revista.pucsp.br/esp | ISSN: 2318-7115

The Especialist

Volume 39 | Número 2 | Ano 2018

AS FRONTEIRAS DA EXCLUSÃO: O PROCESSO IDENTITÁRIO E MULTIFACETADO DO INDÍGENA

The exclusion frontier: the identity and multifaceted process of the indigenous

Vânia Maria Lescano GUERRA (UFMS)[1]

RESUMO

Esta pesquisa problematiza o processo identitário dos povos indígenas de Mato Grosso do Sul, a partir do texto didático intitulado "Povos indígenas em espaços urbanos", organizado por Cledes Markus (2008) e utilizado como recurso pedagógico. Trata-se de uma oportunidade para refletir sobre a história e a cultura indígena, por ocasião da "Semana dos Povos Indígenas", ocorrida de 14 a 20 de abril de 2008. A fundamentação teórica transdisciplinar desta pesquisa, com base na perspectiva discursivo-desconstrutiva, traz estudos de Coracini (2003; 2007), Pêcheux (2009), Deleuze (1992), Derrida (2001), Foucault (1990; 1992), Sousa-Santos (2007), Mignolo (2007) e Bhabha (1998) por tecerem estudos que concernem alteridade à desnaturalização dos estereótipos. Nesse discurso manifesta-se um conjunto de questões que fomentam seu aparecimento: as condições dos povos indígenas de Mato Grosso do Sul, as relações de poder, a iminente destruição do espaço (u)tópico de nascimento desses povos, configurando a exclusão social e o sentimento agonístico fronteiriço que os constituem.

Palavras-Chave: Discurso, Fronteiras, Indígenas

ABSTRACT

This research problematizes the identity process of the indigenous peoples of Mato Grosso do Sul, from the text of the textbook titled "Povos indígenas em espaços urbanos", organized by Cledes Markus (2008) and used as a pedagogical resource. It is an opportunity to reflect on indigenous history and culture, on the occasion of the "Indigenous People Week" held from April 14 to 20, 2008. The theoretical and transdisciplinary foundations of this research are based on the discursive-deconstructive perspective, including studies by Coracini (2003, 2007), Pêcheux (2009), Deleuze (1992), Derrida (2001), Foucault (1990, 1992), Sousa-Santos (2007), Mignolo (2007) and Bhabha (1998) who foment studies that concern alterity to the denaturation of stereotypes. In this discourse a set of questions appear which promote its appearance-event: the conditions of the indigenous peoples of Mato Grosso do Sul, power relations, the contradictory interests, the imminent destruction of the utopian birth of these people, configuring the social exclusion and the agonistic frontier feeling which constitute them.

Keywords: *Discourse, Frontiers, Indigenous.*

[1] Universidade Federal do Mato Grosso do SUL, Três Lagoas, Mato Grosso do Sul, Brasil. Departamento de Educação. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8361-2106; vguerra1@terra.com.br

1. Aproximações introdutórias

A circulação de acontecimentos discursivos tem demonstrado, na atualidade, que a presença de indígenas nas cidades tornou-se fato recorrente e os motivos que os levam para os contextos urbanos são os mais diversos, especialmente a luta por seus direitos e a reconstrução de suas relações e organizações. E como tais acontecimentos são efeitos de discursos que intervém na produção social de sentidos, e se materializam na/pela língua(gem), o objetivo desta pesquisa[2] é refletir sobre o processo identitário de indígenas sul-mato-grossenses na contemporaneidade a partir de discursos veiculados na cartilha denominada "Povos indígenas em espaços urbanos", publicada por ocasião da "Semana dos Povos Indígenas", realizada de 14 a 20 de abril de 2008 e organizada por Cledes Markus, com apoio do Conselho de Missão entre Índios (COMIN).

Com um olhar crítico pautado na perspectiva discursivo-desconstrutiva, na visada teórica pós-colonialista, na articulação desconstrutivista de Derrida e na arqueogenealogia foucaultiana, problematizo as relações históricas, sociais e culturais desses povos, sofridas a partir do processo de colonização. A fim de investigar possíveis marcas de exclusão deixadas pelo período colonial no texto da cartilha, que influenciam no deslocamento identitário desses grupos sociais, entendo que a materialidade discursiva da cartilha me interessa em razão dos objetivos do discurso nela traçados, tais como o conhecimento, o respeito e a troca de informações com os povos indígenas. Não se deve perder de vista que a desconstrução aqui empreendida tem como meta denunciar estruturas e conteúdos da metafísica ocidental que operam no sentido de valorizar determinados princípios, a partir da explicitação dos seus opostos.

Com a leitura dessas perspectivas em relação à materialidade discursiva analisada mobilizo um deslocamento. É possível dizer que o discurso da cartilha afirma, como pretensa referencialidade, ter o objetivo de ouvir e olhar para grupos de diferentes povos, que vivem em espaços urbanos, para mostrar o contexto, o cotidiano, a luta e os desafios da vida em cidades como Campo Grande**,** Dourados (MS), entre outras. Por entender que a Nova História revelou a presença do poder lá onde a história tradicional nem sequer pensava em procurá-lo, no simbólico e no imaginário, concebo a História como o exercício permanente de um certo olhar, de um certo espírito crítico, de um certo "fazer", que a aproxima do campo das Ciências Humanas, em especial da Análise do Discurso (AD) de origem francesa. Assim, a análise de um campo discursivo busca compreender o enunciado em sua singularidade de acontecimento (FOUCAULT, 1987, p. 31), procurando elucidar as condições de sua emergência e estabelecendo relações com outros discursos. Um enunciado é sempre acontecimento, uma vez que abre espaço para sua inscrição na memória já que é suscetível de repetição, transformação e reativação, sobretudo porque está ligado ao

[2] Este texto é uma ampliação do trabalho apresentado no VI SIAP (Seminário Internacional América Platina) – Estudos Fronteiriços – em Campo Grande (MS), na sessão coordenada intitulada "Fronteiras platinas (Brasil/Paraguai/Bolívia): *bio*geografias, crítica biográfica fronteiriça e discurso indígena".

 DOI:10.23925/2318-7115.2018v39i2a9

interdiscurso, ou seja, a outros enunciados que vieram antes e depois dele ou, no dizer de Orlandi (2009, p. 30): “aquilo que fala antes, em outro lugar, independentemente”.

Diante disso, a análise dos dados pauta-se na metodologia foucaultiana (1990; 1992), a partir dos pressupostos teóricos da arqueologia discursiva e da genealogia do poder. Certos povos indígenas cultivam uma memória que, paradoxalmente, parecem pretender conservar o passado dentro do presente, ou introduzirem o presente no futuro. Esses grupos sociais, para reconstruir sua identidade étnica e social, na ilusão de tomada de consciência de si e da sua realidade presente, buscam na memória e na história os padrões e os elementos que configuram o seu modo de ser. Sabem, no entanto, que a imagem que faziam de si mesmo outrora, transformou-se lentamente dentro do processo histórico: o essencial é que os traços pelos quais eles se diferenciam dos demais subsistam e estejam assinalados por todo o seu conteúdo. A emergência do passado ocorre numa linha de continuidade, em que o grupo sente que permaneceu o mesmo, apesar de eventos ocorridos e, a partir disso, toma consciência de sua identidade.

Boaventura Sousa-Santos (2007, p.02) ajuda-me a pensar sobre as fronteiras da exclusão. O autor afirma que a característica principal da modernidade ocidental, como um paradigma fundado na tensão entre a regulação e a emancipação social, é fomentar todos os conflitos modernos, tanto no plano de acontecimentos quanto no plano de procedimentos. Ele explica que no bojo dessa distinção existe uma outra, invisível, na qual a anterior se funda. Esta distinção invisível é a distinção entre as sociedades metropolitanas e os territórios coloniais. Para ele, a dicotomia regulação/emancipação se aplica a sociedades metropolitanas, uma vez que seria impossível aplicá-la aos territórios coloniais. Nestes aplica-se uma outra dicotomia, a dicotomia apropriação/violência. No caso dos índios, ficou reservado a eles na sociedade um lugar à margem da sociedade, após intensa exploração de sua mão de obra.

A partir da consolidação de sua imagem como abandonado e miserável (GUERRA, 2010; 2015), o índio – apesar dos focos de resistência que por vezes empreende – tem tal imagem inserida em seu imaginário, uma vez que, de acordo com Coracini (2007, p. 61), o sujeito “se constrói nos e pelos discursos imbricados que o vão constituindo” - dentre eles, os discursos do “colonizado”, da "escola" e da “mídia”: as representações construídas em seu próprio imaginário possuem força suficiente para fazer o indígena acreditar que a condição em que se encontram é constitutiva de sua identidade. Para isso, a noção de arquivo se mostra relevante: Derrida (2001) afirma que o arquivo implica o depósito de dados impressos que corroboram os fatos e que fornecem uma espécie de prova consolidada daquilo que, pelas “evidências”, não deixa mentir. O arquivo é, assim, o depositário de todas as informações, de todos os indicadores e indícios de um fato, de um acontecimento, e vale tanto para investigações autorais como para investigações sociais, institucionais, governamentais.

2. Da exclusão social: aspectos históricos e territoriais indígenas

 DOI:10.23925/2318-7115.2018v39i2a9

> O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo "deste lado da linha" e o universo "do outro lado da linha". A divisão é tal que "o outro lado da linha" desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceite de inclusão considera como sendo o Outro. (SOUSA-SANTOS, Boaventura, 2007, p. 3)

Entendo que a injustiça social global está estritamente associada à injustiça cognitiva global, de modo que a luta por uma justiça social global clama pela construção de um pensamento "pós-abissal", cujos princípios estão adiantados na epígrafe deste item. Vale dizer que o sintoma crucial do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da fronteira. Para além da fronteira que tem separado os povos há apenas inexistência, invisibilidade, exclusão, dor e humilhação. Essa ausência da dialética vem caracterizar a modernidade ocidental como um paradigma fundado na tensão entre a regulação e a emancipação social. Esta distinção visível alicerça os conflitos modernos, as tensões identitárias e a normalização de estereótipos, especialmente quando se trata dos povos indígenas.

Em decorrência disso, a exclusão é um processo complexo e multifacetado, uma configuração de dimensões materiais, políticas, relacionais e subjetivas. É processo sutil e dialético, pois só existe em relação à inclusão como parte constitutiva dela. [...]. Não tem uma única forma e não é uma falha do sistema, devendo ser combatida como algo que perturba a ordem social, ao contrário, ele é produto do funcionamento do sistema. (SAWAIA, 2008, p. 9). Para melhor entendimento dessas condições de produção dos discursos ora analisados[3], retomo o período da história da colonização do Brasil pelos portugueses quando a língua portuguesa foi "imposta" aos índios como premissa da catequização. Para Orlandi (2002), a ideologia na ação de catequizar era a da implantação do Estado Nacional, da língua oficial, por Portugal, no século XVI. A questão dos conflitos de terras indígenas é entendida como uma construção histórica, na qual as forças econômicas e o papel do Estado, desde a época da Colônia, passando pelo Império e pela República, levaram os indígenas a serem cada vez mais cerceados em sua capacidade de locomoção e reprodução.

A Companhia Matte Laranjeira foi um marco no processo de ocupação do povoamento branco no então sul de Mato Grosso; mas esse processo foi freado pelo poder desmedido que a Companhia exercia sobre aquela região. As frentes de expansão advindas da região sul do país, principalmente do Rio Grande do Sul, após a Guerra do Paraguai, foram freadas por alguns líderes que dirigiam a Companhia: grande área que estava em domínio da Matte Laranjeira impediu o avanço dessas frentes utilizando-se de interesses políticos do estado do Mato Grosso e também das investidas que essas frentes pudessem impor sobre as terras dispostas. A abertura de estradas de rodagem, a construção de hidrelétricas, a concessão de

[3] Pesquisa financiada pelo CNPq, "O processo identitário do indígena de Mato Grosso do Sul: análise documental e midiática da luta pela terra" (Processo: 471597/2010-4), sob minha coordenação.

fortes subsídios econômicos a empresas e para quem quisesse explorar as riquezas existentes nessas áreas, assim como a introdução em massa da comunicação por meio televisivo e dos novos referenciais de consumo de eletrodomésticos e do modo de vida urbano, acarretaram profundas mudanças no comportamento, aumentaram a tensão frente às Reservas indígenas, que passaram cada vez mais a serem vistas como empecilhos para a plena realização do desenvolvimento econômico. Os povos indígenas começaram a discutir seus problemas em grandes assembleias, apoiados por algumas instituições.

Na luta pela terra, a re/demarcação ganha uma nova forma de abordagem a partir do surgimento desse movimento indígena; a visibilidade e o diálogo entre alguns segmentos da sociedade, principalmente do Estado, ganha espaço e novas questões começam a ser elaboradas tendo os indígenas como participantes dessas discussões. No entanto, verifico um crescente processo de exclusão e violência aos povos indígenas (GUERRA, 2010; 2015), uma vez que, historicamente, viviam livremente, sem limites territoriais. Os indígenas sempre tiveram estreita ligação com o território, de onde retiravam o seu sustento e estabeleciam seus rituais. Foucault (2008) afirma que a história não é o registro de fatos do passado, mas retrata a imagem mais nítida do presente. A noção foucaultiana de história, portanto, focaliza a genealogia dos acontecimentos e relaciona-se diretamente ao conceito de atualidade. As técnicas de interpretação, segundo o filósofo, buscam desvendar as regularidades e descontinuidades dos acontecimentos.

À luz dessas posições teóricas, estudo a narrativa indígena que retrata a busca conflituosa por uma existência na sociedade hegemônica, "na qual os povos indígenas possam viver conforme seus costumes, criar o sustento e conviver com toda a criação" (MARKUS, 2008, Apresentação). A coleta e a análise/discussão dos dados, com base no método arqueogenealógico foucaultiano, partem de uma representação das condições e do processo de produção do discurso e consideram formações discursivas e os interdiscursos (CORACINI, 1991, p.338-9).

Vale explicar que o método foucaultiano é diferente do convencional; não importa que nome o historiador dê: enunciado, arquivo, *episteme.* Seu método considera as condições de possibilidades, e, portanto, cada percurso está suscetível a mudanças e substituições, assim como há substituição de certos saberes por outros. O historiador do presente analisa o pensamento e a realidade em termos relacionais, em suas tensões e conflitos que invariavelmente possibilitam desmanchar e reconstruir vivências, normas lugares e papéis. Esse encontro de pensamentos possibilita, para além de métodos, perspectivas analíticas para a compreensão de fenômenos dinâmicos e complexos como as questões indígenas. Assim, analisar o discurso é compreender as relações históricas, de práticas visíveis que estão presentes nos discursos com semelhança a avaliação do discurso como prática social: o discurso está sempre unido às relações de poder.

Dessa perspectiva, na subjetividade anunciam relações de poder-saber, que modelam, alteram, que em suma, dobram e desdobram o indivíduo, no qual irrompem com a concepção intimista de subjetividade (GUERRA; ALMEIDA, 2015, p. 187). Quando falamos em análise do discurso, basicamente imaginamos um sentido. E se determinada coisa faz sentido é porque o sujeito produz sentido, pois o sentido é uma afinidade no qual o ser humano encontra altercações, irregularidades, formulando assim novas

proeminências. Foucault (1990) vem problematizar a relação entre verdade e conhecimento, valores, instituições e práticas sociais de donde os discursos surgem. Nessa esteira, ao pesquisador compete a instalação de um arquivo que confirme o jogo de regras do advento desses discursos. Foucault (1990) não trabalha com unidades tradicionais de teoria ou esquemas postos aprioristicamente, ele preferiu investigar um conjunto de enunciados que podem ser associados a um mesmo, e próprio sistema de regras, ao que denominou formação discursiva. Logo, o discurso seria um conjunto de enunciados ligados a uma mesma formação discursiva: as palavras adquirem sentidos diferentes em diferentes formações discursivas. Essas formações não devem fechar-se em unidades, dado seu caráter histórico, portanto temporal, e não imanente.

3. Transdisciplinar é preciso: para uma epistemologia crítica

De uma perspectiva discursivo-desconstrutiva, o gesto analítico que mobilizo se afasta das visões teóricas utilizadas como normalizadoras, clichês, naturalizadas como uma metodologia pronta, acabada, baseada no raciocínio cartesiano ou em rigores científicos que não dialogam com a polissemia, com a paráfrase ou com as mobilidades dos efeitos de sentido (GUERRA; ALMEIDA, 2016). Posto isso, o processo analítico aqui engendrado se baseia na compartimentalização de vertentes teóricas não unívocas, porquanto podem ser diferentes umas das outras; porém, devem dialogar entre si, em decorrência do gesto interpretativo do analista do discurso que pode ser exercido, sobretudo, não só pelo percurso estrutural do discurso, pela materialidades discursiva, mas também pelo acontecimento da enunciação e pela perspectiva do Outro: assim temos *um real da língua, um real da História e um real do inconsciente*. Michel Pêcheux (2016, p. 17) explicita que essa tripla asserção, "em que se manifesta uma relação problemática com o real, exclui de pronto que *uma* posição teórica organize seu dispositivo de respostas", trata-se assim de resistir ao sistema de falsas respostas que contornam a materialidade daquilo que está "em jogo" na língua (estrutura).

Coracini (2010, p. 94), na busca de entender a transdisciplinaridade, conclui que:

> Assim, um *corpus* de sala de aula, que se insere, portanto, no discurso pedagógico, poderá demandar do analista que busque apoio em certas vertentes da área da Educação ou da psicologia; um corpus extraído de certo discurso científico, muito provavelmente, necessitará de alguns conhecimentos da epistemologia para analisar adequadamente; um corpus constituído por narrativas de internautas recorrerá a textos sobre a virtualidade e/ou sobre pós-modernidade e/ou sobre a psicanálise para melhor compreender as condições de produção daquele dizer.

E nessas (re)tomadas, (des)locamentos e (pro)fusões, redes polarizadas de repetição descontroem e/ou desnaturalizam as identidades, "rupturas tomam a aparência de gêneses continuadas, pontos de antagonismos se incendeiam e se apaziguam para serem retomadas em outro lugar" (PÊCHEUX, 2016, p. 24). Diante desses pressupostos que subsidiam minhas problematizações sobre o discurso do e sobre os indígenas, afirmo, com Coracini (2003, p.59), que a identidade está ligada à noção de representação à

medida que esta interfere diretamente no conceito de identidade. A autora explica que, ao nomearmos um objeto, o estamos tornando real; da mesma forma, ao representarmos uma etnia (como é o caso dos índios terena de Campo Grande e de Dourados no Mato Grosso do Sul) de acordo com uma determinada imagem, ocorre que grande parte dela assuma tal representação como uma identidade. Não se trata de algo consciente. Segundo Coracini (2007, p.59), "o que somos e o que pensamos ver estão carregados do dizer alheio", e herdamos isso "de nossos antepassados ou daqueles que parecem não deixar rastros". Além disso, todo discurso está relacionado a efeitos de poder, os quais, por sua vez, constituem uma "política de verdade" em cada sociedade. Todo saber está, de alguma forma, ligado ao exercício de um poder; as formas do poder se exercer nos trazem um saber; o discurso de uma época não vem sozinho. São os tipos de discurso que a sociedade acolhe e faz circular como verdadeiros e que funcionam como uma verdade coletiva. Verifico a necessidade de repensarmos nossas posturas científicas e valorizarmos as linguagens que, a partir da introdução da ciência nas bases do pensar moderno, foram silenciadas em nome de um discurso homogêneo e "verdadeiro".

Um aspecto relevante à identidade é que esse processo se realiza paralelamente ao trabalho de produção da diferença, pois ambos implicam um movimento de construção simbólica e discursiva: a noção da identidade e a marcação da diferença não podem ser separadas das relações mais amplas de poder. Ou seja, tanto a construção discursiva da identidade quanto da diferença jamais é inocente, uma vez que elas requerem uma série de procedimentos que traduzem essas noções. A identidade é uma construção simbólica e imaginada, mas que se materializa em gestos, ações, posturas e expressões que "naturalizam" e simplificam as diferenças e semelhanças que alguns necessitam para colocar certa ordem idealizada no mundo a partir de suas perspectivas. Portanto, na tessitura dos discursos, reserva-se um lugar de unidade e de pertencimento para "nós" e um lugar de reconhecimento de diferenças para o "eles".

A linguagem, na perspectiva discursiva, não é concebida como algo transparente, mas sim como algo que é opaco, lugar do equívoco, da cultura e da ideologia, logo, da heterogeneidade. Em decorrência disso, o sujeito inscreve-se numa arena de conflitos, como um sujeito cindido, heterogêneo, instável, incapaz de controlar os efeitos de sentido de seu dizer e de encontrar a verdade, pois é constituído pela linguagem, ou seja, pelos fragmentos de outros discursos e de outros sujeitos que o circundam no meio em que ele integra. Diante disso, o analista do discurso deve fazer vir à tona, por meio do trabalho na/pela palavra, os significantes e os efeitos de sentido produzidos no discurso pela sua inscrição na história. Portanto, "não há como não considerar o fato de que a memória é feita de esquecimentos, de silêncios. De sentidos não ditos, de sentidos a não dizer, de silêncios e de silenciamentos". (PÊCHEUX, 2009, p. 53). Essa constatação está na base da consideração da formação discursiva como uma matriz de sentidos, isto é, o lugar no qual se determina o que pode e deve ser dito e interpretado. Bloco heterogêneo no qual o diverso infiltra-se marcado pela contradição e pela pluralidade, a noção de formação discursiva está ligada à ideologia e aos processos interdiscursivos, dizeres que atravessam os discursos em questão. Algumas dessas discursividades, que mobilizam os interdiscursos, dizem respeito a aspectos da colonialidade do

poder. Walter Mignolo (2005) alerta que, a partir da emergência e da consolidação do circuito comercial do Atlântico, já não é possível conceber a modernidade sem a colonialidade: o lado silenciado pela imagem reflexiva que a modernidade (os intelectuais, o discurso oficial do Estado, o discurso do Direito, o discurso hegemônico) construiu de si mesma e que o discurso pós-moderno criticou do interior da modernidade como autoimagem do poder. Nessa perspectiva, Eckert-Hoff (2008, p. 39) destaca:

> Falar em pós modernidade, portanto, implica designar algo que não é fixo e não pode ser sistematizado, já que não se trata de uma filiação a um modelo acabado e fechado; trata-se sempre e inevitavelmente, de uma contradição, uma descontinuidade, um curto-circuito de sentidos, o que implica um deslocamento com relação a racionalidade da ciência moderna e com relação às verdades instauradas na cultura ocidental.

A pós-modernidade, autoconcebida na linha unilateral da história do mundo moderno, continua ocultando a colonialidade, e mantém a lógica universal e monotópica – da esquerda e da direita – da Europa (ou do Atlântico Norte) para fora. A diferença colonial (imaginada no indígena, no bárbaro, no subdesenvolvido) constitui um local passivo nos discursos pós-modernos. O que não significa que seja um lugar passivo na modernidade e no capitalismo. A visibilidade da diferença colonial, no mundo moderno, começou a ser percebida com os movimentos de descolonização (ou independência) desde fins do século XVIII até a segunda metade do século XX. A emergência da ideia de "hemisfério ocidental" foi um desses momentos. (MIGNOLO, 2005, p. 73). O conhecimento e o direito modernos representam as manifestações mais bem conseguidas do pensamento abissal e consideram duas principais linhas abissais globais dos tempos modernos, as quais, embora distintas e operando de forma diferenciada, são mutuamente interdependentes. Cada uma cria um subsistema de distinções visíveis e invisíveis de tal forma que as invisíveis se tornam o fundamento das visíveis. No campo do conhecimento, o pensamento abissal consiste na concessão à ciência moderna do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso, em detrimento de dois conhecimentos alternativos como a Filosofia, a Sociologia. No campo do direito moderno, este lado da linha é determinado por aquilo que se considera (cristaliza) como legal ou ilegal de acordo com o direito oficial do Estado ou com o direito internacional. O legal e o ilegal são as duas únicas formas relevantes de existência perante a lei, e, por esta razão, a distinção entre ambos é uma distinção universal. Entendo que essa dicotomia central exclui todo um território social onde ela seria impensável como princípio organizador, isto é, o território sem lei, fora da lei, o território do a-legal, ou mesmo do legal e ilegal de acordo com direitos não oficialmente reconhecidos. Assim, a linha abissal invisível que separa o domínio do direito do domínio do não-direito fundamenta a dicotomia visível entre o legal e o ilegal que deste lado da linha organiza o domínio do direito (MIGNOLO, 2005).

Para estudar aspectos da identidade e da colonialidade do poder é pertinente entender, como sugere Walter Benjamin (1987, p. 229), que "a história como objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de "agoras". Então, quais seriam esses "agoras" e até que ponto estão implicados nas formulações teóricas e nas experiências cotidianas associadas à Memória e à História? Tendo em mente a questão indígena, quero mobilizar essa discussão em decorrência dessa

"necessidade identitária" que, visivelmente, vem constituindo nossa experiência humana, e a (re)insistência em conceber o passado como o local de construção das identidades. A evocação dessas questões é relevante para compreendermos o fenômeno que vimos assistindo de retorno insistente ao passado, de recriação voluntária e deliberada de lugares apropriados para a existência de memória para produzir arquivos.

Tendo em mente que construir um quadro em Análise do Discurso implica mobilizar a memória, além do arquivo, do acontecimento e dos efeitos de sentido, considero a linguagem e seus mecanismos como prática social. Nessa direção, assistimos atualmente à fabricação de uma nova memória que não é nem memória coletiva (comunicativa, cultural ou histórica) ligada aos lugares, nem a memória imemorial, preconizada por alguns que dispensariam essas construções em segundo grau, "nem uma memória em que tudo está banalizado, *dysneylandizado*, ainda que algumas vozes se levantem contra essa ameaça" (ROBIN, 2016, p. 351). Trata-se da "memória prótese" ou a necessidade que o sujeito possui de incorporar uma memória. "Essas memórias protéticas são memórias que circulam no espaço público sem ter base orgânica, mas que são vividas, no entanto, como totalmente incorporadas" (ROBIN, 2016, p.352), como uma experiência corporal por meio de mecanismos culturais e se tornam elementos do próprio arquivo existencial dos sujeitos, "formando não somente a subjetividade, mas sua relação com o presente e o futuro". Na relação entre memória coletiva, memória histórica e produção de identidades, apesar de assumir que o passado ressurge nos discursos analisados, ele se configura como uma fonte para a construção, no presente, de uma memória que fornece elementos para a construção de identidades.

4. O discurso didático sobre o indígena e suas representações

O foco analítico deste trabalho refere-se ao texto didático veiculado pelo livro "Povos indígenas em espaços urbanos", com tiragem de 30 mil exemplares, idealizado especialmente para orientar crianças e jovens sobre a cultura indígena, por ocasião da "Semana dos Povos Indígenas 2008", publicado pela editora Oikos, com o apoio do Conselho de Missão entre Povos Indígenas (COMIN). Este é um órgão da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) e foi criado em 1982, com a finalidade de assessorar e coordenar o trabalho da IECLB com os povos indígenas em todo Brasil. Os trabalhos do COMIN são realizados por um grupo de profissionais nas áreas de pedagogia, teologia, pastoral, direito, enfermagem, medicina, assistência social, agronomia e outras, em sete Campos de Trabalho[4]. O organizador do livro, Cledes Markus, é mestre em Educação pela Fundação Universidade Regional de Blumenau e, atualmente, é professor universitário, com publicações na área da Educação, da Teologia e da Antropologia ligada à temática indígena.

[4] Ver http://comin.org.br/institucional. Acesso em 15 jan/2015.

Estudar, analisar e problematizar o discurso requer, entre outras coisas, percorrer o caminho trilhado pelas condições de produção, já que, da perspectiva discursiva, a língua deve ser estudada veiculada as suas condições de produção, pois os mecanismos que a compõem são histórico-sociais. A situação atual nas aldeias de Dourados e de Campo Grande, no Mato Grosso do Sul é tensa[5]. Ainda há o problema da exploração do trabalho indígena: a maioria dos homens aldeados trabalha em usinas, ganhando salários miseráveis para realizar os trabalhos mais insalubres, e os jovens ainda apresentam a tendência de gastar os proventos com o que se chama de "bens de prestígio" (como roupas, tênis, celulares). O fator "prestígio social" parece determinante nessas comunidades: as mulheres da aldeia também têm abandonado seus lares para ingressarem em profissões que lhes dão mais prestígio, como professora, agente de saúde, líder comunitária. Eles também são unânimes em reconhecer a importância do aprendizado da língua portuguesa, especialmente para continuar os estudos e trabalhar fora da aldeia. Os mais velhos se lembram da necessidade de se comunicar nos hospitais e nos postos de saúde fora da aldeia (TAVARES; SANTOS, 2012, p. 125-126): a língua é tanto instrumento de poder, como de resistência. A cultura terena remete-nos a um universo de sabedorias que representam fonte de aprendizagem para toda a sociedade nacional, além de nos motivar a conhecer mais a pluralidade da realidade brasileira.

Esse material[6] didático contém 24 páginas, cuja capa traz a imagem de uma criança indígena separando sementes que serão utilizadas em artesanatos, enfeites indígenas, a serem comercializados nas ruas da cidade. Há fotos em todas as páginas, de acordo com a temática proposta na seção. Na Apresentação assinada pelo COMIN, há o anúncio de que a cartilha pretende ouvir grupos de diferentes povos, que vivem em espaços urbanos, e mostrar o cotidiano, a luta e os desafios da vida em cidades como Campo Grande, Dourados, entre outras. Na primeira parte do livro, a partir da página três, temos um texto sob o título "Indígenas nas cidades", que apresenta alguns motivos que levaram os indígenas a morar nas cidades. Em seguida há o depoimento de uma mulher terena residente em Dourados (MS), sujeito desta pesquisa.

A cartilha traz ainda questões ligadas ao artesanato, à dança, à identidade, a partir da cultura indígena: as narrativas são sempre acompanhadas de depoimentos de indígenas. Diante da extensão deste artigo, trazemos um desses trechos para contextualização:

> RC - Meu nome é Francelina da Silva Souza, tenho 38 anos, sou índia terena, da aldeia de Jaguapiru, (Município de Dourados), onde moram minha mãe, meu pai, meus seis irmãos e irmãs, sendo que um dos meus irmãos é adotado. Na aldeia de Buriti (Município de Sidrolândia MS) moram meus parentes maternos. Minha mãe veio dessa aldeia. O ensino fundamental fiz na Escola da Missão Marechal Cândido Rondon, na aldeia. O segundo grau, magistério, fiz na Escola Menodora, na cidade de Dourados. Depois eu

[5]As etnias que constituem os dois etnoterritórios de nosso estado (Conesul e Povos do Pantanal) são: Guarani ñandeva, Guarani kaiowá (Conesul), Atikum, Guató, Ofaié-xavante, Kamba, Kadiwéu, Kinikinau e Terena (Povos do Pantanal). Mato Grosso do Sul possui a segunda maior população indígena do Brasil. Há Terena entre os índios do Conesul, assim como alguns Bororo e Guarani no etnoterritório Povos do pantanal. (SOUZA; ROSA; SILVA, 2010)

[6] Ver: <http://comin.org.br/static/arquivos-publicacao/semana-dos-povos-2008-povos-indigenas-em-espacos-urbanos-1207079241.pdf>. Acesso em: 12 ago/ 2015.

> cursei Pedagogia no Centro Universitário de Dourados UFMS. Minha habilitação é para as séries iniciais, para as disciplinas pedagógicas do segundo grau e para supervisão. Fiz Pós-Graduação em Metodologia do Ensino Superior na Unigran, que é particular. Todos os meus estudos foram financiados pela minha família; só para a pós-gradução recebí uma ajuda da Funai.[7]

Para o processo analítico propriamente dito, apresentamos outro recorte da fala da dessa terena (sigla R1); ponderando as dispersões e as especificidades de temas, busco, no fio discursivo, as regularidades que apontam para os deslocamentos do sujeito frente ao outro. A cartilha explica que essa terena da aldeia de Jaguapiru (Dourados/MS) foi para o espaço urbano em busca de estudo para, depois de formada, contribuir na melhoria da vida de seu povo. Ela fez o ensino médio, a graduação e pós-graduação na cidade, como segue:

> R 1 - Na aldeia Jaguapiru tem a casa do meu pai e da minha mãe, que também é minha casa. E é para lá que eu vou todas as vezes que tenho oportunidade. Para mim é um pouco difícil morar na cidade. Eu vim morar na cidade porque casei com não-indígena e porque há uma lei que não permite que mulheres indígenas casadas com não indígenas morem na aldeia. Embora essa lei seja meio machista (homens indígenas casados com não-indígenas sim podem morar na aldeia), eu acho que eu não podia continuar morando na aldeia. Acho que nem homem casado com não-indígena devia morar na aldeia, porque isso vai mudar todo o jeito da aldeia, vai descaracterizar a cultura. No caso da língua a gente já vê isso, português acaba se impondo e a língua indígena fica esquecida.
>
> **Meu pensamento era, desde o começo, estudar para continuar trabalhando na aldeia como professora. Por isso sempre escolhi temas relacionados com a minha aldeia como trabalhos na universidade** (MARKUS, 2008, p. 10). (grifos nossos)

Em conformidade com (FOUCAULT, 1990, p.105) "[...] lá onde há poder há resistência", portanto, por meio do discurso de R1 constrói-se uma representação identitária de que o sujeito indígena se encontra em constante resistência ao poder que o branco tenta lhe impor, por conseguinte, são permanentes guerreiros que (re)lutam em caminhar e prosseguir com suas práticas culturais, mesmo inseridos dentro da escolarização e cultura hegemônicas. Por meio da escrita, o sujeito cria sua própria alma (FOUCAULT, 1992, p.152): "É sua própria alma que é preciso criar no que se escreve". Nessa vertente, "produzir um texto pode significar construir para si uma identidade, um lugar social, uma certa visibilidade, ainda que esta consista numa resposta a uma autoridade que detém o poder". (CORACINI, 2010, p. 25). Sobre esse processo da escrita de si, Foucault (1992, p.152) postula que "assim como um homem traz em seu rosto a semelhança natural com seus ancestrais, também se pode verificar no que ele escreve a filiação dos pensamentos que se gravam em sua alma".

Para Guerra (2012, p. 61), o indígena cria uma narrativa (aparentemente coerente) que lhe permite "racionalizar" sua história e a do seu povo. Ou seja, conferir uma coerência a um passado, materializado no intradiscurso em que os já ditos trazem a imagem do índio como preservador da fauna e da flora brasileira, surge como um fio discursivo em R1 da construção identitária desse grupo social. Nota-se que

[7] Ver a entrevista completa em http://comin.org.br/static/arquivos-publicacao/semana-dos-povos-2008-entrevista-francelina-terena-1207079510.pdf (acesso em 12 de outubro de 2018 às 14h).

R1 opera com, pelo menos, duas formações discursivas: uma advinda dos discursos hospitaleiros ao índio ("sempre escolhi temas relacionados com a minha aldeia") e à sua cultura e, outra, proveniente dos discursos que rejeitam os costumes ("meu pensamento era, desde o começo, estudar"), usos e hábitos dos povos indígenas, uma vez que é preciso que estes continuem a veicular os costumes indígenas para que o povo seja fortalecido. Essa relação de (inter)discursividade leva-nos a refletir que, no Brasil, desde os tempos coloniais, há uma larga distância entre o que está estabelecido na lei e o que ocorre de fato. E as sociedades indígenas sempre ocuparam uma posição paradoxal perante o Estado nacional: por um lado, os índios são fundamentais para a ideologia da nacionalidade brasileira, pois são os habitantes originais, que deveriam ser incorporados à sociedade para legitimar o domínio do novo Estado-Nação. Por outro, as populações indígenas eram - e continuam a ser - vistas como obstáculo ao progresso e aos projetos de desenvolvimento do país.

Em R1, verifico que o sujeito utiliza o discurso didático, para além de estabelecer relações pedagógicas e sociais; serve-se dele para reforçar esse sentimento identitário que atravessa sua singularidade. Esse discurso deixa emergir a exclusão social enfrentada por esses povos: a representação que temos do indígena é a de que ele vive em entrelugares porque seus traços identitários são constituídos, em meio a esses entrelugares, onde as culturas ora se distanciam, ora se chocam, ora se entrelaçam e se mesclam. Fica discursivizado o acontecimento da escolarização, na sua relação com a sociedade hegemônica. Nota-se, no enunciado "Tudo o que estudei serviu como reflexão sobre minha realidade", a relação entre o acontecimento da escolarização e o discurso no processo de constituição de sentidos para a exclusão. O enunciado em busca da afirmação da identidade Terena em R1 vem "costurado" no corpo e transforma o corpo em acontecimento discursivo, por meio dos itens lexicais "minha realidade" (Terena), porque dá acesso a um histórico de fundação, que é a luta contra a homogeneização das culturas e dos povos, vista por muitos como uma forma "natura". Nessa esteira, considero que essa escrit(ur)a nos corpos (fenótipo) pode ser vista como uma forma de arquivo, embora tais marcas possam não ser frutos intencionais arquiviolíticos. (DERRIDA, 2002) O indígena, cujas marcas inscritas em seu corpo cingiam o seu arquivo de experiências, hoje tem re-significado o seu lugar na sociedade, um "novo" papel social: o de estrangeiro, de um estranho fora do ninho, pois os aspectos sociais descartam a possibilidade de igualdade. E ao descartar o sujeito indígena da possibilidade de atuar, descartam-se sujeitos históricos inseridos em uma sociedade capitalista, que estão entrelaçados nas lutas sociais.

Vale ainda dizer que o processo analítico de R1 traz um desejo voltado ao passado ("estudar para continuar trabalhando na aldeia"), ao povo terena e suas tradições ancestrais. Esses discursos da memória formam um imenso clamor e também controvérsias. Há um passado comemorado, celebrado, narrado ou mesmo inventado nas malhas do presente, nas narrativas dos sujeitos indígenas (GUERRA, 2015). Ao mesmo tempo em que o verbo no infinitivo "estudar" mobiliza a ideia da colonização do branco, a partir do sistema escolar hegemônico, existe uma pulsão dos povos indígenas pelas origens, pela recriação de reescritura das histórias por comunidades imaginárias, que remontam os fins dos tempos; a paixão pelo

 DOI:10.23925/2318-7115.2018v39i2a9

arquivamento e conservação vêm mostrar "nossa relação sempre insatisfeita com o passado e os perigos dessa memória saturada que poderia muito bem ser uma forma de esquecimento" (ROBIN, 2016, p. 22). Saturação por causa dos fantasmas do "tudo guardar" que acompanham nossa imersão no mundo capitalista atual.

Congelamento geral, patrimonialização de tudo, de si mesmo, de seu corpo, de seus objetos: a evocação dessa temporalização é relevante para se compreender o fenômeno que vimos assistindo de retorno insistente ao passado. A partir do enunciado "desde o começo" há a recriação voluntária e deliberada de tempos e lugares apropriados para a existência de memória para produzir arquivos, não mais como o relicário de uma memória vivida, mas como secreção voluntária e organizada de uma memória perdida, especialmente quanto tratamos dos percursos identitários dos sujeitos indígenas no/pelo discurso. Reconheço um paradoxo fundamental nesse "voltar-se insistente à memória" (voluntária), que torna tudo preservável, porque de certa maneira tudo pode remeter a nossa identidade. Tendo em mente que esta memória é voluntária em seu esforço de historicizar-se, ela se perde definitivamente como experiência do vivido" (produzir registros de memória para arquivo). Nessa direção, analiso que o percurso identitário dos povos indígenas, em especial o Terena, traz "a experiência terrível do nosso século [...], a deslocação massiva de populações que já não são constituídas por cidadãos, e para as quais as legislações dos Estados-nação não são suficientes" (DERRIDA, 1999, p.69). Uma impossibilidade de (abertura ao) outro – a outro lugar, outra palavra, outro caminho, outra viagem, outra existência – constitui-se na simetria desse espaço: lugar que define um estado de aniquilamento que atinge o âmago da transmissão humana, isto é, o simbólico. Esse espaço aponta para um tempo de abandono, um tempo em que a linguagem é suturada ao mutismo do corpo que se dobra sobre si mesmo.

Importante depreender que o arquivo não é apenas um lugar de estocagem, de retenção ou de perda. Sua estrutura (como arquivo arquivante) "determina também a estrutura do conteúdo arquivável em seu próprio surgimento e em sua relação com o futuro. O arquivamento tanto produz quanto registra o evento" (DERRIDA, 2001, p. 29). Essa acontecimentalidade do arquivo-arquivante propicia um condicionamento recíproco entre forma impressora (que também coloca em reserva) e o conteúdo impresso. Por isso Derrida diz que o sentido arquivável se deixa codeterminar pela estrutura arquivante, e é aí que *hupomnesis*[8] se entrelaça com a *mneme* (memória) *e a anamnesis* (recordação) e a distinção rigorosa entre arquivo (prótese externa ou interna), formas de arquivamento, memória viva e rememoração perde muito de seu poder de corte. Portanto, a associação simples e direta entre arquivo, repetição e passado é interrompida. Mais do que ter acesso ao arquivo, é preciso também colocá-lo em reserva, interpretá-lo e construir novas formas de esquecimento e de des-memória. "Memórias próteses porque, à imagem dos membros artificiais", elas

[8] Para Derrida (2001, p.22), se o arquivo, palavra ou figura, se estabiliza em alguma significação, não será jamais a memória nem a *anamnese* em sua experiência espontânea, viva e interior. Bem ao contrário: o arquivo tem lugar em lugar da falta originária e estrutural da chamada memória. Essa ausência de centro ou de origem vai ser substituída por um signo que suprirá essa ausência, funcionando como algo a mais, isto é, como um suplemento mas que não se constituirá jamais em um outro centro, uma vez que sua função de suplente é vicariante, ou seja, sua função é a de suprir, transitoriamente, uma falta do lado do significado.

integram agora parte do corpo: são espaços referenciais nos quais os sujeitos são levados a ter novas experiências (ROBIN, 2016, p. 351). O que existe são práticas de subjetivação que produzem identidades em constante mutação.

Vale dizer também que, em R1, rege uma narrativa que permite que o indígena não apenas diga, como também se diga, manifeste-se e posicione-se (re)inscrevendo-se na história, visto que o espaço escolar, via livro didático, passa a ser um lugar que proporciona o encontro de pessoas (des)conhecidas para trocarem conhecimentos, experiências e sentimentos. Consequentemente, vimos um discurso de exclusão, pois, de acordo com Limberti (2012), o discurso da "assimilação" e o da exclusão funcionam um como consequência do outro, em que o *nós* se propõe a transformar o *outro* em *nós*, assimilando-o em seu meio. Tal fato tende a excluí-lo à medida que o *outro* não consegue atender as expectativas do *nós*. É o que acontece no discurso analisado: o outro (o indígena) não atende às expectativas do *nós* (o branco) em relação ao modo de vida, portanto, sua cultura é desqualificada e seus povos são lançados às margens da sociedade. Emerge aqui a dinâmica do poder, tal qual é problematizado nos estudos foucaultianos. Nota-se que, inicialmente, o poder está com a "Escola" que visa formatar, "docilizar" o indígena. Mas, também, está com os indígenas que exercem o poder, por meio de um discurso de resistência. E o fato dessa resistência ser propagada, em um material didático, contribui para que esse discurso seja, rapidamente, disseminado como um micropoder que pode ajudar na conscientização e na transformação da realidade social. Esse funcionamento discursivo é também de construção de um sentido de dependência como atitude opressora do colonizador e de exclusão da possibilidade de legitimação do direito à identidade indígena. A formação discursiva colonialista é evocada como traço de memória que irrompe no acontecimento para delinear os limites dos sentidos.

Pode-se afirmar que o modo de existência da memória na ordem desse discurso didático é o lugar no qual a formação discursiva colonialista trabalha a continuidade e denuncia a ruptura, num movimento identitário. Isso se dá a partir do deslizamento de sentidos nessa memória discursiva em decorrência da relação tensa que se instaura entre a memória da colonização e o reconhecimento da instância de representação política: a memória surge como participante no jogo metafórico de deslizes e opacidade do dizer, cujos dizeres sinalizam a constituição heterogênea do sujeito colonizado e confirmam se tratar de um sujeito afetado pelo encontro colonial. O arquivo é, pois, o lugar da gestão da memória, mas também o campo do esquecimento. Em âmbito governamental, em política, por exemplo, há uma biopolítica do esquecimento e apagamento proposital dos traços, das informações, das impressões. Lembrar e esquecer, tal é a ambivalência do movimento do arquivo.

Nessa dinâmica do arquivo em questão, entendo que o pensamento moderno ocidental continua a operar mediante linhas abissais que dividem o mundo humano do sub-humano. As colônias representam um modelo de exclusão radical que permanece, atualmente, no pensamento e práticas modernas ocidentais tal como aconteceu no ciclo colonial. Em se tratando dos povos indígenas, hoje, temos um não-território em termos jurídicos e políticos, um espaço impensável para o primado da lei, dos direitos humanos e da

democracia. Agamben (2003, p. 13) diz que não somos exatamente animais em cuja política está em questão nossas vidas de seres viventes, mas antes cidadãos em cujo corpo natural está em questão a sua própria política. Há, assim, uma "significação imediatamente biopolítica do estado de exceção[9] como estrutura original onde o direito inclui em si o vivo por meio da sua própria suspensão".

5. Considerações finais

> [...] signos significantes, sempre existem em demasia. É que o significante primordial é da ordem da linguagem; ora, seja qual for a maneira segundo a qual é adquirida a linguagem, os elementos da linguagem são dados todos em conjunto, de uma só vez, já que não existem independentemente de suas relações diferenciais possíveis. O significado em geral, porém, é da ordem do conhecido; ora, o conhecido acha-se submetido à lei de um movimento progressivo que vai por parte, partes extrapartes. (DELEUZE, 1974, p. 51)

O viés discursivo-desconstrutivo que empreendo neste texto, mostra que o jogo identitário surge como a possibilidade de desbancar a tradicional crença de um significado transcendental, uma vez que as múltiplas substituições decorrentes do jogo impedirão que se pense num centro, numa origem fixa, num ponto de presença. Esses elementos – centro, origem, presença – constituem o significado transcendental que é tido como a origem absoluta do sentido. Nessa esteira, a reflexão acerca de como uma determinada cultura compreende o outro, diferente de si, torna-se uma indagação constante.

No estado do Mato Grosso do Sul, em especial nas áreas de conflito, instauram-se inúmeras fronteiras simbólicas, imaginárias, culturais, econômicas e políticas, dinamizando e multifacetando o sentido de identidade. As distâncias entre essas diversas culturas, ou grupos culturais, nesse contexto são necessariamente comprimidas e colocadas em contato. O sentido territorial enquanto lugar fronteiriço aí ascende de importância como entrelugares de vivências, de contatos, de conflitos e de estudos. O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com "o novo" que não seja parte do *continuum* de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético, ela renova o passado, (re)configurando-o como "entrelugares" contingentes que inovam e interrompem a atuação do presente.

Bhabha (1998, p. 27) aponta os entrelugares, apesar das tensões e estranhamentos, como uma possibilidade de estabelecer o contato direto entre os diferentes, na elaboração de novas respostas, superando as tradicionais perspectivas que justificavam a perpetuação do desconhecimento de um em

[9] Recorro ao conceito de Estado de exceção para expressar a condição jurídico-política na qual a erosão dos direitos civis e políticos sob a luz da Constituição de 1988 e do Estatuo do Índio (Lei n. 6001 de 1973), ou seja, sem a suspensão desses direitos, como acontece quando é declarado o Estado de emergência. Ver Agamben, 2003.

relação ao outro. Acredito que a cultura indígena não foi e não será abandonada. Por isso concordo com a utilização do conceito de *transculturação,* pois este considera que os grupos humanos, "[...] e mesmo os indivíduos, estão em constante interação e mutação [...]" (FUNARI; PIÑÓN, 2011, p. 27), resultante de contatos entre as diversas culturas das sociedades. Portanto, o sujeito indígena não apaga sua cultura ao entrar em contato com a cultura do branco. Pelo contrário, a nova cultura é adicionada à sua, criando, assim, uma nova cultura resultante da soma de ambas.

Problematizo que, durante algum tempo, o paradigma da apropriação/violência parecia estar chegando ao fim, bem como a divisão abissal. Os deslocamentos das linhas globais epistemológica e jurídica pareciam convergir para o encolhimento e finalmente para a eliminação dessas fronteiras; mas não foi isso o que aconteceu, como os acontecimentos mostram, a partir dos estudos pós-colonialista que empreendo aqui. Assim, o pensamento pós-abissal parte do reconhecimento de que a exclusão social, no seu sentido mais amplo, assume diferentes formas conforme seja determinada por uma linha abissal ou não-abissal, e da noção de que enquanto persistir a exclusão definida abissalmente não será possível qualquer alternativa pós-capitalista progressista.

Para Sousa-Santos (2007), superar o pensamento abissal exige o reconhecimento de sua persistência, para que se possa pensar e agir para além dele em direção a um pensamento pós-abissal, que pense a partir do outro lado da fronteira (étnica, social, ideológica, geográfica, religiosa, política), "a partir de uma epistemologia do Sul" e confrontando o "monoculturalismo do Norte" com uma ecologia de saberes. Nessa direção, a ciência moderna precisa estabelecer relação com outros conhecimentos e ter a consciência de que não é a única forma de conhecimento possível. Trata-se de uma espécie de (contra)epistemologia, que nega a existência de uma epistemologia geral e se baseia no reconhecimento de uma pluralidade de conhecimentos que se cruzam entre si.

Por fim, na busca de alternativas à dominação e à opressão, como distinguir entre alternativas ao sistema de opressão e dominação e alternativas dentro do sistema ou, mais especificamente, como distinguir alternativas ao capitalismo de alternativas dentro do capitalismo? Como combater as linhas abissais usando instrumentos conceituais e políticos que as não reproduzam? E, finalmente, uma questão com especial interesse para educadores: qual seria o impacto de uma concepção pós-abissal de conhecimento sobre as instituições educativas e centros de investigação? Nenhuma dessas perguntas têm respostas definitivas. Mas o esforço civilizatório para tentar dar-lhes resposta é, provavelmente, a única forma de confrontar a nova e mais insidiosa versão do pensamento abissal identificada neste trabalho: a constante ascensão do paradigma da apropriação/violência no interior do paradigma da regulação/emancipação.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, G. (2003) Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG.
BENJAMIN, W. (1987) Magia e Técnica, Arte e Política. Trad. Sergio P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense.

BHABHA, H. K. (1998) O local da cultura. Trad. Myriam Ávila et alii. Belo Horizonte: Editora UFMG.
BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil, de 05 de outubro de 1988. Disponível em:<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3% A7ao.htm>. Acesso em 02 jan. 2016 às 13h.
CORACINI, M. J. R. F. (1991) Um fazer persuasivo: o discurso subjetivo da ciência. São Paulo: Educ; Campinas: Pontes.
CORACINI, M. J. R. F. (org.) (2003) Identidade & Discurso: (des)construindo subjetividades. Campinas: Editora da UNICAMP.
CORACINI, M. J. R. F. (2007) A celebração do outro. Campinas: Mercado de Letras.
_____. (2010) Transdisciplinaridade e análise de discurso: migrantes em situação de rua. Cadernos de Linguagem e Sociedade, 11 (1), 91-112.
DELEUZE, G. (1974) Lógica do sentido. Trad. De Luiz Roberto S. Fortes. São Paulo: Perspectiva/Editora da Universidade de São Paulo.
DELEUZE, G. (1992) Conversações**.** Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: 34.
DERRIDA, J. (1999) No escribo sin luz artificial. Valladoliz: Mauricio Jalón.
DERRIDA, J. (2001) O mal de arquivo: uma impressão freudiana. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
DERRIDA, J. (2002) A escritura e a diferença. Trad. Maria Beatriz M.N. da Silva. 3. ed., São Paulo: Perspectiva.
ECKERT- HOFF, B. M. (2008) Escritura de si e identidade: o sujeito-professor em formação. Campinas: Mercado de Letras.
FOUCAULT, M. (1987) Vigiar e punir: nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes.
FOUCAULT, M. (1990) História da sexualidade I: A vontade de saber. Trad. de Maria Thereza da C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal.
FOUCAULT, M. (1992) Escrita de si. In: O que é um autor? Trad. de Antonio F. e Edimundo Cordeiro. Lisboa: Passagens, p. 129-160.
FOUCAULT, M. (2008) Arqueologia do saber. Trad. de Luiz Felipe B. Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
FOUCAULT, M. (2012) A ordem do discurso. Trad. de Laura F. de Almeida Sampaio. 19. ed. São Paulo: Loyola.
FUNARI, P. P.; PIÑÓN, A. (2011) A temática indígena na escola: subsídios para os professores. São Paulo: Contexto.
GUERRA, V.M.L. (2010) O indígena de Mato Grosso do Sul: práticas identitárias e culturais. São Carlos: Pedro & João.
GUERRA, V.M.L. (2012) Indígenas e identidades: um olhar discursivo sobre a luta pela terra. In ROSA, A. M.; MARQUES, C.; SOUZA, C. C. de; DURIGAN, M. Povos Indígenas: reflexões interdisciplinares. São Carlos: Pedro & João, p. 43-68.
GUERRA, V.M.L. (2015) Povos indígenas: identidade e exclusão social. Campo Grande: Editora da UFMS.
GUERRA, V.M.L.; ALMEIDA, W. D. de (2016). Mulheres indígenas e escritas de si: A (re)produção das identidades periféricas. GUERRA, V. M. L.; ALMEIDA, W. D. de. (Orgs). Povos indígenas em cena: das margens ao centro da História. Campo Grande: Editora da OMEP/BR, p.139-152.
GUERRA, V.M.L.; ALMEIDA, W. D. de. (2015). Um olhar foucaultiano sobre a Lei Maria da Penha: discurso e desconstrução. GUERRA, V. M. L.; NOLASCO, E.C. (Orgs). Michel Foucault: entre o passado e o presente, 30 anos de (des)locamentos. Campinas: Pontes.
LIMBERTI, R. C. P. (2012) A imagem do índio: discursos e representações. Dourados: Editora da UFGD.
MARKUS, C. (Org.) (2008) Povos indígenas em espaços urbanos. Caderno Semana dos Povos Indígenas 2008. ISAEC/DAÍ - COMIN. São Leopoldo: Oikos.
MIGNOLO, W. D. A (2005) colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. LANDER, Edgardo (Org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, p.71-103.
ORLANDI, E. P. (2002) Análise de discurso: princípios e procedimentos. Campinas: Pontes.

ORLANDI, E. P. (2009) As formas do silêncio no movimento dos sentidos. 7. ed. Campinas: Editora da Unicamp.
PÊCHEUX, M. (Org.) (2016) Materialidades Discursivas. Trad. de Eni Orlandi. Campinas: Editora da UNICAMP.
PÊCHEUX, M. 2009. Semântica de discurso: uma crítica à afirmação do óbvio. Trad. de Eni P. Orlandi et al. 4 ed. Campinas: Editora da Unicamp.
ROBIN, R. (2016) A memória saturada. Trad. Cristiane Dias e Graciely Costa. Campinas: Editora da UNICAMP.
SAWAIA, B. (2008) As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social. 8.ed. Petrópolis: Vozes.
SILVA, M. L. (2004) História e interculturalidade: aspectos críticos à educação e ao multiculturalismo no Brasil. Anais do VIII Congresso Luso-afro-brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra.
SOUSA-SANTOS, B. de. (2007) Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. Revista Crítica de Ciências Sociais, 78, Outubro, p.03-46.
SOUZA, C. C. de; ROSA, A. M.; SILVA, D. (Orgs). (2010) Povos Indígenas: mitos, educação escolar e realidade histórico-cultural. Campo Grande: Editora da UFMS.
TAVARES, M.; SANTOS, L. C. (2012) Crenças e atitudes linguísticas de indígenas de Dourados. In: Cadernos do IL. Porto Alegre, n.44, junho, p.117-134.

***Vania Maria Lescano Guerra**, is a permanent lecturer in the Postgraduate Program in Letters - Master and Doctorate - of the Federal University of Mato Grosso do Sul (UFMS) of Três Lagoas, and of the Master's Program in Language Studies, Campo Grande (UFMS). He guides and develops researches, with experience in Discourse Analysis of French origin, from the discursive-deconstructive perspective and the postcolonial criticism. Email: vguerra1@terra.com.br*