre ideologia e sujeito se mostra capaz de estudar discursos para além das concepções do estruturalismo. Isso porque o significado do que se diz não está fundado no signo, na palavra em si, mas no sentido histórico e ideológico que ele carrega quando o

discurso se dá. Para a AD, a análise da materialidade é o que permite a compreensão dos sentidos que derivam da inscrição da língua na história.

Isso significa considerar, em outras palavras, o discurso no interior de um sistema de formações sociais como prática discursiva resultante de instituições e outras práticas discursivas num dado momento:

**Prática discursiva integra a formação discursiva e o(s) grupo(s) social(ais) em cujo interior é produzido o discurso.** Esse modo de refletir coloca o discurso em sua função de representação e, por conseguinte, ideológica. (INDURSKY, 1997, p. 20, grifos nossos).

À AD, portanto, cabe a difícil tarefa de revelar em que medida ideologia e linguagem se relacionam, mobilizando, para isso, uma leitura atenta tanto do linguístico, quanto de sua exterioridade constitutiva. Tendo em vista este objetivo, entra em cena o conceito de FD, pois embora se imagine enunciar livremente, o indivíduo está inserido num contexto histórico e social que delimita e norteia sua fala, ou seja, o indivíduo está submetido às relações concretas do seu cotidiano, ao seu inconsciente e à estrutura (gramática) da própria língua.

Para analisar a prática discursiva, deve-se pensar nas FDs em funcionamento e em relação, colocando em cena vocações enunciativas e produzindo efeitos de sentidos. É preciso considerar, também, que “não há, antes, uma instituição, depois uma massa documental, enunciadores, ritos genéticos, uma enunciação, uma difusão e, enfim, um consumo, mas uma mesma rede que rege semanticamente essas diversas instâncias” (MAINGUENEAU, 2007, p. 142).

Partindo desta premissa que o sujeito é o locutor de um dado discurso, filiado a uma determinada FD, o Guarani é o locutor de um discurso relacionado à sua comunidade.

A comunidade Guarani que habita a região da tríplice fronteira – Brasil, Paraguai, Argentina – é composta por etnias que se assemelham em relação aos aspectos culturais fundamentais, porém que diferem no que tange à linguagem, às práticas religiosas e às tecnologias aplicadas quanto ao uso do meio ambiente. Estas semelhanças e diferenças influenciam, de certa forma, a constituição das identidades étnicas relacionadas a estes grupos.

Os Guarani são conhecidos por diferentes denominações: *Xiripá*, *Kaingua*, *Mbya*, *Nandeva*, *Apyteré*, *Tembekuá* e outras. Porém, a denominação com que

designam a si mesmos é *Avá*, que significa, em guarani, “pessoa”. Os grupos do *Tekoha Ocoy*, *Tekoha Añetete* e *Tekoha Itamarã*, focos de nossa pesquisa, se denominam *Avá-Guarani* e compreendem, em sua maioria, o subgrupo *Ñandeva*, e *Mbya*, em minoria.

**As populações que falam algum dialeto guarani distinguem-se umas das outras**, como já foi assinalado, em muitos aspectos da vida econômica, da organização social, do sistema religioso e dos demais setores da cultura. **Mas, acima dessas diferenças indiscutíveis, há um fundo comum de elementos idênticos ou semelhantes, em virtude do qual todos os bandos se apresentam como unidade em oposição a outras tribos**, inclusive da família tupi-guarani. (SCHADEN, 1974, p. 13-14, grifos nossos).

Certo é que quando se indaga a um Guarani a que subgrupo pertence, por exemplo, a contestação é sempre de que é Guarani. A menos que haja um nível satisfatório de interação e confiança entre o estranho e o indígena, ele sempre responde com evasivas; se alguém lhe indaga se é *Mbya* ou *Ñandeva*, ele afirma: “sou Guarani”, o que produz um efeito de grupo, de pertencimento étnico, e legitima a força desses sujeitos, como assevera Ribeiro (2002):

**Tendo como suporte um universo de significação específico**, eles interagem com os múltiplos segmentos que se sucedem na região, persistindo cada vez mais cientes e ciosos da sua **auto-identificação étnica**, mesmo que a sua vida em sociedade tenha sofrido transformações, tanto no fazer como no representar social. **As metamorfoses não fazem com que o grupo deixe de consistir naquilo que diz ser, uma vez que a auto-alteração é elemento essencial de sua vivência, implicando na possibilidade de construir uma outra forma ou sentido do ser sociedade sem deixar de se autoidentificar como Guarani.** (RIBEIRO, 2002, p. 126, grifos nossos).

Guardadas as diferenças entre as culturas dos subgrupos Guarani, podemos afirmar que eles asseguram que sua maneira própria de estar na terra espelha uma experiência essencialmente religiosa ou transcendente, definidora de todos os aspectos do seu modo de ser e viver, o *ñandérekó* Guarani. De acordo com Brandão (1988),

as palavras *ñandérekó* [o modo de ser; o nosso modo de ser], que o Guarani emprega para dizer em que, como e porquê se reconhece diferente dos demais, **designa-se também a religião**. Isto é o

mesmo que dizer que entre os seus sub-grupos, um modo peculiar de ser, assumido e proclamado como uma identidade realizada como um **sistema ancestral de crenças destinado a conduzir tanto a história de um povo quanto a conduta cotidiana de cada uma de suas pessoas**, é definido como uma *religião*. **Esta seria uma das razões pelas quais um mesmo sistema religioso, em princípio unívoco entre vários subgrupos e tribos, é bastante resistente a ponto de ser ainda quase integralmente a *religião Guarani***. (BRANDÃO, 1988, p. 59, itálicos do autor, grifos nossos).

A respeito dos povos indígenas, “gente sem fé” teriam dito os primeiros missionários. Hoje, “Teólogos da América do Sul”, escreve-se com alguma frequência a respeito dos Guarani. Schaden (1974) menciona a ênfase da religiosidade na comunidade destes índios:

É pequeno por certo, o número de tribos indígenas da América em cuja vida a preocupação com os problemas do destino sobrenatural do homem tenha alcançado o relevo que lhe cabe **entre os Guarani**. Para estes não vale apenas a corriqueira afirmação de que nas culturas primitivas todos os fatos são totais e de que na vida tribal as preocupações econômicas, como outras quaisquer, são ao mesmo tempo religiosas. **O que se nota é um predomínio extraordinário da religião em todas as esferas da cultura...** (SCHADEN, 1974, p. 38, grifos nossos).

Podemos, agora, observar o depoimento do Guarani Teodoro Alves, professor e liderança indígena da Aldeia *Tekoha Itamarã*, falando sobre a vida de *Tupã*:

(SD-30) A vida de Tupã. **Tupã é filho de Deus** [Nhanderú], **o Deus da natureza**. Quando chove, dá relâmpagos, trovões que descem no mundo e iluminam a terra, é Tupã. **Essa é a vida de Tupã: iluminar, refrescar e dar vida ouvindo a música cantada para ele**. Essa é vida de Tupã, a música surgiu para ser cantada para ele [...]. **O por do sol é de todos nós, de todo mundo. Nosso Deus o criou para todos nós descansarmos**, o por do sol é uma tarde para todos, para reunir todas **as famílias que frequentam a casa de reza todos os dias na parte da tarde**. (DVD *TRADIÇÃO GUARANI*, ITAIPU BINACIONAL, 2009, grifos nossos).

Na SD-30, notamos que a religiosidade está presente no discurso da liderança indígena através da devoção<sup>25</sup> a *Tupã*<sup>26</sup>, o qual se relaciona com os homens e, desde a região superior do centro do céu, dirige suas vidas terrenas. Também se evidencia o mito da criação divina encastelado no jargão “nosso Deus o

<sup>25</sup> Utilizo o termo *devoto* estabelecendo o mesmo sentido que para o cristianismo.

<sup>26</sup> Ver: CLASTRES, Hélène. *Terra Sem Mal*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1978.

criou”. Quero, aqui, não fazer nenhum tipo de proselitismo religioso, apenas reforçar quão forte é a religiosidade do Guarani, nas palavras do rezador<sup>27</sup> Vicente Ava Jegavyju Vogado:

(SD-31) **Ele é o nosso Deus sol, o Nhamandú. Ele ilumina todos os lugares** para as crianças brincarem. Eles [os Guarani] é certo que iam buscar alimentos nativos e assim mesmo os deuses e o sol, agora ilumina o restante que vive. (DVD *TRADIÇÃO GUARANI*, ITAIPU BINACIONAL, 2009, grifos nossos).

O indígena Guarani depende do mundo que o cerca: do meio ambiente, dos ciclos que regem a natureza e a vida, aqui na SD-31 referenciados por *Nhamandú*, o Deus Sol “que ilumina todos os lugares”. É através de sua própria cosmologia que procuram explicar como era (é) o seu mundo, as regras comportamentais da sua comunidade e como se dará a transmissão delas para as futuras gerações. A SD-31 evidencia, ainda, como a vida do Guarani está intimamente relacionada com a natureza: este deve pedir “permissão” às suas divindades para buscar alimento (caça, pesca, coleta, agricultura). Quando o indígena diz: “o sol ilumina o restante que vive”, significa que ele, *Nhamandú*, permitiu a continuação da vida.

Apesar de todo o contato que os Guarani tiveram com as Reduções Jesuíticas e que tem hoje com as diversas religiões cristãs, estas não deixaram traços significativos do Cristianismo na cultura local. Pelo contrário, a religião Guarani é única e autêntica, tendo no *jeroky* e no *porahéi*, respectivamente, dança e canto Guarani, os fundamentos da espiritualidade. Neste viés, é produtiva a reflexão a partir da fala do Cacique do *Tekoha Ocoy*, Daniel Centurião:

(SD-32) É verdade, as crianças vão ao local de **dança** [casa de reza] todos os dias ao por do sol para pedir a Deus as **bênçãos** em nome de todos e depois os mais velho alegram... **Eles cantam para fortalecer todos, os mais velhos e todas as lideranças para terem força. Assim eles sempre cantam.** (DVD *TRADIÇÃO GUARANI*, ITAIPU BINACIONAL, 2009, grifos nossos).

---

<sup>27</sup> Em relação ao termo que se refere ao líder religioso dos Guarani, durante a pesquisa bibliográfica para elaboração desta dissertação foi possível encontrar inúmeras formas de grafia, entre elas: *tamõi*, *shamán*, *chamoy*, *xamói*, *ñandru*, rezador, pajé, entre outras. O termo adotado nesta pesquisa para citar o líder religioso do grupo é *rezador* e/ou *xamói* porque é a forma como os próprios indígenas das comunidades estudadas referem-se a este líder espiritual.

O canto e a dança Guarani fazem parte de um contexto ritualístico e mitológico. Cantar na própria língua dá aos Guarani força espiritual e corporal, a qual ajuda na manutenção da comunicação com as divindades. Sem dançar e cantar, a vida do Guarani neste mundo estaria em risco. Como os deuses tocam seus instrumentos para fazer existir a Terra, os seres humanos também devem acompanhar. Cantando e dançando, os Guarani conseguem entrar num espaço de celebração religiosa e de plenitude.

Através de rezas (cantadas e dançadas), eles encontram a sua própria história e seus mitos; estes são os fundamentos de sua religiosidade e de sua sociedade. De acordo com o relato de Chamorro (2008),

a religião deles se assemelha do que se pode chamar de 'experiência mística', onde a palavra não só é dita e ouvida, mas também é 'vista', acontece. **O canto é a suma essência dessa palavra. É a atividade religiosa por excelência, através da qual os grupos guarani entram em comunicação com as divindades.** Estas, são sobretudo [...] seres de fala; melhor dizendo, sua fala é sempre cantada. Inspirados nessa forma de ser das divindades, **o canto – a palavra ritualizada – sintetiza para os indígenas os sacramentos da vida.** (CHAMORRO, 2008, p. 235, grifos nossos).

Podemos acrescentar novamente a voz do líder indígena Teodoro Alves para reforçar o dito em relação à religiosidade:

(SD-33) O pequeno grupo é a nossa reunião quando eles vão para a **casa de reza**. Os mais velhos juntos reúnem as crianças para ir até a casa de reza, isso significa pequeno grupo. No pequeno grupo as lideranças **orientam e aconselham** as crianças, **falando explicando** qual é o valor da dança na **casa de reza**. (DVD *TRADIÇÃO GUARANI*, ITAIPU BINACIONAL, 2009, grifos nossos).

Aqui, podemos também fazer um parêntese sobre a “palavra” para o Guarani, a importância da oralidade. Isto se deve porque, dentro da cultura Guarani, a palavra falada é mais do que um meio de ligação entre o humano e o sagrado: ela é a própria substância de Deus. Segundo Chamorro (2008):

**A experiência humana de poder ouvir e ver a palavra divina é possível pelo fato de o fundamento da linguagem humana ser a própria substância da divindade, porção da sabedoria criadora.** A palavra é a justa medida para os mortais e imortais. **Ayvu (palavra) é substância simultânea do divino e do humano.** E por

poderem viver conforme sua própria substância, os seres humanos não têm outra alternativa senão a de conformarem-se incessantemente à relação original que os sujeita à divindade. (CHAMORRO, 2008, p. 61, grifos nossos).

Desta maneira, a palavra torna-se diretamente ligada às divindades e à esfera mítica e ontológica do homem Guarani. A vida dos Guarani, em todos os seus momentos importantes – concepção, nascimento, nomeação, iniciação, paternidade e maternidade, velhice e morte –, se baseia na “palavra-alma” que cada pessoa recebe. O nome, ao nascer, é uma “palavra-alma” que estrutura o ser humano, a pessoa individual, inserindo-a no conjunto social e ambiental, ou seja, no mundo Guarani.

Palavra-alma não é alguma coisa que possa ser definida, não é realmente um conceito, mas um símbolo. Na cosmologia guarani, como se sabe, ayvu ou ñe’ẽ é essa alma de origem divina e, como tal, está destinada a desenvolver-se até alcançar sua plenitude. **É como se as pessoas só pudessem existir segundo sua própria substância, procurando incessantemente restaurar sua relação original com as divindades.** E o mais importante de toda essa psicologia teológica é como diz Melià, a convicção de que **a alma não é dada completamente feita, mas se faz com a vida do homem (pessoa) e o modo como se faz é o seu dizer-se; a história da alma guarani é a história de sua palavra, a série de palavras que formam o hino de sua vida.** (CHAMORRO, 2008, p. 136-7, grifos nossos).

Os valores tradicionais são transmitidos através da oralidade, não para aprender ou memorizar palavras já ditas, mas para ouvir as mensagens recebidas dos seres espirituais, “os de Acima”. Podemos destacar das SDs 30, 32 e 33 que o local onde estes “preceitos religiosos” são transmitidos são as casas de reza (*Opy*).

As casas de reza são construções que possuem características arquitetônicas específicas em cada local, dependendo principalmente da disponibilidade de materiais para sua edificação. A função que elas assumem em qualquer agrupamento Guarani é semelhante: concentrar rituais religiosos (ensinamentos, aconselhamentos) acompanhadas de muitas danças e cantos e discutir assuntos de interesse comunitário. De fato, a casa de reza sugere ser o espaço onde a tradição se recria diariamente, pois é o local que concentra o grupo em torno do(s) rezador(es).

A idéia é de que a **opy** é tanto um suporte do mundo como a via de contato entre o divino e o humano. [...] O espaço onde a **opy** se encontra é **entendido como o lugar do refugio e da atualização da memória e da identidade do grupo**. É o lugar do sagrado onde os Mbyá [Guarani] podem ter acesso e contato com o mundo divino de forma mais eficaz. (ASSIS, 2006, p. 236, grifos nossos).

A casa de reza é o verdadeiro coração da comunidade, onde pulsam suas histórias, suas memórias, suas alegrias e suas perdas. Por meio da expressão oral da palavra e da ritualística exigida para cada ocasião é que o homem Guarani se constitui como sendo Guarani, bem como por meio das performances coletiva sem que eles ritualizam sua mitologia e seus deuses, fazendo com que a comunidade possa desfrutar das suas mais intrínsecas verdades. A palavra, para os Guarani, é sopro, é som, é criação divina. Através dela, o homem surge de um sonho e se materializa na terra. Assim, ao homem cabe, pela palavra, encontrar seu lugar de pertença, seu paraíso, sua *Yvy mara'ey*: “Terra sem Males”.

Essa “Terra sem Males” existe como promessa de um tempo fora do tempo, no qual os seres humanos são imortais e não adoecem, no qual a abundância do universo não só se manifesta na natureza e nos alimentos, como também no sentimento de plenitude emocional, psíquica, física e espiritual, tanto do indivíduo, quanto da comunidade. Na “Terra sem Males”, a humanidade está novamente ligada a deus, ao Princípio Divino, sem jamais se afastar dele. Esta ligação se dá através do diálogo entre os seres humanos e *Ñandecy* (a Mãe Primeira, a Deusa que gerou a humanidade), como podemos conferir no relato colhido por Nimuendaju:

Então atravessaremos o mar e chegaremos ao jabuticabal. Se quisermos nos aproximar da casa de *Ñandecy*, lá está a grande plantação antiga e o bananal. Atravessá-la-emos e entraremos na mata. E nossa boca ficará seca, e aí haverá mel para beber. E ao atravessar, chegaremos ao lago de água pegajosa; aí não beberemos e nossa boca finalmente ficará seca. Seguindo, chegaremos à água boa, e aí beberemos. **Então iremos à casa de *Ñandecy*, e ao nos aproximar vem a arara e nos pergunta: ‘*Ñandecy* diz: o que você deseja comer, meu filho?’ Nós lhe contamos: “Queremos comer pão doce de milho verde e bananas amarelas!” E no que prosseguimos, encontramos o sabiá. Ele vem ao nosso encontro e nos pergunta: ‘O que meu filho quer beber?’ Nós lhe contamos: ‘Quero beber caguíjy’ E retornando, ele o relata a *Ñandecy*. No que chegamos, *Ñandecy* chora e diz: ‘Na terra todos vocês morrerão, não voltem para lá, fiquem aqui’.** (NIMUENDAJU, 1987, p.104, grifos nossos).

A “Terra sem Males”, que na representação Guarani estaria a leste – *nhanerenonde* – de seus territórios, existe no espaço-tempo mítico das lendas e crenças religiosas Guarani, e, ainda assim, é buscada no espaço físico do planeta por rezadores que tentam salvar suas comunidades da destruição de sua cultura. Segundo nos relata Nimuendaju (1987), a “Terra sem Males” faz parte também de uma busca espiritual em vida, na qual o rezador pratica jejuns, rezas e abstinência sexual, a fim de atingir um estado de plenitude que configura, por si só, não apenas o estado de bem-aventurança do ser, como, por outro lado, o de imortalidade da alma, da essência e do corpo, para manter o *ñanderekó*.



(SD-34) Levantando ao amanhecer, todos os meninos e meninas, é que nós os rezadores, pedimos por todos eles, para que estejam no **caminho certo, para não errarem o caminho de Deus...** É assim mesmo, para conhecer mais sobre os costumes, mais nós [rezadores] ficamos a observar, com isso os meninos ganham força... Nós **cantamos** para nosso rezador ficar mais contente, **abrir nosso caminho diante do sol, em direção ao leste** onde ele nasce. **Nós pedimos para ele que na nossa viagem saia tudo bem e no caminho sempre será cantado.** (DVD *TRADIÇÃO GUARANI*, ITAIPU BINACIONAL, 2009, grifos nossos).

A leitura que se faz da SD-34 é a de que a “Terra sem Males” não é apenas um lugar para onde a comunidade deve se deslocar sem tréguas em busca de uma vida sem a morte e sem o mal. Ela é, também, um tempo, pois, pelo menos entre os Guarani atuais, haverá um cataclismo próximo que, diferente de um primeiro, ancestral, destruirá a Terra “má” de agora e somente serão salvos os que houverem se posto em marcha em busca da Terra Sem Mal. Aqui, em nada a simbologia religiosa dos profetas Guarani difere da de outros movimentos messiânicos ou milenaristas, em que o movimento e o lugar de salvação não são dados pela vinda de uma divindade ao grupo, mas por meio de uma viagem do grupo a um lugar sagrado, terra da salvação<sup>28</sup>.

Assim, atingir a “Terra sem Males” seria o principal objetivo do homem Guarani, aquele que busca ascender em direção a Deus; aquele que busca exercer nesta terra “má” a sua própria humanidade divinizada. O homem Guarani busca restituir a si e à sua comunidade a ligação com a “Terra sem Males”. Essa ligação se dá através das rezas, dos rituais de nomeação das crianças, dos rituais do milho, dos cantos, das danças, dos discursos, das profecias.

Nesse sentido, a afirmação da identidade étnica se realiza como instrumento de consolidação de um sujeito Guarani que adquire sentido em referência à posição-sujeito na qual se inscreve dentro de sua FD. De acordo com Novaes (1993),

**o que se verifica é que a identidade só pode ser evocada no plano do discurso e surge como recurso para a criação de um nós**

---

<sup>28</sup> O Mito da destruição da Primeira Terra prenuncia a destruição da Segunda Terra, a atual, o que torna a busca da Terra Sem Mal não apenas uma promessa de encontro possível de um mundo perfeito, a começar pela ausência da morte, como também a alternativa única de o povo Guarani espaçar da segunda destruição. Após sintetizar a descrição do extermínio dos homens da Primeira Terra, Alfred Mettraux conclui da seguinte maneira, seguindo dados obtidos por Kurt Nimuendaju: “O cataclismo que já uma vez aniquilou o universo não é o último a ameaçar o mundo, cujo fim, aliás, está próximo. Quando este acontecimento se produzir, o criador enviará o morcego *Mbonirecoopy* que devorará o sol, soltando o tigre azul, animal semelhante a um cão. O tigre azul destruirá impiedosamente a raça humana. Em seguida virão o fogo e a água.” (METRAUX, 1979, p. 177).

**coletivo** [...]. Este nós se refere a uma identidade (igualdade) que, efetivamente, nunca se verifica, mas que é um recurso indispensável do nosso sistema de representação. (NOVAES, 1993, p. 24, grifos nossos).

E, ainda, a razão de ser da identidade se situa na gênese de sujeitos, mesmo descentrados, mas que exigem para si o espaço da diferença, pois,

**é nesse contexto amplo, de reconhecimento de semelhanças e diferenças, que se pode perceber a articulação entre poder e cultura**, entre vontade do resgate de autonomia e os caminhos para chegar até ela, que passam, necessariamente, pelas trilhas da cultura **que estes grupos (mulheres ou índios) resgatam sua autonomia e reafirmam sua diferença.** (*idem*, p. 27, grifos nossos).

### 3.2 O SUJEITO GUARANI E O *OUTRO*

Dentro da perspectiva da AD, o discurso é do *outro*, somos marcados pela presença da fala do *outro* que contamina nosso dizer, pois não somos autores de nossa enunciação: falamos o que já foi dito e reproduzido em vários discursos. Diante disso, é possível afirmar que as representações que o outro faz de nós e as representações que fazemos do estrangeiro atravessam, de modo constitutivo, o sentido de identidade subjetiva. (CORACINI, 2007).

Para compreender o sentido do que se fala, é preciso saber a qual FD pertence o enunciado, podendo ele ter mais de um sentido, se pertencer a mais de uma formação. A FD consiste na materialização da formação ideológica do sujeito, ou seja, a que grupo ou classe social pertence, em que campo social circula e de que forma está hegemonicamente inserido na sociedade. Como ressalta Fiorin, “não devemos esquecer de que assim como a ideologia dominante é a da classe dominante, o discurso dominante é o da classe dominante” (FIORIN, 2002, p. 32). Ele complementa:

As visões de mundo não se desvinculam da linguagem, porque a ideologia vista como algo imanente à realidade é indissociável da linguagem. As idéias e, por conseguinte, os discursos são expressão da vida real. **A realidade exprime-se pelos discursos.** (FIORIN, 2002, p.33, grifos nossos).

O sujeito é entendido como efeito discursivo, isto é, não é a causa nem origem do discurso. O sujeito se constitui no ato enunciativo e constitui, também, o outro. Para Authier-Revuz (1990), o discurso de um sempre estará marcado pela presença do discurso do outro, discurso preexistente que é apenas repetido e reafirmado pelo sujeito. É o discurso produto do interdiscurso.

Observemos a SD que segue, com o depoimento do rezador (*Xamói*<sup>29</sup>) Jerônimo Vogado, 87 anos, da aldeia *Tekoha Añetete*:

(SD-35) **Ser índio é ser sustentável.** É fazer da terra, da mata e do rio onde vivemos o lugar de onde vem nosso alimento. Hoje, quando sou chamado para atender um índio e rezar por ele, eu peço para ele uma saúde **sustentável**. Outro exemplo é o chá que eu peço para ele tomar. Muitos desses remédios estão aqui na aldeia. (JORNAL CULTIVANDO ÁGUA BOA, out. 2012, p. 27, grifos nossos).

A alteridade – a presença do “outro” em nosso discurso – é inconsciente, a ponto de o sujeito não conseguir perceber marcas que indiquem a presença deste outro no discurso que assume como seu. Fiorin enfatiza a importância da alteridade no discurso, assinalando:

A alteridade é uma dimensão constitutiva do sentido. Não há identidade discursiva sem a presença do outro. Poderíamos até constituir o seguinte mote: **fora da relação com o outro, não há sentido.** (FIORIN, 1994, p.36, grifos nossos).

Fiorin (2002) salienta que todos os discursos têm uma “função citativa” em relação a outros discursos. Para a AD, o sujeito tem apenas a ilusão de controle sobre seu enunciado, ao se pensar capaz de fazer escolhas, ter intenções e tomar decisões no momento da fala.

Destacamos, ainda, o depoimento do rezador Alfredo Tupã Nhembou Ychapy Centurião, 67 anos:

(SD-36) Eu gosto de morar na minha aldeia. A gente está começando tudo de novo. Estamos plantando, estamos colhendo, vamos ter nossas casas e estamos rezando também. O não índio começa a perceber que queremos que o nosso lugar seja como

---

<sup>29</sup>*Xamói*, para os *Ñandeva*, é o termo que se refere ao líder espiritual indígena (o rezador), a pessoa mais respeitada dentro da comunidade indígena Guarani, detentor dos conhecimentos tradicionais. Os Guarani são sujeitos de fé e de fala, sendo que a religião explica como o indígena se compreende e compreende a sua existência.

antigamente: **sustentável**. (JORNAL CULTIVANDO ÁGUA BOA, out. 2012, p. 27, grifos nossos).

A língua é o lugar onde o outro se estabelece mesmo sem que se possa sentir. Não há como produzir textos e sentidos sem a presença do outro. Nas SDs 35 e 36, a palavra *sustentável* exemplifica o funcionamento do interdiscurso.

O enunciado “ser índio é ser sustentável” constitui uma forma de normatização do sujeito indígena, como um modelo de cidadão, comprometido com as necessidades mundiais de preservação do meio ambiente como patrimônio de todos, de acordo com o discurso de Itaipu. Tais práticas discursivas instauram uma ordem universalizada que pode apagar a diversidade cultural ao dimensionar as especificidades culturais e étnicas do indígena aos limites de seu território.

As condições de produção do discurso (na fala dos *Xamóis*) no enunciado acima efetivam sentidos que tornam as afirmações naturais a partir do que se diz, do como se diz, na dada situação. O que se materializa, portanto, provoca a ilusão de que aquilo só poderia ser dito daquela maneira: para ser índio você deve ser sustentável, ou, ainda, todo índio é sustentável. Este *ser sustentável* marca a “função” que o sujeito indígena desempenha na natureza como elemento restaurador e a consequente importância da terra indígena como lugar de preservação ambiental, onde há um deslocamento que incide sobre o fato de a identidade do sujeito indígena ser representada como uma resignificação do índio mítico, do bom selvagem, do ignorante, uma decorrência do século XVIII segregando-o ao confinamento territorial. Porém, estas questões que aparentemente são intrínsecas só o são conforme valores e crenças de determinadas formações ideológicas e discursivas.

Evidente também é o discurso do desenvolvimento sustentável da FD de Itaipu, que supõe “um desenvolvimento capaz de suprir as necessidades da geração atual, sem comprometer a capacidade de atender as necessidades das futuras gerações”. É o desenvolvimento que não esgota os recursos para o futuro. Essa definição de desenvolvimento sustentável surgiu na Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, em 1987, criada pelas Nações Unidas para discutir e propor meios de harmonizar dois objetivos: o desenvolvimento econômico e a conservação ambiental. No caso de Itaipu, o desenvolvimento calcado na produção de energia que acelera o crescimento do país aliado à preservação ambiental.

O desenvolvimento sustentável, fórmula mágica com a qual o sistema mundial de convivência e de produção pretende resolver os problemas que ele mesmo criou, por mais oficial que seja, representa uma contradição, um equívoco e uma ilusão. É uma contradição, pois os dois termos se rejeitam mutuamente. Segundo Leonardo Boff,

a categoria **desenvolvimento** provém da área da economia dominante. Ela obedece à lógica férrea da maximalização dos benefícios com a minimalização dos custos e do tempo empregado. Em função deste propósito se agilizaram todas as **forças produtivas** para extrair da Terra literalmente tudo o que é **consumível**. Ela foi torturada pela tecno-ciência e submetida a um assalto sistemático de suas riquezas no solo, no subsolo, nos ares e nos mares. O resultado foi uma produção fantástica de bens materiais e serviços mas distribuídos sem justo equilíbrio. Essa falta de equilíbrio está destruindo a paz entre os povos e ameaçando a biosfera, submetida a estresse quase insuportável.

A categoria **sustentabilidade provém do âmbito da biologia e da ecologia**, cuja lógica é contrária àquela deste tipo de desenvolvimento. Por ela se sinaliza a tendência dos ecossistemas ao equilíbrio dinâmico e se enfatizam as interdependências de todos, garantindo a inclusão de cada ser, até dos mais fracos. Como se depreende, **unir esse conceito de sustentabilidade ao de desenvolvimento configura uma contradição nos próprios termos.** (BOFF, on-line, grifos nossos).<sup>30</sup>

A utopia do desenvolvimento sustentável foi o tema do debate que reuniu cientistas, escritores e até a presidente da República na 2ª Bienal Brasil do Livro e da Leitura, em Brasília. Em uma das mesas de discussão, o escritor moçambicano Mia Couto criticou a ideia de que a natureza pode ser “controlada, administrada”. Crítico da ideia de desenvolvimento sustentável, o escritor e também biólogo avalia que a ideia de desenvolver traz uma negação.

Estamos retirando o núcleo central, o ambiente. E essa negação é a negação da identidade cultural dos povos que foram expropriados. Povos cujos modos de vida poderiam inspirar uma relação do homem com a natureza, que seja baseada no respeito e não na compreensão de que a natureza pode ser vista como um recurso natural. **É preciso localizar as razões pelas quais o mundo enfrenta, hoje, uma crise ambiental profunda: Esse sistema não está mal porque não anda bem. Está mal porque produz miséria,**

---

<sup>30</sup> BOFF, Leonardo. Desenvolvimento (in)sustentável. Disponível em: <[http://www.hortaviva.com.br/midiateca/bg\\_polenizando/msg\\_ler.asp?ID\\_MSG=118](http://www.hortaviva.com.br/midiateca/bg_polenizando/msg_ler.asp?ID_MSG=118)>.

**desigualdade, causa ruptura em modos que vida que aí, sim, poderiam ser sustentáveis.** (COUTO, on-line, grifos nossos)<sup>31</sup>.

Na tentativa de investigar como os sentidos são recebidos como evidentes pelos indivíduos, Pêcheux (1997) aponta:

Se é verdade que **a ideologia "recruta" sujeitos** entre os indivíduos [...] e que **ela os recruta a todos, é preciso, então, compreender de que modo os "voluntários" são designados nesse recrutamento [...]**. (PÊCHEUX, 1997, p. 144, itálico do autor, grifos nossos).

Acreditamos que o autor se volte a esta questão pelo fato de a "operação" da ideologia mascarar o caráter material do sentido da linguagem, pois toda FD dissimula sua dependência do interdiscurso, definido como o "todo complexo com dominante das formações discursivas, [...] submetido à lei de desigualdade-contradição-subordinação que [...] caracteriza o complexo das formações ideológicas" (idem, p. 149), pela evidência do sentido. A FD, portanto, acoberta aquilo que vem de antes e de outro lugar.

Neste percurso, ainda com Pêcheux (1997), assinala-se que o imaginário do sujeito se identifica com a FD que o domina. A forma-sujeito seria, portanto, pautada no funcionamento espontâneo do sujeito, no não reconhecimento dessa dominação.

Dessa forma, de acordo com Zanella (2012),

se a 'realidade' se impõe ao sujeito por meio de um *desconhecimento* que é, na verdade, fundado num reconhecimento compartilhado entre os (outros) sujeitos e que nesse reconhecimento é que se acobertam as determinações que fazem com que o sujeito ocupe um dado lugar, é possível desvelar os 'esquecimentos' e as identificações do sujeito através do interdiscurso. **O pré-construído e o retorno do saber no pensamento não são sabidos pelo sujeito, isto é, são "esquecidos", e por isso provocam a ilusão de que este é livre e responsável por seu dizer** (ZANELLA, 2012, p. 36, aspas e itálico do autor, grifos nossos).

---

<sup>31</sup> COUTO, Mia. Há alternativas ao conceito de desenvolvimento sustentável?. Disponível em: <<http://www.inovacaotecnologica.com.br/noticias/noticia.php?artigo=alternativas-conceito-desenvolvimento-sustentavel>>.

Para os *Xamóis* Jerônimo e Alfredo, quando enunciam a palavra *sustentabilidade*, a partir de sua FD indígena Guarani, eles tomam para si o que Novaes (1993) chama de “jogo de espelhos”, sendo que:

**A representação de si está, obviamente, ligada à representação que se faz do outro** e, como pretendemos mostrar, dos vários *outros* que surgem em cena num determinado contexto. Há, na verdade, uma relação de interdependência entre a imagem que se faz de si que se faz destes vários outros. (NOVAES, 1993, p.21, itálico do autor, grifos nossos).

É nesse jogo de espelhos que a representação de si permite uma melhor compreensão da atuação de um grupo de pessoas (aqui, o grupo dos Avá-Guarani), em termos de seu comportamento. No contexto em que esta representação é evocada, variam os elementos a serem considerados, a própria dimensão desta representação e a atuação efetiva que dela se poderá depreender. O outro (no caso, Itaipu, o discurso sobre sustentabilidade) funciona como um espelho sobre o qual se busca uma imagem de si. O Guarani enuncia o que é permitido na ordem do discurso: reproduz o discurso da sustentabilidade.

A respeito de como os índios incorporam, se apropriam ou assimilam o discurso não índio, diz Orlandi: “Esse modo de incorporação do discurso do outro, assumindo a forma de **reprodução exata** (o simulacro, a colagem), atinge um tal grau de semelhança que acaba por se revelar como um índice da diferença.” (ORLANDI, 1984, p.6, grifos nossos).

Este simulacro, a imitação do branco ou do modelo dominador (Itaipu), no caso dos índios Avá-Guarani parece ser um passo importante para todo o conjunto desse grupo dentro de uma sociedade específica (não índia), que busca, contraditoriamente, afirmar-se na sua diferença.

Estas imagens, que se formam a partir do modo como uma sociedade se vê refletida pelos olhos do outro, não são, tampouco, imagens estáticas, imunes às mudanças. São exatamente estas imagens refletidas a partir do outro que permitem alterações, tanto na autoimagem, como na conduta dos sujeitos. De acordo com Novaes:

Tomar o espelho como metáfora que permite a compreensão da auto-imagem de uma sociedade é procurar enveredar pelos processos de *reflexão* e *especulação* que ela elabora sobre si, a que

o próprio termo espelho induz. O *jogo de espelhos* é, assim, uma metáfora que me parece bastante adequada para ilustrar, tanto o processo de formação, como as **transformações da auto-imagem de uma sociedade em contato com grupos sociais diferentes de si própria**. (NOVAES, 1993, p. 108, itálicos do autor, grifos nossos).

O que queremos dizer é que a apropriação formal de aspectos formais do discurso (sustentável, sustentabilidade) pelos indígenas surge da necessidade de constituição de sujeitos políticos que se articulam para reivindicar a si um espaço de visibilidade e atuação social e para romperem a sujeição a que historicamente foram submetidos.

Cada povo indígena tem seus valores próprios e sua forma de viver a relação comunitária e a comunhão com o ambiente, o que podemos chamar de sustentabilidade. Para o povo Guarani, por exemplo, existe uma cultura baseada na reciprocidade. Ela consagra o trabalho coletivo, o *jopoi* (economia de apoio mútuo), o processo de decisões mediante o consenso, uma educação baseada no aprendizado recíproco, e assim por diante. Segundo Melià (2012), “O bem viver é um modo de vida que os Guaranis chamam de *teko*, isso é, um modo de ser e estar. *Teko porã* é a boa maneira de ser e de viver.” (MELIÀ, 2012, p. 116).

O bem viver sustentável do Guarani tem como fundamento a construção de formas de convivência comunitária entre as pessoas e deconvivência harmônica com a Terra; assenta-se em relações de cooperação entre as pessoas, produzindo de forma coletiva o que é necessário para uma vida simples e digna, evitando a concorrência e a concentração de bens e poder. Tudo e todos são perpassados pela dimensão espiritual, que os liga com a(s) divindade(s), fazendo com que a dimensão de culto, danças e festas seja constitutiva dessa etnia.

### **3.3 A TERRA: LUTA E MOBILIDADE SOCIAL**

Quando se pensa a respeito da sustentabilidade das comunidades indígenas, deve-se ter em mente, em primeiro lugar, que ela só pode ser efetivada por meio do acesso à terra. Em qualquer sociedade indígena, este elemento é primordial para a manutenção de seus valores culturais. Historicamente, percebemos que tal necessidade foi desconsiderada durante o processo de colonização do continente

americano, sendo que a maioria dos povos indígenas foi desapropriada de seus territórios tradicionais.

Em relação aos Guarani do Oeste do Paraná, Albernaz (2007) destaca que **“toda a história recente dos Ava-Guarani na região do oeste paranaense contada por eles mesmos – incluindo aí os três movimentos de saída de *Jacutinga* – é de expulsões e de deslocamentos forçados por demandas da sociedade ocidental.”** (ALBERNAZ, 2007, p. 164, grifos nossos).

Albernaz (2007) destaca que

existiram dois momentos específicos de diáspora dos que viviam na área indígena de *Jacutinga*, antes da transferência oficial realizada pela Usina Hidrelétrica de Itaipu Binacional, segundo os relatos dos Ava-Guarani. O primeiro se deu pela **pressão** feita pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), por volta de 1975, **que destinou a área que era habitada pelos Ava-Guarani à criação de pequenos lotes para alojar os agricultores que haviam sido retirados do local onde foi fundado o Parque Nacional do Iguaçu em 1939.** O segundo aconteceu quando começaram a circular as notícias de que **o local onde habitavam seria alagado.** Mediante estas duas formas de pressão, **vários Avá-Guarani abandonaram *Jacutinga*.** (ALBERNAZ, 2007, p. 149, grifos nossos).

Pela coleção de ações negativas dos brancos em relação aos indígenas, por meio de pressões do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e da IB para que os indígenas deixassem a área onde habitavam, o destino dos indígenas que saíram de *Jacutinga* era trabalhar para os colonos<sup>32</sup> da região ou buscar parentes que habitavam em áreas indígenas do Paraguai e da Argentina.

Ainda conforme Albernaz (2007):

Houve ainda, antes da transferência oficial dos Ava-Guarani que habitavam em *Jacutinga* para Oco'y realizada em 1982, a iniciativa por parte do órgão indigenista oficial de transferir algumas famílias indígenas para áreas onde habitavam os Mbyá, outro subgrupo Guarani, ou mesmo para áreas onde habitavam os Kaingang, grupo indígena de outra etnia e reconhecidos inimigos históricos dos Guarani. **A grande maioria das famílias que foram transferidas para estas outras áreas indígenas retornou para a região oeste do Paraná – alguns ainda para *Jacutinga*, outros para a já criada terra indígena de Oco'y -, pois não se adaptaram à situação de**

---

<sup>32</sup>Nome para pequenos ou médios agricultores que, na sua maioria, são descendentes ou mesmo imigrantes europeus, responsáveis pela maior parte do contingente populacional da região, principalmente o relacionado ao campo.

**subserviência aos grupos que já habitavam aquelas áreas indígenas.** (ALBERNAZ, 2007, p. 150, grifos nossos).

Desta forma, os deslocamentos forçados, motivados por pressões e demandas da sociedade brasileira, foram, em grande parte, os responsáveis pela superlotação da aldeia *Tekoha Ocoy*, no município de São Miguel do Iguçu. A área tem 231 hectares de terra, dos quais apenas cerca de 80 hectares são agricultáveis. O restante da área é composto pela mata ciliar das margens do lago da Usina Hidrelétrica Itaipu Binacional, considerada Área de Preservação Permanente (APP) e, por isso, área não agricultável, pois é protegida contra o desmatamento para evitar o assoreamento do lago.

A situação é grave porque o tamanho da área de *Ocoy* disponibilizada para a agricultura impede que as pessoas que vivem ali (aproximadamente 700 indivíduos) se sustentem e se organizem de acordo com suas formas tradicionais<sup>33</sup>. Portanto, devido ao pequeno tamanho da área, os Avá-Guarani se deparam com a impossibilidade de plantar em uma quantidade de terra suficiente para a produção agrícola, como também de terem um terreno com mata grande o suficiente para abrigar uma flora e fauna que propicie animais, remédios, madeira (para o fogo e para as construções tradicionais) e alimentos.

Esse processo de superlotação do *Ocoy* e a conseqüente falta de condições de exercer o *teko porã* força alguns grupos a buscar a visibilidade da luta pela terra e pela garantia de uma nova área condizente às suas necessidades, direito esse assegurado pela Constituição Federal de 1988, no artigo 231, no qual se tem:

**São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. § 1.º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. § 2.º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto**

---

<sup>33</sup>Os Guarani afirmam que a necessidade dos remédios naturais, da madeira, dos alimentos e dos animais caçados e colhidos na mata, além da presença deste ecossistema, é fundamental para sua cosmologia e sistema de crenças mais geral, que se baseia na presença dos donos dos bichos e em uma ética de interação não abusiva com a natureza.

exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes. (BRASIL, 1988, grifos nossos).

A relação do Guarani com a terra é expressa na própria denominação que estes dão às suas aldeias, chamadas *Tekoha*. *Teko* significa costume, viver, o modo de ser do povo Guarani; em *Tekoha*, o sufixo “ha” indica o lugar onde se executa ação; sendo assim, a figuração linguística do termo supõe que a importância dentro da cultura é o lugar ou o espaço no qual o Guarani pode viver seus costumes. Isso quer dizer que, sem terra, o Guarani não pode viver sua cultura; sem lugar onde possa viver suas tradições, elas não podem acontecer. Como destaca Melià (1989),

**Para el Guaraní el tekoha es ‘el lugar donde somos’. Es el lugar donde se dan las condiciones para vivir humanamente.** Por esto un tekoha nunca puede ser una propiedad privada. [...] El tekoha, pues, como interrelación de espacios habitables. (MELIÀ, 1989, p.54, grifos nossos).

O *Tekoha* congrega um conceito cultural sincrético muito mais abrangente que a simples posse de uma área de terra, significando o lugar, o meio e o modo de ser Guarani. O conceito de terra para o indígena Guarani é intimamente relacionado à ideia de “terra sem males”. Esta concepção aponta a terra como um lugar no qual se vive um bom viver. Nesse sentido, Melià (1989) chama a atenção para o fato de que, para estes indígenas, viver não é sinônimo de produzir. Assim, a terra não é um espaço de produção econômica, mas é o lugar onde se vive o *teko*. Como nas palavras dos velhos Guarani, “sem *tekoha* (lugar para viver – terra) não há *teko* (jeito de ser)”, ou seja, a materialidade da terra é a possibilidade de constituir-se enquanto ser cultural.

Ainda em relação ao sentido de terra para os Guarani, Mura (2006) destaca que:

A *Yvy*<sup>34</sup> deve ser entendida como a parte do Cosmo criada por Ñane Ramõi (Nosso Avô) e destinada por seu filho, Ñanderu (Nosso Pai), aos cuidados dos índios. **Ñanderu criou também os próprios Ava Guarani (Homem Guarani), que emergiram das primeiras**

---

<sup>34</sup> Para os Guarani, *yvy* é, contemporaneamente, terra (matéria inorgânica), mundo e solo. Adistinção entre uma ou outra característica se faz através da contextualização linguística da palavra *yvy* ou, no caso do solo, através da adjetivação que permite diferenciá-los; por exemplo, *yvy morotĩ* (terra branca), *yvy pyĩã* (terra vermelha), *yvy hũ* (terra preta) e *yvy sayju* (terra amarela), cada um com propriedades específicas para a agricultura, atividade esta que permite e dá sentido a essa classificação.

**sementes por ele plantadas nessa terra, ato este que instituiu a relação entre os índios e o solo**, como relação tônica que serve como base para a construção do sentimento de autoctonia. **Dessa forma, a terra assume sentido especial para os índios e, diferentemente de uma concepção ocidental, esta não pode ser considerada como parcela ou como propriedade, cuja posse estaria nas mãos de um indivíduo ou conjuntos destes. Ao contrário, os Guarani indicam com insistência que são eles que pertencem à terra, sendo a sua própria ação fator central para a conservação desta.** Assim sendo, as atividades xamânicas e ritualísticas sintetizam, de algum modo, as condições que cada comunidade vive e as próprias dificuldades para manter tal equilíbrio cósmico. (MURA, 2006, p. 104 – 105, grifos nossos).

Desta forma, a terra para o indígena Guarani assume um significado diferente da concepção atribuída pelo não índio: ela não é um local para a produção econômica de excedentes. O “assentamento” em terra indígena não é uma propriedade de posse de um conjunto de indivíduos, mas, segundo registrado na tradição cosmológica desta etnia, o *tekoha* significa uma unidade política, religiosa e territorial para a subsistência das famílias e para o fortalecimento cultural.

### **3.3.1 E O SENTIDO SE FEZ NO SILÊNCIO**

A significação não se desenvolve em uma linha reta, mensurável, calculável, segmentável. Os sentidos são dispersos, eles se desenvolvem em todas as direções e se fazem por diferentes matérias, dentre as quais se encontra o silêncio. De acordo com Orlandi (2007), o silêncio não é interpretável, mas compreensível. Por isso, compreender o silêncio é explicitar o modo pelo qual ele significa; não se trata de atribuir-lhe um sentido metafórico em sua relação com o dizer, mas de conhecer os processos de significação que ele põe em jogo. Assim,

O silêncio ocupa um espaço na teoria francesa de análise do discurso, tendo em vista que essa teoria não trata a linguagem como sentido já-lá (determinado mesmo antes que o sujeito se enuncie, como o faz o estruturalismo e não o ignora como o faz o formalismo chomskiano), mas no *processo* de enunciação desse sujeito. (SOARES, 2006, p. 74, itálico do autor).

Como o sentido é sempre produzido de um lugar, a partir de uma posição de sujeito, ao dizer algo, se estará, necessariamente, não dizendo “outras” coisas. Isto

produz um recorte necessário no sentido. Dizer e silenciar andam juntos. Quando se trata do não-dito, do implícito do discurso, coloca-se em questão a sua incompletude, lembrando que todo discurso é uma relação com a falta, o equívoco, já que toda linguagem é incompleta: “[...] há uma dimensão do silêncio que remete ao caráter de incompletude da linguagem: todo dizer é uma relação fundamental com o não dizer.” (ORLANDI, 2007, p. 12). Assim sendo, entende-se que nem os sujeitos, nem os discursos e nem os sentidos estão prontos e acabados. Eles estão sempre se (re)construindo no movimento constante do simbólico e da história. Por esse motivo, o leitor precisa mergulhar na tessitura textual para interpretá-la e compreendê-la à luz dos seus conhecimentos e vivências, partindo do princípio de que cada sujeito, ao produzir um discurso, relaciona-o sempre com o interdiscurso ou memória discursiva, assim conceituada por Pêcheux:

**A memória discursiva seria aquilo que, em face de um texto que surge como acontecimento a ser lido, vem restabelecer os ‘implícitos’ (quer dizer, mais tecnicamente, os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos-transversos, etc.) de que sua leitura necessita: a condição do legível em relação ao próprio legível. (PÊCHEUX, 1997, p. 52, grifos nossos).**

Nessa perspectiva, os sentidos são condicionados, dada a forma com que os discursos se inscrevem na língua e na história. A incompletude do discurso conduz o sujeito a mergulhar na exterioridade, na história para inscrevê-la na continuidade internado discurso; ao fazê-lo, traz para seu discurso o falado antes, em outro espaço/tempo. Isso constitui o que Pêcheux (1997) chama de interdiscurso, o qual fornece materiais para uma FD. Nessa discussão, o autor traz a ideia de paráfrase, acrescido da noção de pré-construído, este entendido como objeto ideológico, como representação. Orlandi (2005, p. 33), em consonância com Pêcheux, conceitua interdiscurso como “[...] todo conjunto de formulações já feitas e já esquecidas que determinam o que dizemos”. É o dizível, histórica e linguisticamente definido; o enunciável, o já-dito, exterior à língua e ao sujeito, mas que está no domínio da memória discursiva. Assim, de acordo com Orlandi, há uma nova prática de leitura em AD, a discursiva, que

**[...] consiste em considerar o que é dito em um discurso e o que é dito em outro, o que é dito de um modo e o que é dito de outro modo, procurando escutar o não-dito naquilo que é dito, como**

uma presença de uma ausência necessária [...] porque [...] só uma parte do dizível é acessível ao sujeito, pois mesmo o que ele não diz (e que muitas vezes ele desconhece) significa em suas palavras. (ORLANDI, 2005, p.34, grifos nossos).

O não-dito, neste sentido, faz parte do discurso. E, como já comentado anteriormente, tendo em vista a impossibilidade de o discurso abranger uma enunciação completa, entende-se que o não-dito é fundador do discurso. O não-dito diz respeito às diversas facetas da linguagem; perpassa e ultrapassa todo o dito; “[...] é subsidiário ao dito. De alguma forma, o complementa, acrescenta-se” (ORLANDI, 2005, p. 82). Desse modo, o não-dizível constitui o espaço do múltiplo, a condição do “vir-a-ser” do discurso.

Observemos as SDs a seguir:

(SD-37) A missão institucional da Itaipu é ‘gerar energia elétrica de qualidade, com responsabilidade social e ambiental, impulsionando o desenvolvimento econômico, turístico e tecnológico sustentável no Brasil e no Paraguai’. (JORNAL CULTIVANDO ÁGUA BOA, nov. 2010, p. 3).

(SD-38) A mudança na missão institucional da Itaipu Binacional, promovida em 2003 e que incorporou a **responsabilidade socioambiental e o desenvolvimento sustentável** aos objetivos estratégicos da empresa, passou a exigir da organização uma nova postura, aberta ao diálogo e à **parceria com os inúmeros atores presentes nos 29 municípios compreendidos pela Bacia do Paraná 3** (conjunto de microbacias conectadas com o lago da hidrelétrica). [...] Essa mudança de paradigma se passa em um período de inquietação, com a divulgação crescente de evidências de que a atividade humana tem sido responsável pelo agravamento das mudanças climáticas em escala planetária. (*idem*, grifos nossos).

(SD-39) A crise ambiental global tem impactos diretos sobre as populações humanas, com consequências para a produção de alimentos, abastecimento de água e geração de energia. [...] O reservatório é utilizado para múltiplas finalidades além da geração energética: lazer, turismo, pesca e abastecimento público. Portanto, **à responsabilidade da Itaipu de zelar pela qualidade dessa água deve somar-se o cuidado daqueles que vivem em todas as microbacias do entorno**. Assim, para ser eficiente, um programa socioambiental que tenha como objetivo alcançar o estado de **sustentabilidade** da região em que está instalada uma hidrelétrica precisa trabalhar com a problemática socioambiental desde as nascentes dos rios, promovendo uma ampla revisão de valores e dos modos de ser e sentir, viver, produzir e consumir, em todo o seu entorno. Ou seja, trata-se de estimular uma verdadeira revolução cultural, substituindo os velhos hábitos decorrentes da ilusão de que

os recursos naturais são inesgotáveis por **práticas sustentáveis**. (*idem*, p. 4, grifos nossos).

**(SD-40) A humanidade encontra-se diante de uma das mais graves crises da história, que está intimamente ligada ao modo de vida insustentável adotado pela civilização contemporânea. Esse modo de vida, calcado na produção e no consumo sem limites** (pois vê o planeta como provedor de recursos naturais infindáveis), vem provocando impactos em todos os pontos do globo, com consequências para os seres que compõem a comunidade de vida da Terra. Desequilíbrios que vêm sendo provocados pelo homem [...] Ao aquecimento global, somam-se outros desastres[...] A injustiça, a pobreza, a ignorância e os **conflitos violentos são também causas de grandes desequilíbrios e agravam os problemas sociais** e ambientais. [...] **O Cultivando Água Boa é a estratégia que a Itaipu adotou para dar uma contribuição local ao enfrentamento das mudanças climáticas e demais desequilíbrios ambientais que vêm sendo provocados pelo homem.** (*idem*, p.5-6, grifos nossos).

Nas SDs 37, 38, 39 e 40, acima apresentadas, podemos perceber a política do silêncio, que apaga sentidos possíveis (mas indesejáveis) enquanto mobiliza alguns sentidos (desejáveis) numa determinada posição discursiva. Trabalhamos, portanto, numa relação conjunta entre o dizer e o que está silenciado.

A construção de Itaipu significou mudanças notáveis no panorama regional do Oeste paranaense. Não pretendemos reconstruir a história desta região, pois alguns autores enfrentaram recentemente a questão do impacto da construção da IB com o olhar crítico do historiador, evidenciando alguns aspectos das modalidades de implantação da usina, os quais queremos ressaltar.

Quando Itaipu intitula sua missão institucional: “gerar energia elétrica de qualidade, com responsabilidade social e ambiental, impulsionando o desenvolvimento econômico, turístico e tecnológico sustentável”, seu dizer efetiva alguns sentidos, que são calcados numa formação ideológica determinada que alude ao crescimento e à modernização, permitindo a expansão econômica e o progresso do bem-estar da sociedade humana, com a produção de energia e, ainda, de forma “responsável” e “sustentável”.

Ao mesmo tempo, apaga outros sentidos possíveis frente às faces obscuras que acompanham as grandes obras de engenharia das usinas hidrelétricas, tais como: os impactos ambientais (a implantação de hidrelétricas interfere de forma irreversível no micro clima local, provocando alterações na temperatura, na umidade

relativa do ar, na evaporação, afetando, por sua vez, o ciclo pluvial, a fauna e a flora); o aumento súbito da população que incorpora trabalhadores vindos de fora; o represamento de águas que pode provocar diversas enfermidades endêmicas e assolar as comunidades vizinhas às usinas; as populações que habitam as regiões onde a usina será implantada, em geral, são famílias de agricultores, pescadores ou tribos indígenas, que perdem áreas utilizadas para caça e pesca (no caso da população indígena, essas comunidades dificilmente possuem os documentos referentes à posse de terras e, em sua maioria, eles são reassentados em novas áreas, passam por um longo processo de adaptações culturais e sociais e podem perder sua identidade, pois possuem uma ligação espiritual estreita com a terra natal).

Assim, todo discurso repousa sobre o já-dito, que nem sempre se constitui em algo pronunciado, expresso previamente, mas um discurso outro que pode nunca ter sido manifestado, um silêncio que se encontra abaixo do enunciado, e que o discurso expresso tudo faz para manter calado.

Orlandi (2007) distingue entre a existência do “silêncio fundador”, que existe a cada escolha sobre o que falar – significando o espaço do não-dito – e a “política do silêncio”. É o silêncio fundador que sustenta a tese de que a linguagem é política. No caso de Itaipu, trazido acima, é preciso não dizer que a construção de barragens traz problemas para poder afirmar, segundo sua FD, que as usinas hidrelétricas (Itaipu) são algo somente positivo, trazem “progresso” e “desenvolvimento”.

A outra forma tem a ver com a “política do silêncio”, do “fazer silenciar”, que é dividida em: a) o silêncio constitutivo (para dizer, é preciso não-dizer, pois “uma palavra apaga necessariamente as ‘outras’ palavras” (ORLANDI, 2007, p. 24); b) o silêncio local, promovido pela censura. É este segundo que nos interessa, pois ele representa as interdições, o efetivo silenciamento de vozes no discurso. Orlandi esclarece esta forma de silêncio:

**Em face dessa sua dimensão política, o silêncio pode ser considerado tanto como parte da retórica da dominação (a da opressão) como de sua contrapartida, a retórica do oprimido (a da resistência).** E tem todo um campo fértil para ser observado: na relação entre índios e brancos, na fala sobre a reforma agrária, nos discursos sobre a mulher, só para citar alguns terrenos já explorados por mim (ORLANDI, 2007, p.31, grifos nossos).

Este sujeito (Guarani) silenciado, passivo, tem seu discurso rebaixado pelo discurso do outro (Itaipu): alguém se apresenta e fala em seu lugar, diz o que o sujeito deveria falar, poderia falar ou talvez não quisesse falar; enfim, este outro fala o que lhe convém falar. Aqui, o silêncio não é a ausência de palavras, mas a escolha de palavras que produzam o sentido que se quer, apagando outros possíveis sentidos, interditando um dizer. Como afirma Orlandi (2007), “proíbem-se certas palavras para se proibirem certos sentidos” (p. 78). A autora reforça que a imposição do silêncio não é o mesmo que calar o sujeito. Segundo ela, “às relações de poder interessa menos calar o interlocutor do que obrigá-lo a dizer o que se quer ouvir. A isso chamamos a injunção ao dizer” (ORLANDI, 1996, p. 263-264). Esta injunção, porém, não é consciente: o sujeito fala, mas dado o seu assujeitamento, fala segundo a FD dominante, logo, reproduz e fortalece os sentidos do discurso dominante como os sentidos literais.

Há sentidos proibidos que *rondam* as FDs e que, portanto, devem ser censurados. Um exemplo desse tipo de silenciamento é a censura da *voz do Xamói* Jerônimo Vogado, em depoimento dado para a gravação do DVD *Tradição Guarani - Sustentabilidade nas Comunidades Indígenas: (SD-41)* “**Itaipu fez coisas boas para nós** aqui [...] Itaipu fez e eu estou contente. E nós trabalhamos todos juntos, como se fosse um só. **Estou muito feliz.**” (DVD *TRADIÇÃO GUARANI*, ITAIPU BINACIONAL, 2009, grifos nossos).

As condições de produção deste dizer (a produção do DVD dentro do programa Sustentabilidade nas Comunidades Indígenas, coordenado pela Itaipu) silencia a posição do Guarani enquanto sujeito em meio a todo o processo de luta pelo *Tekoha*, de luta pela terra, pelo espaço onde possam viver como Guarani. Há um deslizamento entre fazer coisas boas pra nós e/ou estou muito feliz do “agora” (2009) para o embate entre os Avá-Guarani frente ao empreendimento (represa) na região afetada pelas águas de Itaipu.

Portanto, se uma FD é definida como aquilo que pode e deve ser dito numa determinada conjuntura, podemos dizer então que a censura é aquilo que *não* pode e *não* deve ser dito, embora seja “historicamente dizível” (ORLANDI, 2007, p. 109), numa dada conjuntura: “não é porque o sujeito não tem informações ou porque ele não sabe das coisas que ele não diz. **O silêncio da censura não significa ausência de informação, mas interdição**” (ibidem, p. 110), pois, com certeza, seu

Jerônimo Vogado vivenciou todo o processo de desapropriação ocasionado por Itaipu, mas, nesse momento, não é necessário dizer.

É assim, produzindo efeitos metafóricos, que se afetam a história e a sociedade. De maneira geral, a censura retoma o fato de que

falar é esquecer. Esquecer para que surjam novos sentidos, mas também esquecer **apagando**<sup>35</sup> os novos sentidos que já foram possíveis, mas foram estancados em um processo histórico-político silenciador. São sentidos que são evitados, designificados. (ORLANDI, 1999, p. 61-62, grifo nosso).

No caso da divulgação das ações promovidas por Itaipu no Brasil em relação aos indígenas, é imposta uma ordem, a censura, de modo que ninguém pode dizer nada além daquilo que é permitido pela empresa. Dessa forma, “sentidos possíveis, historicamente viáveis foram politicamente interditados”. Orlandi registra ainda que

**[...] toda uma região de sentidos, uma FD, é apagada, silenciada, interdita.** Não há um esquecimento produzido por eles, mas sobre eles. Fica-se sem memória. **E isto impede que certos sentidos hoje possam fazer outros sentidos.** Como a memória é ela mesma, condição do dizível, esses sentidos não podem ser lidos. (ORLANDI, 1999, p. 65, 66, grifos nossos).

É como se apagassem (camuflados os deslizamentos) da memória do povo Guarani os horrores da diáspora a que foram submetidos devido à construção da Hidrelétrica de Itaipu. Contudo, o que foi censurado não desaparece de todo, pois ficam seus vestígios, suas pistas, suas faltas no silêncio.

O silêncio do *Xamói* Jerônimo reverbera a história da tomada das terras tradicionais dos Avá-Guarani pelas águas de Itaipu, o que provocou nessa população transformações no seu sistema social. Com a construção da hidrelétrica, os indígenas tiveram que se deslocar para uma reserva (Ocoy) delimitada e estabelecida por Itaipu em São Miguel do Iguaçu. De acordo com Deprá (2006), “o reassentamento dos Avá-Guarani na reserva não foi um processo simples, pois

---

<sup>35</sup> Segundo Orlandi (1999, p. 78), o “apagamento” não tem um sentido negativo, pois: 1. ele é a própria possibilidade de transmutação do sujeito em suas múltiplas formas e funções; e 2. ao colocar-se socialmente, o sujeito-autor se percebe subjetivamente. O apagamento é constitutivo do sujeito. É um modo de existência do sujeito; um procedimento pelo qual ele se constitui. Em resumo: o apagamento faz parte das condições de produção do sujeito.

envolveu grandes impasses e a omissão por parte das políticas da Itaipu e da FUNAI” (p.42).

Vejamos alguns depoimentos dos Avá-Guarani trazidos por Deprá (2006), frente ao embate com Itaipu:

**Em 1979 começou a nossa luta** começamos a lutar, a lutar até conseguir o nosso direito. A nossa luta foi muito difícil. Fizeram propostas de terras para nós.

A primeira proposta foi de 10 alqueires, a segunda foi de 60 alqueires, a terceira foi de 80 alqueires. Nós não aceitamos nenhuma. A quarta e última proposta foi de 251 hectares. Mas nós também não aceitamos essa proposta.

A Itaipu entregou para nós a escritura de 251 hectares, mas o mapa feito em 31 de julho de 1982 estava marcado só 231 hectares. Este mapa nós descobrimos faz dois meses.

**Nós não estamos de acordo com os 251 hectares, mas naquele tempo a Itaipu começou a nos apertar, dava medo a nós, deu prazo de três dias para sair.** Nós não queríamos deixar a nossa terra de 1500 hectares por uma terra de 251.

**Aí Itaipu começou a encher a água da represa e não teve mais jeito, nós tivemos que sair [...].** (Abaixo assinado dos Nandeva ao Banco Mundial, 12 de setembro de 1986, in: DEPRÁ, 2006, p.44, grifos nossos).

Observa-se que inúmeros são os inconvenientes apontados pelos Avá-Guarani, pois, além de ser considerada pequena, a área é inadequada devido à sua localização, aglutinada entre o lago e os colonos não indígenas ali residentes. Conforme relato acima trazido, a aceitação do grupo pela terra oferecida por Itaipu está pautada, por um lado, pelas pressões por parte da empresa Itaipu, apoiadas pelo Estado e, por outro, pela falta de alternativa desse grupo indígena.

Deprá (2006) traz também em seu trabalho a reportagem do Jornal *O Porantim*, afirmando que

**Uma das maiores hidrelétricas do mundo, a Itaipu – construída pelo Brasil e pelo Paraguai no início da década de oitenta – parece ter criado um fim do mundo paraas38 comunidades Guarani “inundadas”do lado paraguaio e para a comunidade Guarani do Ocoí, no lado brasileiro...** Alguns relutaram até o último momento em deixar sua terra, que seria tragada pelas águas da represa.

**E sabem o que a Itaipu fez com os mais de 30 tekoha Guarani que viviam? Prontificou-se a colocar os índios em caminhões e a levá-los para as duas áreas de mil hectares cada, distantes do lago e das sagradas terras inundadas.**

Muitos Guarani ficaram perambulando pela região até hoje... Outros

saíram das terras nas quais foram confinados, mudando para outras comunidades e sendo perseguidos por fazendeiros. Até hoje perdura essa situação.

Em 1996, os índios formaram uma organização para voltar à beira do rio Paraná. A comissão, chamada “Paraná Rembe’ýpe”, apresentou à Itaipu sua reivindicação de 115 mil hectares à beira do lago da hidrelétrica, próximo às suas terras originárias. Eles sabem que são donos da região...

A empresa respondeu dizendo que já tinha feito a sua parte, indenizando os índios conforme a lei. E que a instituição não tem nenhuma obrigação de compra de terra para os índios. ‘Não corresponde à Itaipu conceder o solicitado’, respondeu o diretor de direitos jurídico-administrativos, Dr. Roque Pedro Miranda.

**O Guarani jamais se conformou com essa deportação e exílio. Seus diversos movimentos e ações junto às autoridades mostram claramente não apenas seu inconformismo com essa situação, mas a determinação de retornarem para sua região de origem, nas margens do rio Paraná.** (O PORANTIM, set. 2005, in: DEPRÁ, 2006, p. 36, grifos nossos).

Nesse contexto, a Itaipu constitui-se como um problema para as populações indígenas da etnia guarani na região da tríplice fronteira. De acordo com Ribeiro (2002),

**Submetidos desde longas datas a várias formas de violência por parte dos brancos, muitos Nãndeva e Mby’a, temerosos do que pudesse lhes acontecer, preferem partir em direção a outros espaços.** Caminham prioritariamente no interior de seu território tradicional, buscando aldeias guaranis no Paraguai, Argentina, Rio das Cobras, dentre outras, **certos de que podem retornar quando bem lhes aprouver.**(RIBEIRO, 2002, p. 198, grifos nossos).

Cabe ainda salientar que muitas outras informações sobre as reais transformações/consequências com a formação do reservatório do lago de Itaipu foram ocultados, não só referente aos Avá-Guarani, mas também a toda a população que ali habitava. Sobre essa questão, Fochezatto (2002) nos revela:

**Foi um processo injusto e excludente,** pois favoreceu aqueles que já tinham recursos e prejudicou os pequenos proprietários que precisavam dessa ajuda. Ao mesmo tempo a política energética, desencadeada pelo governo militar na década de 70, visava aproveitar o grande potencial energético dos rios brasileiros para o desenvolvimento do país. Principalmente para favorecer as indústrias da região sudeste. Entretanto, **nessa corrida desenvolvimentista, esqueceu-se o lado humano que fora involuntariamente envolvido.** (FOCHEZATTO, 2003, p.8, grifos nossos).

Neste trabalho, portanto,

**o silêncio é garantia do movimento de sentidos.** Sempre se diz a partir do silêncio. O silêncio não é pois, em nossa perspectiva, o “tudo” da linguagem. Nem o ideal do lugar “outro”, como não é tampouco o abismo dos sentidos. Ele é, assim, a possibilidade para o sujeito de trabalhar sua contradição constitutiva, a que o situa na relação do “um” com o “múltiplo”, a que aceita a reduplicação e **o deslocamento que nos deixam ver que todo discurso sempre se remete a outro discurso que lhe dá realidade significativa.** (ORLANDI, 2007, p. 23, grifos nossos).

É o que verificamos a partir do discurso de Itaipu sobre sustentabilidade nas comunidades indígenas (e para além delas): a empresa trabalha um conjunto de textos e imagens que não dizem certos sentidos para, assim, manter uma “coerência”, conforme sua FD. No entanto, aquilo que não é dito ou que não se deixa dizer, que é censurado, está presentificado nas margens, entre os espaços, e enfim encontra seu *lugar*, ou seja, o “x” que é dito para que “y” não seja “significa por outros processos” (LAGAZZI, 1988). O sujeito Guarani que não emerge no discurso de Itaipu, encontra *voz* noutras *regiões* (FDs) que igualmente constituem o movimento da história e dos sentidos. Dessa forma,

**há sempre um discurso hegemônico que quer (as)segurar os (seus) sentidos e que lança mão de sua força impositiva para fazê-lo.** Nessa direção, não se trata mais de haver sentidos verdadeiros e sentidos falsos, mas sentidos impostos e sentidos recusados nas posições discursivas assumidas. (ZANELLA, 2012, p. 44, grifos nossos).

O silêncio enfatiza Orlandi (2007), não é ausência de palavras. Impor o silêncio não é calar o interlocutor, mas impedi-lo de sustentar outro discurso. Em condições dadas, fala-se para não dizer (ou não permitir que se digam) coisas que podem causar rupturas significativas na relação dos sentidos que se quer transmitir. Na política do silêncio, se diz X para não (deixar) dizer Y, este sendo o sentido a descartar do dito. O não-dito é necessariamente excluído. Por aí se apagam os sentidos que se querem evitar, sentidos que poderiam instalar o trabalho significativo de outra FD, uma outra região de sentidos. O silêncio trabalha, assim, os limites das FDs, do dizer. A política do silêncio se define pelo fato de que, ao dizer algo, apaga-

se necessariamente outros sentidos possíveis, mas indesejáveis, em uma situação discursiva dada.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como acredita Pêcheux (1997), não existe uma data, um lugar específico que marca o nascimento de um discurso, não há um momento inaugural: “um discurso deve ser remetido às relações de sentido nas quais é produzido, assim, tal discurso remete a tal outro, esse, por sua vez, não tem origem, início” (PÊCHEUX, 1997, p. 77). O que há são remissões de dizeres que instauram novas discursividades. Elas são o que, na verdade, possibilita que um discurso se funde, partindo de um interdiscurso já estabelecido, e se projete para se legitimar numa dada conjuntura sócio-histórica.

Acreditamos que há sempre uma relação entre os discursos que acontecem e os ditos que já significam ou significaram em outro lugar, em outra conjuntura. Podemos dizer que são esses *ditos* que garantem a permanência de certos sentidos na sociedade, pois são esses ditos estabelecidos que continuam a produzir sentidos, os quais sustentam um imaginário, causando, assim, um efeito de “verdade”, de evidência dos fatos, dos sujeitos e dos acontecimentos.

Dessa maneira, podemos considerar que os atuais dirigentes da Itaipu Binacional têm diante deles um grande desafio: transformar a imagem da empresa – marcada pelas lembranças das injustiças sofridas e das ingerências na vida política e social do território à margem do reservatório – através do discurso.

Nesse viés, as colaborações, as metodologias, os rótulos discursivos que são empregados para a implementação do Programa de Sustentabilidade nas Comunidades Indígenas desenvolvido pela Itaipu Binacional através do Programa Cultivando Água Boa são funcionais diante da possibilidade de se obter a “ampla aceitação” do Programa, encastelado pelo viés da “participação”, neste caso específico, pelos próprios indígenas Guarani.

O funcionamento do discurso empregado pela Itaipu Binacional de “enaltecimento” do programa cria os pressupostos para a divulgação de uma representação desta empresa Binacional como experiência exemplar no campo da preservação do meio ambiente e do desenvolvimento sustentável, e nisso inclui a “parceria” com as comunidades Avá-Guarani. Dessa forma, Itaipu se intitula portadora das competências necessárias para promover a sustentabilidade nas

comunidades indígenas da região Oeste do Paraná e, ainda, modelo de política pública a ser seguida e difundida em outras regiões.

A estratégia do uso de fotografias nas publicações aponta para uma determinada direção, com a intenção de produzir um sentido unívoco de bem-estar (fartura na produção agrícola e pecuária, abundância de terra agricultável e mata, fortalecimento cultural através do “incentivo” à produção do artesanato e apoio aos grupos de coral) socialmente aceito nas comunidades indígenas em questão, “evidenciado” pela felicidade dos próprios Guarani. Essa didatização reforça o efeito do “real”, não revelando os trajetos ideológicos que levam a imagem a tomar certos sentidos e não outros.

A história dos Guarani habitantes dos *Tekohas Añetete, Itamarã e Ocoy* é a mesma que nos faz perceber como os índios não fizeram parte do discurso que formulou os sentidos sobre o Brasil. Logo, a história e os sentidos sobre o(s) índio(s) que foram legitimados são dados a partir da visão dos colonizadores e, neste trabalho, a de um novo colonizador: a empresa Itaipu Binacional. Na avaliação de Orlandi (1990), “a permanência do discurso da *des-coberta* e da colonização” continua produzindo efeitos, continua “(re)produzindo sentidos” (ORLANDI, 1990, p. 239).

Os efeitos de sentido produzidos pelo discurso da Itaipu Binacional referentes aos índios Avá-Guarani estão inscritos num interdiscurso já legitimado e estabelecido no imaginário social do brasileiro sobre os índios: bons selvagens (silvícolas que vivem em simbiose com a natureza), mas incapazes de exercerem seus direitos, por serem “atrasados” culturalmente e, portanto, dependentes das ações do “branco” (não indígena/Itaipu/parceiros) e da necessidade de serem “tutelados” e integrados ao processo “civilizatório” e “produtivo” do mundo globalizado.

A existência dessa “tutela” atrapalha a livre expressão política dos índios Guarani, a administração direta dos seus territórios (neste caso específico, as regras são ditadas pela Itaipu Binacional através do “convênio de parceria”), o seu acesso aos serviços públicos, ao mercado de trabalho, às linhas oficiais de crédito, à independência/autonomia. Além de reduzir a capacidade civil dos índios, a tutela é um obstáculo à autogestão das terras e dos projetos de futuro desses indígenas.

O que existe em nossa sociedade são “vontades de verdade” que, mediante certos dizeres, garantem as relações de poder. Então, enquanto se perpetuarem dizeres como: “índio é incapaz”, “índio é selvagem”, “índio é preguiçoso”, ou que “índio representa atraso e retrocesso”, o apagamento persistirá. Assim, cada época, cada sociedade elege determinados discursos “que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros” (FOUCAULT, 1996, p. 12). Dessa forma, mediante essas “verdades” funcionam os discursos *sobre* os índios que, formulados bem antes, em outro lugar, continuam ressignificando.

Confirmamos, mais uma vez, que o falar “sobre” o índio no discurso de Itaipu se estrutura em dizeres já firmados interdiscursivamente, principalmente filiados aos primeiros enunciados sobre o Brasil, isto é, aos discursos fundadores, os quais Orlandi (2003) assim define: “em relação à história de um país, os discursos fundadores são discursos que funcionam como referência básica no imaginário constitutivo desse país” (ORLANDI, 2003, p.7). Esses discursos sempre irrompem, garantindo, assim, a legitimidade do discurso “sobre” os índios na contemporaneidade.

A competência discursiva da Itaipu Binacional e das vozes – construção que não é efetuada de maneira simplista: está embasada no pré-construído da figura do bom selvagem; no discurso de especialistas de diferentes áreas; e em falas de lideranças indígenas Guarani e de outras etnias – que ela traz para legitimar seu dizer “sobre” o mundo indígena Guarani (Avá-Guarani) e o projeto de sustentabilidade em suas comunidades não faz parte da memória e, conseqüentemente, da história desses povos. Como nos faz pensar a AD, quando se conta ou legitima uma parte da história, há o apagamento de outra, que se faz calar, mas que não deixa de significar. Como nos assevera Orlandi (2007), sobre o silenciamento dos índios na produção de sentidos sobre o Brasil:

[...] é pela historicidade que se pode encontrar todo um processo discursivo marcado pela produção de sentidos que apaga o índio, processo que os colocou no silêncio. **Nem por isso eles deixaram de significar em nossa história** (ORLANDI, 2007, p. 59, grifos nossos).

O discurso de Itaipu Binacional sobre a sustentabilidade nas comunidades Avá-Guarani, apresentado em várias sequências discursivas, apaga sentidos

“indesejáveis” em relação à construção do reservatório de Itaipu. Aquilo que não pode e não deve ser dito, então, é silenciado: os impactos ambientais e, principalmente, a diáspora promovida às comunidades indígenas na região alagada.

Mesmo sendo raros os momentos em que outros posicionamentos ocorrem, é possível traçar deslocamentos/deslizamentos nas falas das lideranças Guarani, principalmente nos depoimentos gravados no DVD *Tradição Guarani*. Há deslizamentos no uso de alguns significantes e se percebe a presença de outros efeitos de sentidos, os quais não se alinham ao posicionamento majoritário do discurso de Itaipu, sentidos que desvelam o sujeito Guarani por ele mesmo, sua trajetória, seu mundo, sua luta pela terra e sua especificidade cultural.

Esse Guarani das comunidades dos *Tekohas Añetete, Itamarã e Ocoy*, que se apropria do discurso da sustentabilidade, tal qual é proposto por Itaipu, como forma de “simulacro” ou “colagem”, surge da necessidade de constituição de sujeito que se articula para reivindicar um espaço de visibilidade, rompendo com a sujeição a que historicamente foram submetidos.

Dessa forma, o Guarani é um sujeito ideológico que organiza seu estatuto étnico, inscrevendo-se numa FD (que não a de Itaipu), visando manter sua identidade cultural, que é, de acordo com sua cosmologia, essencialmente religiosa e transcendente, definidora do seu modo de ser e viver (*Nhanderekó*). Portanto, a sustentabilidade para o Guarani é a cultura da reciprocidade (*Jopóy*), ou seja, a economia de apoio mútuo entre as famílias e a comunidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERNAZ, Adriana Repelevicz. A interpretação do mundo e projetos de futuro dos Ava-guarani de Ocoy. In: *Revista Espaço Ameríndio*, v. 1, n. 1, p.146-169. Porto Alegre, 2007.

ALMEIDA, Rubem Ferreira Thomaz. *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o Projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro: Editora Contra Capa, 2001.

ALMEIDA, Sônia Maria Ramires. A imagem do índio no cinemabrasileiro. In: FILHO, Ciro Marcondes (org.). *Política e imaginário nos meios de comunicação para massas no Brasil*. São Paulo: Summus, 1985.

ALMEIDA JR., José Maria G. de. 2000 – *Um Novo Paradigma de Desenvolvimento Sustentável*. Brasília, Câmara dos Deputados, Consultoria Legislativa.

ALTHUSSER, L. *Ideologia e aparelhos ideológicos de estado*. Lisboa: Presença/Martins Fontes, 1974.

ARRUDA, Rinaldo S.V. e DIEGUES, Antônio Carlos (org). *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; S. Paulo: USP, 2001.

ASSIS, Valéria Soares de. *Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani*. Tese de doutorado (Antropologia Social), Instituto de filosofia e Ciências Humanas/UFRGS, Porto Alegre: 2006.

AUTHIER-REVUZ, J. (1984) Heterogeneidade(s) enunciativa(s). *Cadernos de Estudos Linguísticos*, Nº 19. Campinas:IEL, Unicamp, 1990.

BANCO INTERAMERICANO DE DESENVOLVIMENTO (BID). *Política operacional sobre povos indígenas e estratégia para o desenvolvimento indígena*. Washington, D.C, 2006.

BARROS, J. (Org.). *Diversidade cultural: da proteção à promoção*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

BARTHES, R.A *câmara clara: nota sobre a fotografia*. Trad. Júlio Castanon Guimarães. 6. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BOFF, Leonardo. Desenvolvimento (in)sustentável. Disponível em: <[http://www.hortaviva.com.br/midioteca/bg\\_polenizando/msg\\_ler.asp?ID\\_MSG=118](http://www.hortaviva.com.br/midioteca/bg_polenizando/msg_ler.asp?ID_MSG=118)>

BORGES, Paulo Humberto Porto. *Imagem e representação*. INTERCOM, 2004.

BRANCO, E.; PINHEIRO, D. R. Meio ambiente e desenvolvimento: anotações. *Revista de Humanidades*, Fortaleza, v. 24, n. 1, p. 98-138, jan./jun. 2009.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Os Guarani: índios do sul – religião e resistência. In: \_\_\_\_\_. *Palavra e Obra no Novo Mundo: Imagens e Ações Interétnicas*. Trujillo, Espanha:dez. 1988.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Diário Oficial da União, 5 out. 1998.

CALEFFI, P. O que é ser índio hoje? In: SIDEKUM, A. (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003.

CHAMORRO, Graciela. A espiritualidade guarani: uma teoria ameríndia da palavra. São Leopoldo: Sinodal, 1998. 234 p. (Teses e Dissertações, 10).

\_\_\_\_\_. *Terra Madura Yvy Araguayje: Fundamento da Palavra Guarani*. Dourados: Editora da Universidade Federal da Grande Dourados, 2008.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). *Povos indígenas: aqueles que devem viver – Manifesto contra os decretos de extermínio*. Heck, Dionísio Egon; Silva, Renato Santana da; Feitosa, Saulo Ferreira (orgs.). Brasília: CIMI, 2012.

CONVENÇÃO nº 169 da Organização Internacional do trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em:<[http://planalto.gov.br/consea/Static/documentos/Eventos/IIIConferencia/conv\\_169.pdf](http://planalto.gov.br/consea/Static/documentos/Eventos/IIIConferencia/conv_169.pdf)>.

CORACINI, Maria José. (org.). *Identidade & discurso: (des)construindo subjetividades*. Campinas: Editora da Unicamp; Chapecó: Argos Editora Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. *A celebração do Outro – arquivo, memória e identidade*. Campinas: Mercado das Letras, 2007.

COURTINE, Jean Jacques. O chapéu de Clémentis. (1982) In: INDURSKY, Freda; LEANDRO FERREIRA, Maria Cristina (org.). *Os múltiplos territórios da Análise do Discurso*. Porto Alegre: Sagra-Luzzatto, 1999.

COUTO, Mia. Há alternativas ao conceito de desenvolvimento sustentável? Disponível em: <<http://www.inovacaotecnologica.com.br/noticias/noticia.php?artigo=alternativas-conceito-desenvolvimento-sustentavel>>.

CUNHA, M. C. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

DESCOLA, Philippe. *La selva culta*. Simbolismo y práxis em La ecología de los Achuar. Trad. Juan Carrera Colin y Xavier Catta Quelen. Quito: Abya-Yala, 1988.

DEPRÁ, Gisele. O Lago de Itaipu e a luta dos Avá-guarani pela terra: representações na imprensa do Oeste do Paraná (1976-2000). Dissertação, UFGD, Dourados-MS, 2006.

DUBOIS, Philippe. *O ato fotográfico e outros ensaios*. Trad. Marina Appenzeller. Campinas, SP: Papirus, 1993.

FELIPPI, Ângela Cristina Trevisan. *Vozes e sentidos no discurso jornalístico*. Os processos de construção discursiva do telejornal “Notícias”, do Canal Rural in *Vozes e sentidos no discurso jornalístico*. Os processos de construção discursiva do telejornal “Notícias”, do Canal Rural. Recorte da dissertação defendida no Programa de Pós-graduação em Comunicação e Informação da UFRGS, 1999, Mimeo.

FERREIRA, Maria Cristina Leandro. Linguagem, ideologia e psicanálise. *Estudos da língua(gem)*, Vitória da Conquista: Edição Uesb, n. 1, jun. 2005.

FIORIN, José Luiz. *Linguagem e Ideologia*. São Paulo: Ática, 2002.

\_\_\_\_\_. Polifonia textual e discursiva. In: BARROS, Diana Pessoa de; FIORIN, José Luiz (orgs). *Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade. Em torno de Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Edusp, 1994.

FOCHEZATTO, Anadir. *Um estudo das experiências cotidianas de Resistências dos expropriados da Itaipu*. Trabalho Final de Conclusão de Curso/Monografia (Graduação em História), UNIOESTE – Campus de Marechal Cândido Rondon/PR, 2003.

FOUCAULT, M. *A Ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. *Arqueologia do Saber*. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

\_\_\_\_\_. *Segurança, território, população*: curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GADET, Françoise; PÊCHEUX, Michel. *A língua inatingível*. Trad. Bethânia Mariani e Maria Elizabeth Chaves de Mello. Campinas: Pontes, 2004.

GIMENEZ, Gilberto. Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociologia de los procesos culturales en las franjas fronterizas. *Frontera Norte*, v. 21, n. 41, jan.-jun., 2009, pp. 7-32. El Colegio de la Frontera Norte, A.C. México.

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

HOORNAERT, E. (org.) *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais: IX Simpósio Latino-americano da CEHILA*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

INDURSKY, Freda. *A fala dos quartéis e as outras vozes*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

\_\_\_\_\_. A prática discursiva da leitura. In: ORLANDI, Eni Puccinelli. *A leitura e os leitores*. Campinas: Pontes, 1998.

\_\_\_\_\_. O sujeito e as feridas narcísicas dos linguistas. *Gragoatá*, n. 5., Niterói, 1998a.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Indicadores de desenvolvimento sustentável – 2008*. 2008. Disponível em: <[http://www.ibge.gov.br/home/geociencias/recursosnaturais/ids/default\\_2008.shtm](http://www.ibge.gov.br/home/geociencias/recursosnaturais/ids/default_2008.shtm)>.

KOSSOY, B. *Os tempos da fotografia: o efêmero e o perpétuo*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.

LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente. In: *Escritos*. RJ: Jorge Zahar Editor, 1998.

LAGAZZI, Suzy. *O desafio de dizer não*. Campinas, SP: Pontes, 1988.

LAPLANTINE, François (1943). *Aprender Antropologia*. Trad. Marie-Agnès Chauvel. Prefácio Maria Isaura Pereira Queiroz. São Paulo: Brasiliense, 2003.

LIMA, Ivone Terezinha Carletto de. *ITAIPU. As faces de um mega projeto dedesenvolvimento*. Marechal Cândido Rondon:UNIOESTE, 2006.

MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em Análise do Discurso*. 3. ed. Trad. Freda Indursky. Revisão Solange M. L. Gallo [et al]. Campinas, SP: Pontes; Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1997.

\_\_\_\_\_. *Gênese dos discursos*. Curitiba: Criar Edições, 2007.

MALDIDIER, Denise. *A inquietação do Discurso-(Re)ler Michel Pêcheux hoje*. Trad. Eni P. Orlandi. Campinas: Pontes, 2003.

MARIANI, Bethânia. *O PCB e a imprensa: os comunistas no imaginário dos jornais (1922-1989)*. Rio de Janeiro: Revan; Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 1998.

\_\_\_\_\_. Sobre um percurso de análise do discurso jornalístico – A Revolução de 30. In: INDURSKY, Freda; LEANDRO FERREIRA, Maria Cristina (orgs.). *Os múltiplos territórios da Análise do Discurso*. Porto Alegre: Ed. Sagra Luzzatto, 1999.

\_\_\_\_\_. *Colonização Lingüística*. Campinas, SP: Pontes, 2004.

MAZIÈRE, Francine. *Análise do Discurso – história e práticas*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2007 (Na ponta da língua; 14).

MELIÀ, Bartolomeu (et alii). *O Rosto Índio de Deus*. Série VII. Desafios da Religião do Povo. São Paulo: Vozes, 1989.

\_\_\_\_\_. Território, cultura, história e identidade. In: SCHALLENBERGER, Erneldo (org.). *Identidades nas fronteiras: território, cultura e história*. São Leopoldo: Oikos, 2011.

\_\_\_\_\_. *Bem Viver Guarani: Tekô Porã*, in: Agenda Latino-americana, 2012.

METRAUX, Alfred. *A religião dos tupinambás - e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis*. São Paulo: CENAC/EDUSP, 1979.

MOTA, L. T.; ASSIS, V. S. de. *Populações Indígenas no Brasil: histórias, culturas e relações interculturais*. Maringá: Eduem, 2008.

MURA, Fabio. *À procura do "bom viver": território, tradição de conhecimento ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2006.

MUSSALIM, Fernanda. *Análise do Discurso*. In: MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Anna Christina (orgs). *Introdução à linguística – domínios e fronteiras*. Vol II, 3. ed. São Paulo: Cortez, 2003.

NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Rio de Janeiro: Nações Unidas, 2008. Disponível em: <[http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_pt.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf)>.

NIMUENDAJU, Curt. (1914). *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1987.

NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de Espelhos: Imagens da Representação de si através dos Outros*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993.

NUNES, J. H. *Constituição do Cidadão Brasileiro: discursividade da moral em relatos de viajantes e missionários*. In: GUIMARÃES, E.; ORLANDI, E. P. (Org.). *Língua e cidadania: o Português no Brasil*. Campinas, SP: Pontes, 1996.

OLIVEIRA, J. P.; FREIRE, C. A. R. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2006.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise do Discurso– Princípios e procedimentos*. 6. ed. Campinas, SP: Pontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. 5. ed. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2007.

\_\_\_\_\_. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. 4. ed. Campinas, SP: Pontes, 1996.

\_\_\_\_\_. *Exterioridade e Ideologia*. *Cadernos Estudos Lingüísticos*, Campinas, SP. v. 30, p. 27-33, jan./jun. 1996a.

\_\_\_\_\_. *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. *Maio de 68: os silêncios da memória*. In: ACHARD, Pierre. *Papel da memória*. Campinas: Pontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Terra à Vista! Discurso do confronto: velho e novo mundo*. Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1990.

\_\_\_\_\_. Uma retórica do oprimido – os discursos de representantes indígenas. In: *Encontros de Sociolinguística e Análise do discurso*. Paris: MSH, 1984.

PÊCHEUX, Michel. A análise de discurso: três épocas (1983). In: GADET, Françoise & HAK, Tony. *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Trad. Bethânia S. Mariani et al. 4. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2010.

\_\_\_\_\_. *Semântica e Discurso – Uma crítica à Afirmação do óbvio*. Trad. Eni P. Orlandi. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

\_\_\_\_\_. *O Discurso: estrutura ou acontecimento*. Trad. Eni P. Orlandi. 2. ed. Campinas, SP: Pontes, 1997.

\_\_\_\_\_.; FUCHS, C. A propósito da análise automática do discurso: Atualização e Perspectivas (1975). In: GADET, F; HAK, T. (Org.) *Por uma análise automática do discurso*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1993.

POMBAL, Marquês de. (1758). *Diretório dos índios*. Disponível em: <[http://www.nacaomestica.org/diretorio\\_dos\\_indios.htm](http://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm)>. s.d.

POSSENTI, Sírio. *Concepções de sujeito na linguagem*. In Boletim ABRALIN, nº 13, USP, São Paulo. p. 13-30, 1993.

\_\_\_\_\_. Teoria do discurso: um caso de múltiplas rupturas. In: MUSSALIN, Fernanda. BENTES, Anna Christina. (Orgs) *Introdução à linguística: fundamentos epistemológicos*, volume 3. 2.ed. São Paulo: Cortez, 2005.

TEXTO BASE DA CAMPANHA DA FRATERNIDADE 2002. Disponível em <http://www.cnbb.org.br>. Acesso em 20 de fevereiro de 2013.

RAMOS, Alcida. *Sociedades indígenas*. São Paulo: Ática, 1986.

REIS, H. E.; PISSARA, M. C. Jean Jacques Rosseau e o Iluminismo brasileiro. *Fragmentos de Cultura*. Goiânia, v. 13, n. 1, p. 223 – 236, mar. 2003. Número Especial.

RIBEIRO, Sara Iurkiv Gomes Tibes. *O horizonte é a terra: manipulação da identidade e construção do ser entre os guarani do Oeste do Paraná (1977-1997)*. Tese (Doutorado em História), PUC-RS, Porto Alegre, 2002.

SALVIANI, Roberto. *Quem Ama Cuida. Participação, Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável: o Caso da Itaipu Binacional*. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2008.

SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*. 27.ed. São Paulo, SP: Cultrix, 2006.

SCHALLENBERGER, Erneldo. *O Guairá e o espaço missioneiro: índios e jesuítas no tempo das missões rio-platenses*. Cascavel, PR: Coluna do Saber, 2006.

SHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: E. P. U.;EDUSP, 1974.

\_\_\_\_\_.A religião Guarani e o Cristianismo: Contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural. In: SCHALLENBERGER, Erneldo (org.). *Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários: fatores adversos e favoráveis às reduções*. Santa Rosa: La Salle, 1981; p. 13-37.

SOARES, Alexandre Sebastião Ferrari. As fotos falam ou sussurram?! In: \_\_\_\_\_.*A homossexualidade e a AIDS no Imaginário de revistas semanais (1985-1990)*. 2006. 235 p. Tese (Doutorado em Letras) – Curso de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal Fluminense – Niterói, RJ: 2006.

SOUZA-SANTOS, B. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2000.

TASSO, I. *As múltiplas faces da iconografia na prática de leitura escolar*. 274 f. Tese (Doutorado em Letras), Universidade Estadual de São Paulo, Araraquara, 2003.

UNESCO. *Convenção sobre a proteção e a promoção da Diversidade das Expressões Culturais*. Brasília, DF: 2007.

\_\_\_\_\_.*Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural*. Brasília, DF: 2007.

VEGA, N. P. Inclusão social e direitos dos povos indígenas. In: BUVINIC, M; MAZZA, J; DEUTSCH, R (edição). *Inclusão social e desenvolvimento econômico na AméricaLatina*. Rio de Janeiro: Elsevier; Washington: BID, 2004.

ZANELLA, A. S. *Metrópoles do futuro: o barulho por trás do ranking de Veja*. Cascavel: UNIOESTE, 2012, 118 p. Dissertação (Mestrado em Letras), Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Letras, Centro de Educação, Comunicação e Artes, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2012.