

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MATO GROSSO “CARLOS ALBERTO REYES  
MALDONADO”**

**PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM LINGUÍSTICA  
DOUTORADO EM LINGUÍSTICA**

**EDINETH SOUSA FRANÇA**

**A ALDEIA, A TAKÁRA E A CIDADE: UMA ABORDAGEM DISCURSIVA DA  
RELAÇÃO SUJEITO, SENTIDOS E ESPAÇO DE VIDA DOS TAPIRAPÉ**

**CÁCERES-MT**

**2023**

**EDINETH SOUSA FRANÇA SILVA ALVES**

**A ALDEIA, A TAKÃARA E A CIDADE: UMA ABORDAGEM DISCURSIVA DA  
RELAÇÃO SUJEITO, SENTIDOS E ESPAÇO DE VIDA DOS TAPIRAPÉ**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Linguística da Universidade do Estado de Mato Grosso, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Linguística, sob a orientação da professora Dra. Ana Luiza Artiaga Rodrigues da Motta.

**CÁCERES-MT**

**2023**

Luiz Kenji Umeno Alencar CRB 1/2037

FRANÇA, Edineth Sousa.  
F814a A Aldeia, a Takãra e a Cidade: Uma Abordagem Discursiva da Relação Sujeito, Sentidos e o Espaço de Vida dos Tapirapé / Edineth Sousa França - Cáceres, 2023.  
160 f.; 30 cm.

Trabalho de Conclusão de Curso (Tese/Doutorado) - Curso de Pós-graduação Stricto Sensu (Doutorado) Linguística, Faculdade de Educação e Linguagem, Câmpus de Cáceres, Universidade do Estado de Mato Grosso, 2023.

Orientador: Ana Luiza Artiaga Rodrigues da Motta

1. Língua. 2. Discurso. 3. Tapirapé. 4. Memória. 5. Escrita.  
I. Edineth Sousa França. II. A Aldeia, a Takãra e a Cidade:: Uma Abordagem Discursiva da Relação Sujeito, Sentidos e o Espaço de Vida dos Tapirapé.

CDU 81'42

**EDINETH SOUSA FRANÇA SILVA ALVES**

**A ALDEIA, A TAKÃARA E A CIDADE: UMA ABORDAGEM DISCURSIVA DA  
RELAÇÃO SUJEITO, SENTIDOS E ESPAÇO DE VIDA DOS TAPIRAPÉ**

**BANCA EXAMINADORA**

---

Profa. Dra. Ana Luiza Artiaga Rodrigues da Motta  
Orientadora – PPGL/UNEMAT

---

Profa. Dra. Ana Maria Di Renzo  
Avaliadora Interna – PPGL/UNEMAT

---

Profa. Dra. Eunice Dias de Paula  
Avaliadora Interna – PPGECEII/UNEMAT

---

Prof. (a) Dra. Carolina Rodríguez-Alcalá  
Avaliadora Externa – IEL/UNICAMP

---

Prof. Dr. Élcio Aloisio Fragoso  
Avaliador Externo – PPGML/UNIR

**APROVADA EM: 23/03/2023**

A dois homens extraordinários.

**Luiz** (*in memoriam*), um Dantas que se tornou Silva, um pai que se tornou saudade eterna;

**Efraim**, um sonho que se tornou realidade, um filho que se tornou esperança.

## AGRADECIMENTOS

A Deus, por todo o percurso que trilhei até aqui, visto que pela multidão de misericórdia e “tão grande amor” por nós, nos deu a “conhecer o amor de Jesus Cristo, que excede todo o entendimento, para que sejamos cheios de toda a plenitude de Deus”. (EFÉSIOS, cap. 3, v. 19).

Em nome do Programa de Pós-Graduação em Linguística (PPGL), registro, aqui, minha gratidão à Universidade do Estado de Mato, pelo modo como tem marcado singularmente a vida das pessoas no Araguaia, especialmente por me oportunizar, desde a graduação ao doutorado, o acesso a saberes que modificaram substancialmente minha vida, nas mais distintas esferas, sobretudo, profissional.

Agradeço, de modo mais que especial, à minha orientadora, professora Dra. Ana Luiza Artiaga, pela honra de poder contar com sua nobreza, organização e seus ensinamentos. Estabelecemos uma parceria, pessoal e acadêmica, determinante para a qualidade deste trabalho. Seu carisma, generosidade, intelectualidade e amizade me impulsionaram até a conclusão desta pesquisa.

Aos professores doutores Silvia Regina e Wellington Quintino, pelo zelo e compromisso na coordenação do PPGL. Em seus nomes, agradeço a todas as pessoas que contribuem para que as pesquisas desenvolvidas no Programa efetivamente encontrem na linguística um espaço simbólico para a resistência e utopias necessárias, frente aos pressupostos do capitalismo e da mundialização, que fortalecem a exclusão, a destruição e a desesperança.

A todos os professores do Programa, especialmente os que me deram a honra de tê-los como docentes nas disciplinas do curso: Dra. Eni Orlandi; Dr. Eduardo Guimarães; Dr. Luiz Francisco Dias; Dra. Neuza Zattar; Dra. Monica Cidele; Dr. Wellington Quintino, Dra. Eliana de Almeida; Dra. Olímpia Maluf e Dra. Silvia Regina. À professora Dra. Neuza Zattar estendo os agradecimentos pelo privilégio de ter sido orientada por ela em um trabalho de pesquisa para Qualificação Fora de Área.

Aos doutores Élcio Fragoso (UNIR) e Carolina Rodrigues-Alcalá (UNICAMP), pela dedicação e leitura criteriosa que estabeleceram como avaliadores no exame de qualificação e defesa da tese. Suas sugestões e contribuições foram muito importantes para com a escrita e qualidade do trabalho.

À Dra. Ana Maria Di Renzo, pelo percurso que a academia nos permitiu construir, desde os tempos do mestrado. É uma honra e privilégio tê-la como leitora desta tese. Sou grata pela generosidade e ensinamentos, compartilhados de forma admirável, mas principalmente pelos incentivos constantes e a amizade.

À Dra. Eunice de Paula e seu esposo Luiz Gouveia de Paula pela contribuição que nos fornecem como linguistas e conhecedores da língua dos Apyãwa. Como dito por Leite, Soares e Souza (1985, p. 4), trata-se de “professores que falam a língua, sendo um deles co-autor da primeira gramática publicada do Tapirapé [...] especialistas que estudam há anos a língua e que fornecem a base linguística indispensável”. É uma honra tê-la como leitora desta tese e um privilégio contar com suas valiosas contribuições.

Aos meus pais, Socorro e Adalton, Luiz e Célia, por terem sido para mim o melhor exemplo de amor e de vida.

Minha mãe, Socorro França, é uma forte e doce inspiração. Uma educadora forjada no Araguaia, que me ensinou coisas de mãe e de professora, mas, sobretudo, tem me ensinado a como vencer pela determinação, responsabilidade e fé em Deus. Juntamente com o meu padrasto, Adalton, o amor e cuidados que tiveram comigo, do decorrer da escrita desta tese, foram imprescindíveis.

Meu pai Luiz e minha madrasta Célia (ambos *in memoriam*), são ausência sempre presente. Saudade eterna. Ele um nordestino arrojado, ela uma mulher admirável que amei sem medida. Desde 2020, em um curto período de 40 dias o mundo ficou mais triste quando os dois se foram para sempre... e no meu coração: papai, presente! Tia Célia, presente!

Seriam incompletos os meus agradecimentos sem a doce lembrança do dia em que o orgulho de um pai, em uma pequena cidade do interior do Rio Grande do Norte, me pôs diante de um médico que aguardava dedicadamente a “colega de profissão”, a quem o paciente dizia tratar-se da filha do único pobre que podia gozar da “regalia” de ter uma filha doutora. Entre os 150km que separavam o aeroporto da capital do estado e a casa acolhedora que me aguardava no sítio da pequena cidade, lá estava eu, em uma pausa rápida no hospital. De frente com um jaleco do qual se lia: Dr. Rafael, eu ouvia atenciosamente as explicações acerca da conduta médica, do zelo e carinho com o meu pai... Na sequência, um olhar desconfiado e a pergunta: “Seu pai disse que é um pobre que tem uma filha quase doutora, você está cursando medicina?” Ao que, prontamente respondi: “meu doutorado, é na área da educação!”... e o sorriso do médico “foi e não voltou” (risos). O meu pai era mesmo extraordinário e grande mesmo era o seu amor!

Ao meu esposo, Renato Alexandre, e meus filhos, Brenda, Mari Alexandre e Efraim, pela presença, pela compreensão, companheirismo e cuidados inenarráveis, porém, sobremaneira, determinantes para que eu pudesse manter-me em “pé”. O amor excede todo o entendimento humano. Entre as idas e vindas à aldeia Tapi'itãwa acabaram sendo agraciados com um nome Tapirapé (Renato/Xãwãraxowi, Brenda/Apitaja, Mari Alexandre/Taiwã e

Efraim/Atopã). Destaca-se que Brenda além de ser França e Tapirapé, é também Karajá (Maderu) e quilombola (Quilombo do Araguaia). Sou grata a Deus por tê-los em minha vida.

Em nome dos meus irmãos, Ronaldo França, Renildes, Renilce e Reniza, agradeço aos meus familiares, especialmente as cunhadas, cunhados, os sobrinhos. De modo especial, agradeço a tia Raimunda, as primas: Amélia, Ana Maria, Antônia, Eliane, Keithy, Kellen e Kélita, que, juntamente com meus amigos e irmãos de fé, cuidaram e oraram para que eu pudesse seguir os estudos.

Gratidão também ao primo Zé de Liquinha (*in memoriam*), que tanto insistiu em dizer que havia me dado esse nome (Edineth), e agora, quase quatro décadas depois, ganhará um “Dra.” como acréscimo.

De modo mais que especial agradeço aos meus pastores, Wanderson Cássio e Alessandra, e a Igreja Batista Nacional de Confresa, pois o luto prolongado, o pé quebrado e as sensibilidades da gravidez teriam sido insuportáveis sem o zelo, as orações e a presença de cada um. Destaca-se os amigos: Luiza Aquino, Neures, Verbênia, Acássio, Aguinaldo, Elinde, Ivonira, Janaina, Juliê, Noemi, Noeli, Patrícia, Selma e Zeca. Que o Senhor os recompense.

À Neures, também pelo percurso imprescindível de partilhas das alegrias, tristezas e inquietações, tanto as teóricas quanto das adversidades da vida. Sem a sua contribuição e do meu amigo e compadre Edivaldo, eu não conseguiria concluir o curso.

A todos os colegas do curso, especialmente os participantes do grupo de pesquisa “Cidade e Sentido: uma questão de leitura e ensino”, e aqueles com os quais foram construídas relações que transpõem o universo da academia, Isael, José Roberto, Verônica e os “(Des)orientandos”: Amilton; Ana Cláudia, Cleiton, Cristiane, Erisvânia, Hélio Jr.; Iza, Jéssica, Magno, Neures, Keila, Márcia, Orilzo e Wellington.

Aos amigos ‘universitários’, aqueles intelectuais com os quais até uma simples conversa ou uma roda de café eram lugar de partilha, de inspiração, de aprendizado: Adriana Borges, Alessandra Carneiro, Aroldo, Aurinete, Edson Flávio, Edivaldo Soares, Heloísa Gentil, Judite Albuquerque, Lourdes Jorge, Rosângela Oliveira e Verone. À professora Judite também lhe sou grata pela acolhida em sua casa, onde prevalece um clima intelectual e a partilha constante de alegrias e de “prosas” sobre o Araguaia... no aconchego do seu lar, sempre nos contou que os Albuquerques escreveram páginas inteiras da nossa história. Obrigada, Ju, querida, por todo o legado na educação do Araguaia, essa parte da história dos Albuquerques me alcançou e ajudou a construir a pessoa e profissional que tenho me tornado. Registro que, como diz você, “é de gosto” desfrutar da sua companhia.

Aos meus colegas de trabalho, da Escola Estadual Teotônio Carlos da Cunha Neto. Em nome destes, agradeço a Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso pelo apoio à ciência e valorização profissional ao investir na qualificação de seus servidores públicos.

Aos amigos de Cáceres, que tornaram o percurso do doutorado mais leve e mais acolhedor: Pastora Vilma e a família Batista Nacional; Romildo e Edineia; Flávio e Ivanete; Janilza; Simone e Leidismar, Maria e Gileno (*in memoriam*); José Antônio e Maura; Criss e Nete.

Ao casal Jairo e Leuzine, pela convivência agradável que se estabeleceu a partir das relações de vizinhança, mas principalmente pela amizade sincera, o amor e o cuidado com o meu filho, ofertados na medida de me transmitir paz e segurança nos momentos em que mais precisei.

À Débora Maciel, Daniela e Romualdo, e o casal Joana e Adailton, pela amizade e cuidados nas constantes viagens realizadas no decorrer do curso. Com estes enriqueci meu vocabulário, pelo acréscimo da palavra “zilhões”. A eles, e à pequena/grande Kaylla Yzzis, meus sinceros *zilhões* de agradecimentos.

Por fim, sou imensamente grata à comunidade Apyãwa.

Em nome do cacique de Tapi'itãwa, Elber Tapirapé, agradeço a todos os demais indígenas. A convivência no decorrer da pesquisa e tudo o que aprendi com o material lido sobre eles me ensinou coisas sobre sapiência e nobreza que só encontra com/entre os Apyãwa.

De modo especial, registro minha gratidão aos pesquisadores Gilson, Iranildo, Koría e Nivaldo; o casal Rael/Xako'iãpari e Flávia; Carlos e Makato; Fabiola e seu esposo Daniel Kabixana (*in memorian*). Kabi foi brutalmente assassinado, justo pelos efeitos ideológicos das políticas de funcionamento do urbano, que abordamos nesta tese. A ele, sou especialmente grata por ter me presenteado com o nome de sua filha (Xajrowi), e me permitir com esse feito fazer parte da família do Sr. Francisco e Maria Rita, meus *Xeramoja*, (avós), que me acolheram e me têm dispensado carinho em cada gesto.

*Aoxekato* (agradecimento).

## Índio eu não sou

Não me chame de “índio” porque,  
Esse nome nunca me pertenceu,  
Nem como apelido quero levar,  
Um erro que Colombo cometeu.

Por um erro de rota, senhor,  
Cabral em meu solo desembarcou,  
E no desejo de nas índias chegar,  
Com nome de “índio” me apelidou.

Esse nome me traz muita dor,  
Nosso canto uma bala silenciou,  
Minha alma inquieta ficou,  
Meu grito na mata ecoou.

Chegou tarde, eu já estava aqui,  
Caravela aportou bem ali,  
Eu vi *may-tini* subir,  
Na minha *uka* me escondi.

Ele veio sem ter permissão.  
Com a cruz e a espada na mão,  
Nos seus olhos, uma missão,  
Dizimar em nome da civilização.

Ouve agora o que tenho a te falar,  
Não sou “índio” e venho mostrar,  
A palavra certa a pronunciar,  
Povo, etnia, é como debes chamar.

“Índio”, eu não sou!  
Sou Kambeba, sou Tembé,  
Sou Kokama, sou Sateré,  
resistindo na raça e na fé.

Marcia Wayna Kambeba

## RESUMO

Este trabalho, intitulado “*A Aldeia, a Takãra e a Cidade: uma abordagem discursiva da relação sujeito, sentidos e o espaço de vida dos Tapirapé*”, desenvolvido na linha de pesquisa *Estudo de Processos Discursivos*, do Programa de Pós-Graduação em Linguística, da Universidade do Estado de Mato Grosso, filia-se à linha teórica da Análise de Discurso, francesa, elaborada por Pêcheux e desenvolvida no Brasil por Orlandi, e demais pesquisadores. A pesquisa ancora-se na materialidade simbólica da língua e nos “gestos de leitura” (PÊCHEUX, [1982] 1994) que produzimos acerca da “relação constitutiva sujeitos-sentidos-espaço” (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2011b, 2018, 2019). Com o intuito de compreender, os efeitos ideológicos da “civilização” e “cultura” ocidental na relação sujeito (indígena brasileiro), sentido (urbano, jurídico) e espaço (aldeia, campo, cidade), verticalizamos nosso olhar para os indígenas Tapirapé (Apyãwa), enquanto corpo social atado ao espaço simbólico da aldeia Tapi’itãwa, localizada a 28km da cidade de Confresa-MT. Mobilizamos dispositivos teóricos, analíticos e interpretativos da Análise de Discurso em um *corpus* que inclui a Constituição Federal de 1988; a Lei Orgânica e o Plano Diretor do município de Confresa; fotografias; trabalhos acadêmicos e textos científicos de autoria dos Tapirapé, para compreender o acontecimento sócio-histórico e político das relações socioespaciais e linguísticas que definem aldeia e cidade e que tributam o urbano como lugar discursivo em que o ocidente, por uma regularidade jurídica, “delimita sentidos entre o homem e o espaço” (MOTTA, 2010b). A leitura, interpretação e análise do material selecionado possibilitou-nos uma compreensão de movimentos contínuos de significação que atravessam os Tapirapé sob a configuração de uma “forma-sujeito indígena” (SOUZA, 1994), interpelada por mecanismos discursivos que corporificam um “índio imaginário”, inexistente como “índio” urbano; delimitado simbolicamente por padrões de indianidade, e pelo “silêncio significante” (ORLANDI, 2007b) que os discursos relatados e as implicações da norma e da cultura letrada lhes impõem. Contudo, mesmo atravessados por sentidos ideológicos ocidentais/eurocêntricos, os Tapirapé se singularizam, especialmente no espaço simbólico discursivo da *Takãra* (casa cerimonial dos Apyãwa), pelo político e ideológico de práticas sociais e linguísticas que lhes conferem confronto e resistência, pela “identidade etno-social” (SOUZA, 1994) e etno-discursiva (SOUZA, 2021) que dão forma ao “*tekateka*” (PAULA, 2009, 2012, 2014), i. e, o jeito de ser apyãwa, que lhes constitui e lhes autoriza frente à “sociedade letrada” (RAMA, 2015).

**Palavras-chave:** sujeito; língua; discurso; Tapirapé; memória; escrita.

## ABSTRACT

This work, entitled “The Village, the Takãra and the City: a discursive approach to the subject, senses and living space of the Tapirapé”, developed in the line of research Study of Discursive Processes, of the Graduate Program in Linguistics, from the State University of Mato Grosso, joins the theoretical line of Discourse Analysis, French, elaborated by Pêcheux and developed in Brazil by Orlandi, and other researchers. The research is anchored in the symbolic materiality of language and in the “reading gestures” (PÊCHEUX, [1982] 1994) that we produce about the “subjects-senses-space constitutive relationship” (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2011b, 2018, 2019). In order to understand the ideological effects of Western “civilization” and “culture” in the relationship between subject (Brazilian indigenous), meaning (urban, legal) and space (village, countryside, city), we verticalize our look at the Tapirapé indigenous people (Apyãwa), as a social body tied to the symbolic space of the Tapi'tãwa village, which is located 28km from the city of Confresa-MT. We mobilize theoretical, analytical and interpretative devices of Discourse Analysis in a corpus that includes the Federal Constitution of 1988; the Organic Law and the Master Plan of the municipality of Confresa; photographs; academic works and scientific texts authored by the Tapirapé, to understand the socio-historical and political event of the socio-spatial and linguistic relations that define village and city and that make the urban read as a discursive place in which the West, by legal regularity, “delimits meanings between man and space” (MOTTA, 2010b). The reading, interpretation and analysis of the selected material allowed us to understand the continuous movements of meaning that cross the Tapirapé under the configuration of an “indigenous subject-form” (SOUZA, 1994), interpellated by discursive mechanisms that embody an “imaginary Indian”. ”, non-existent as an urban “Indian”, symbolically delimited by standards of Indianness, and by the “significant silence” (ORLANDI, 2007b) that the reported discourses and the implications of the norm and literate culture impose on them. However, even permeated by Western/Eurocentric ideological values, the Tapirapé stand out, especially in the symbolic discursive space of the Takãra (ceremonial home of the Apyãwa), both for the political and ideological aspects of social and linguistic practices that give them confrontation and resistance, as well as for the “ethno-social identity” (SOUZA, 1994) and ethno-discursive identity (SOUZA, 2021) that shape the “tekateka” (PAULA, 2009, 2012, 2014), i. and, the way of being apyãwa, which constitutes them and authorizes them in front of the “literate society” (RAMA, 2015).

**Keywords:** subject; language; speech; Tapirapé; memory; writing.

## IMAATOREJXEÁWA

‘A te’omara a’e ramõ ekwe axe’eg, Apyãwa tâwa re, Takãra re, Maira tâwa re, imaxa’yga marygato Apyãwa kaãwa, Apyãra reka re xe’aranowetykãwa re. A’e iapawo te’omara maira xema’eawoo pe, maira tâwa ywypy pe. Ee xe’egãwa pe ekwe irota imaxapyrowo maira yawajtãwa gy aranowa axema’eeteoo ma’e aranowa imaxywaatywo ‘a kwapiragyãwa pe wãra gy we. Yawajtãwa aranowa maxerapaarera a’e ramõ Pêcheux, a’ere xowe Orlandi xãwa imaxywaatywo kwapiragyãjpe te’omara iapapyra re ranõ. ‘Ã te’omara a’e ramõ akwaamatat ‘ota tekateka imaxa’yga tâwa ropi wãra gy re, maira tawoo ropi akwãwa ma’e agy reka re. A’eete ramõ ‘opa xema’eawete ramõ Apyãwa gy Tapi’itajpe aka ma’e agy ramõ. Epe xe’apeãwa kwaamatãta ‘a wetepe ipakaki, te’omara ikwaxiaripyra re, ta’yãwa re, tawaxãra xywaaty ikwaxiaripyra re. A’eete ramõ imaxapyrowo maira aranowa Apyãwa axema’ema’e agy remikwaxiãra re, Apyãwa re xe’egawyma ramõ. Epewera a’e ramõ ‘ot imagetapyra ramõ ikwaamatata Apyãwa paragetã, Apyãwa xe’aranowetykãwa teka re, xe’ega re. Ma’e ta ke xe’ega, ywy, Apyãwa remipoenowa pe. Maira xawie ta ke Apyãwa we xe’ega re xema’eãwa. Ma’e ta ke ywy Apyãwa we. Epewera imagetãwo a’e ramõ imaxe’aranowetyka imaxa’yga ma’epe ropi Apyãwa ataawera tawaxãra ramõ. Kwewiwe a’e ramõ maira axe’apeawera pe inoinogixe tawaxãra reka re, tawaxãra rexãka re, tawaxãra aranowa re. A’epe imaxa’yga tawaxãra remipoenowa weka re, aranowa ikwaxiapyra aoxekato xãwa mõ. Niwaxaj pane emiwera pe maira ietymatãta tawaxãra reka, aoxetee tanã Apyãwa iywyrimõ axywaaty ramõ tekaripe ikwaapyra pe. Takãra a’e ramõ aoxekatoete Apyãwa we xe’ega maxywaatyãwa, tekateka maxywaatyãwa, te’yja pe xemaxerekakatoãwa, aranokato re xema’eãwa. Emanyn axemaxerekakatowo tekateka re, my ta’e Apyãwa rexãka. Marygato ta’e Apyãwa ixemaxerekakato akawo teka re, maira reka rawaxãwa re.

**XE’EGETEAWÝMA:** xe’ega; aranowa; Apyãwa; maragetã; ikwaxiaripyra;

Tradução de Tamakorawygi Tapirapé

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

### Lista de Figuras

|   |     |
|---|-----|
| Figura 1 – Fotos dos Povos Raiz / <i>Forum des Peuples Racines</i> .....                                      | 55  |
| Figura 2 – Quadro elaborado por Henri Coudreau – em 1897 .....  | 57  |
| Figura 3 – Grupo I <i>Carajás-Chambioá</i> .....  | 58  |
| Figura 4 – Grupo II <i>Carajás</i> .....  | 58  |
| Figura 5 – Grupo III <i>Carajás-Tapirapés</i> .....   | 59  |
| Figura 6 – Mapa do Rio Araguaia, encartado na edição original de Wildnissen <i>Brasiliens</i> (1911)<br>..... | 61  |
| Figura 7 – Indígenas “femmes Carajás”, que viviam na Missão dos Dominicanos .....                             | 63  |
| Figura 8 – Foto da cidade de Confresa .....   | 104 |
| Figura 9 – <i>Takãra</i> em 1935 .....  | 120 |
| Figura 10 – <i>Takãra</i> no centro da aldeia em 1939-1940 .....  | 121 |
| Figura 11 – <i>Takãra</i> no centro da aldeia em 1965 .....   | 121 |
| Figura 12 – Foto da <i>Takãra</i> no centro da aldeia em 2017 .....   | 122 |
| Figura 13 – <i>Takãra</i> no centro da aldeia em 2019 .....   | 122 |
| Figura 14 – “Desenho dos antepassados”: Aldeia, <i>Takãra</i> e os sujeitos Apyãwa .....                      | 124 |
| Figura 15 – “Desenho”: as roças dos Apyãwa .....  | 125 |
| Figura 16 – “Desenho”: a casa .....   | 125 |
| Figura 17 – “Desenho”: a aldeia .....   | 125 |
| Figura 18 – Foto “oficial” – formatura de estudantes Tapirapé .....   | 133 |

### Lista de Quadros

|  |    |
|--|----|
| Quadro 1 – Brasil Colônia: Século XVI ao XIX .....                   | 43 |
| Quadro 2 – Brasil Império: Século IX .....                           | 44 |
| Quadro 3 – Brasil República: Séc. XX e XXI .....                     | 44 |
| Quadro 4 – Publicações sobre o rio homônimo e a etnia Tapirapé ..... | 66 |
| Quadro 5 – Publicações sobre a etnia e a língua Tapirapé .....       | 69 |
| Quadro 6 – Publicações dos Tapirapé sobre sua etnia e língua .....   | 88 |

## SUMÁRIO

|   |     |
|---|-----|
| 1 INTRODUÇÃO.....   | 10  |
| 2 O INDÍGENA BRASILEIRO – NAS TRILHAS DA “CIVILIZAÇÃO” .....                        | 17  |
| 2.1 Da soberania discursiva do Ocidente – sentidos institucionalizantes.....        | 25  |
| 2.2 Na Legislação: das narrativas coloniais à República, do índio ao indígena ..... | 41  |
| 3 OS TAPIRAPÉ: INDIANIDADE E URBANIDADE, O ESPAÇO DA CONTRADIÇÃO                    | 50  |
| 3.1 Lugar de “Índio” não é na Cidade.....   | 52  |
| 3.2 A Vida na Aldeia – pressuposto de indianidade .....                             | 54  |
| 3.3 O Tapirapé e o Urbano: nos tons da “civilização” .....                          | 74  |
| 4 A CIDADE .....  | 94  |
| 4.1 O Sujeito e a Cidade – Estatutos e Regulamentos do Urbano .....                 | 96  |
| 4.2 Confresa – a normatização da cidade e dos sujeitos .....                        | 103 |
| 5 MAE’ KWAAPÁWA: A CONSTITUIÇÃO E A VOZ DA TAKĀRA .....                             | 117 |
| 5.1 Redes de Memória na Tessitura da <i>Takāra</i> .....                            | 118 |
| 5.2 O Jurídico na <i>Takāra</i> : a voz indígena na interface com o urbano .....    | 126 |
| <i>ĀĀ KA PENOWI</i> (ME VOU AGORA DE VOCÊS) .....                                   | 137 |
| REFERÊNCIAS .....   | 142 |
| GLOSSÁRIO.....  | 154 |

## 1 INTRODUÇÃO

Há muitas formas de se trabalhar e de construir um estudo sobre a língua e a linguagem. Nesta pesquisa, à luz da teoria da Análise de Discurso, tomamos o discurso urbano na relação com o social para compreender o confronto que se dá nas relações de fronteira e de sentidos, que se estabelecem entre os sujeitos indígenas, os sentidos e o espaço simbólico da cidade e da aldeia. Para tanto, temos como lugar de observação as múltiplas formas de significação e de organização política e social de uma comunidade indígena dos Apyãwa (conhecidos na literatura linguística, sociológica e antropológica como Tapirapé); mais especificamente os que vivem na aldeia Tapi'itãwa, no território indígena (TI) Urubu Branco, localizado no nordeste de Mato Grosso, os quais também são sobredeterminados por diretrizes da cidade de Confresa-MT.

A relação de vizinhança que move – reciprocamente – o olhar para as práticas linguísticas e culturais dos indígenas Tapirapé na aldeia ou pela presença e a circulação de um ou outro indígena no espaço da cidade nos convocam a uma leitura dos sentidos do corpo da cidade “funcionando” no espaço da aldeia.

Assim, tomados por inquietações linguísticas nos deparamos com a necessidade de nos despir de um espaço de sentidos, naturalizados, para construir uma interpretação da memória do urbano que incide sobre o espaço político e social da referida comunidade.

A interpretação, segundo Orlandi (2007b, p. 100), constitui-se como elemento fulcral enquanto dispositivo do analista, gesto do sujeito que diz e lugar privilegiado de observação dos processos de produção dos sentidos e de constituição dos sujeitos. Sendo assim, nossa proposta é buscar compreender discursivamente as relações espaciais e linguísticas dos indígenas Tapirapé, a partir da relação constitutiva sujeitos-sentidos-espaço (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2018), que se dá nos des-limites com uma forma-sujeito histórica, que tem nas relações com o capitalismo sua constituição; atravessada por sentidos de uma forma histórica do espaço, a aldeia, e uma tensa relação com outra forma histórica (dominante) do espaço, a cidade.

Destaca-se que a docência em Língua Portuguesa nos convoca, enquanto professor, a refletir sobre a práxis desse lugar. Nesse sentido, tomamos a pós-graduação *stricto sensu* e o trabalho com a pesquisa para mobilizar questões sobre a leitura, a interpretação, sobretudo, as relações que estabelecemos na sociedade.

Pensar espaço (aldeia, cidade) e sujeito indígena requer uma posição política acerca do que significa ao indígena Tapirapé ser brasileiro, interpelado em sua formação identitária pelos

efeitos de uma ordem urbana. Essa ordem, simbólica urbana, que ressoa no processo de constituição das línguas e dos territórios nacionais, o sobredetermina diretamente pela atuação jurídica do Estado Nacional e das políticas administrativas, neste caso, em específico, a cidade de Confresa.

Elegemos como *corpus* da pesquisa, dentre outros materiais, a Constituição Federal de 1988, a Lei Orgânica e o Plano Diretor do município de Confresa; textos científicos, fotografias e trabalhos acadêmicos (dissertações de mestrado) de indígenas Tapirapé.

Buscamos refletir, pelos estudos e análises, sobre os efeitos e sentidos que se entrelaçam, pelo discurso, no batimento do político e o ideológico, que constituem os sujeitos na relação que se dá entre a aldeia e/ou a cidade. De acordo com Rodríguez-Alcalá (2018, p. 62) trata-se de duas formas históricas do espaço de vida – formas significadas e hierarquizadas por uma memória que se atualiza, no percurso de sentidos dos conceitos de “civilização” e de “cultura”. Ainda segundo a autora, (*ibidem*), trata-se da memória urbana ocidental, que é dominante, e é a partir dela que espaços e sujeitos são significados/hierarquizados.

Ressaltamos que a imersão nesta pesquisa se deve aos contatos estabelecidos com os Tapirapé TI Urubu Branco, território denominado pelos indígenas como *Yrywo 'ywãwa*, “local onde urubu branco bebe” (TAPIRAPÉ, G., 2018, p. 493), visto que a cidade de Confresa está localizada a 28 km da aldeia. Assim, a relação de vizinhança nos permitiu estabelecer alguns contatos com os Tapirapé, única etnia indígena que há no município. O contato com a referida comunidade ocorreu em meio às experiências compartilhadas no decorrer de anos atuando como profissional na Educação Básica do Estado de Mato Grosso.

Dos encontros com os professores indígenas tive a honra de receber como presente um nome na etnia e poder fazer parte do círculo de afetividade dos Apyãwa. De acordo com Yves d'Évreux *apud* Baldus (1970), “a troca de nomes por razões de estima e amizade é um costume encontrado entre tribos de diversas partes da América do sul”. (BALDUS, 1970, p. 282); também Nimuendaju (1946) assinala que, em algumas etnias “herdava-se o nome junto com certos direitos” (*apud* WAGLEY, 1988, p.148). Nesse sentido, afirmamos que, junto com o atestado de confiança e afeto, o nome – *Xajrowi* – nos permite pertencer simbolicamente a uma família; assumir o mesmo grau de parentesco, por uma relação de consubstanciação com a jovem indígena “dona” do nome; e gozar de determinados direitos e da oportunidade de construir uma identidade Apyãwa.

Além do acesso à aldeia, aos costumes e da possibilidade de partilhar saberes, creditados pela aquisição do nome, constantemente, nos deparamos, no perímetro urbano de Confresa, com a presença de indígenas Tapirapé, seja em práticas comerciais, de venda ou consumo; em

atividades bancárias; ou em instituições de saúde, quer públicas ou privadas. Diante disso, podemos dizer que pelo modo como se vestem, ou pela naturalidade com que transitam pela cidade – seja a pé, em motocicletas, ou em outros veículos automóveis – os Tapirapé poderiam ser facilmente associados ao sujeito não-indígena que compõe a heterogeneidade de habitantes e ou transeuntes da cidade. Todavia há marcas peculiares, como as pinturas no corpo, os adornos e a presença marcante da língua, que se apresenta como estrangeira nos poucos e lacônicos diálogos que se testemunha entre eles ou com eles, ou mesmo pelo caminhar em predominante silêncio, sobretudo, o das mulheres.

Cabe retomar, aqui, a formulação de Orlandi (2012a, p. 93) acerca da relação que se constitui na medida em que o corpo do sujeito é atado ao social, de modo que: “não há corpo que não esteja investido de sentidos, e que não seja o corpo de um sujeito que se constitui por processos nos quais as instituições e suas práticas são fundamentais para a forma com que ele se individualiza”. Ainda segundo Orlandi (2007a, p. 23), na medida em que “a linguagem implica silêncio, este, por sua vez, é o não-dito visto no interior da linguagem. Não é o nada, não é o vazio sem história. É o silêncio significante”. Sendo assim, tanto o corpo quanto o silêncio do indígena Tapirapé na relação com a cidade, *são investidos de sentidos*.

Desse modo, tomamos a relação do corpo e o silêncio como constitutivos do Apyãwa enquanto “forma-sujeito”, i. e., enquanto “sujeito do discurso” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 74). De modo que, para compreender o Tapirapé, *sujeito do discurso*, atravessado pelos efeitos da “civilização” e da urbanização do país, torna-se importante o diálogo entre a Análise de Discurso e outros campos de saberes teóricos, dentre os quais destaca-se a sociologia urbana; antropologia; geografia; etnologia; da literatura jurídica brasileira e estudos decoloniais. Todavia, na medida em que nos apropriamos de algumas discussões e noções as recolocamos, distintivamente, a partir dos dispositivos teóricos, metodológicos, e analíticos da Análise de Discurso, justo pelo modo em que Pêcheux formula a noção de sujeito em sua na teoria.

A partir da Análise de Discurso, e de um *corpus* heterogêneo, mobilizamos certos conceitos que nos permitiram adentrar, pelo discurso de distintos materiais, o espaço simbólico discursivo dos indígenas na aldeia, na cidade e na *Takãra* (casa cerimonial) Tapirapé. Produzimos pelos gestos de leitura acerca do atravessamento do urbano e do jurídico, próprios da civilização ocidental, nos modos de organização socioespacial e linguística dos Tapirapé. Ou seja, colocamos em nuance a relação sujeitos/sentidos/espaço, constituída da complexidade própria dos processos de significação, dos processos de identificação e subjetivação dos indígenas. Segundo Rodríguez-Alcalá (2011b, p. 246), os processos de identificação subjetivos,

operados na e pela língua, “não se dão no vazio, mas num espaço determinado, produzido historicamente”.

Construímos uma reflexão acerca do discurso, que incide sobre as relações de sociabilidade e espacialidade dos sujeitos indígenas Tapirapé, nos processos históricos e políticos que são estabelecidos entre sujeito (da cidade e da aldeia), sentido (língua e história) e espaço (cidade/aldeia); cuja sistematização encontra-se organizada em cinco capítulos que compõem a unidade desta tese, a contar pela *Introdução*.

No segundo capítulo, *O Indígena Brasileiro – nas trilhas da “civilização”*, buscamos compreender, no movimento da língua com a história e a relação sujeito-sentido-espaço, o modo em que tanto civilização como cultura, atualizadas por uma *memória urbana ocidental*, passaram a significar – hierarquizar – as demais *formas de vida* não urbanas, no caso das sociedades ameríndias, por exemplo. Neste capítulo, partimos do movimento revolucionário em que o campo no território brasileiro, entendido como a forma histórica “selvagem” do espaço (cf. REY, 2000, p. 2027), após “descoberto” pelos portugueses nos idos de 1500, foi dando lugar à cidade, forma dominante na relação com a “forma selvagem”.

Desse modo, produzimos uma leitura de distintas crônicas da literatura quinhentista e textos jurídicos, a saber: a legislação imperial, às leis complementares e a Constituição Federal da República de 1988, com o objetivo de compreender os modos de significação do sujeito indígena brasileiro nas relações de contato e de confrontos com os estrangeiros – “descobridores”, “conquistadores”, “colonizadores”, “invasores”.

No terceiro capítulo, *O Tapirapé: indianidade e urbanidade, o espaço da contradição*, apresentamos um breve contexto sócio histórico dos sujeitos indígenas na microrregião mato-grossense – Norte Araguaia, especificamente sobre as forças em disputa que, pela língua, abrem espaço para a contradição no tocante à *terra e território*, Estado e Igreja, e às implicações dos sentidos de “civilização” e “cidadania” como motes principais do chamado progresso. Assim, tecemos uma abordagem sobre os Tapirapé inscritos no imaginário que regula os sentidos que definem a aldeia como lugar de “índio”, e que acaba por significá-los a partir na noção de “índio imaginário” (SOUZA e ARAÚJO, 2010).

A leitura, acerca da etnia Tapirapé, que diz sobre a relação dos sujeitos com a língua/sentidos e espaço, constitui o fio condutor, não apenas do quarto capítulo, mas da pesquisa como um todo. Para tanto, apresentamos uma abordagem sócio-histórica que dá a ler o modo como os saberes ocidentais – “civilização” – colocaram em movimento uma memória urbana que materialmente resultou em relações de disputas e de distintas formas de violência contra os indígenas Tapirapé, que no curso das relações de contato com os não-indígenas têm

sido submetidos a intensas e constantes lutas pela manutenção das comunidades em seus territórios tradicionais e pela garantia da continuidade das suas formas de organização política, social e linguística.

Ressaltamos que a adoção do vocábulo “indígena” é um modo de filiação a uma perspectiva ideológica antagônica aos sentidos impressos na palavra “índio” (amplamente combatida pelos sujeitos indígenas), considerando que, essa palavra atualiza uma memória colonialista que significa a violência da hegemonia cultural do ocidente, que como efeito de sentido, viola suas histórias e identidade.

Ao optarmos pelo uso da palavra *indígena* em detrimento de *índio* também encontramos respaldo em diretrizes oficiais da Secretaria Nacional de Comunicação – SECOM<sup>1</sup>, do Senado Federal, que em seu Manual de Comunicação recomenda a adoção do termo “indígena”.

Destaca-se que, doravante o sujeito indígena Tapirapé será tratado prioritariamente por Apyãwa, por levarmos em consideração o apontamento feito por Nivaldo Korira’i Tapirapé (2017, p. 396, grifo do autor): “*Apyãwa* é a autodenominação do povo, mas o que ficou conhecido oficialmente é a palavra ‘Tapirapé’ [...]. Contudo, a maioria dos professores e estudantes indígenas não aceitam mais essa denominação e querem fortalecer o nome verdadeiro do povo”.

Registra-se também que, a grafia das etnias que são mencionadas no texto não obedece necessariamente às normas gramaticais da língua portuguesa, sobretudo, no tocante à pluralização dos vocábulos, como se lê em Bechara (1999, p. 129): “por convenção internacional de etnólogos, está há anos acertado que, em trabalhos científicos os etnônimos [...] não são alterados na forma plural, sendo a flexão indicada pelo artigo plural: os *tupi*, os *nambiquara*, os *caiuá*, os *tapirapé*”.

No quarto capítulo, *A Cidade*, produzimos uma leitura do discurso urbano e do discurso jurídico, na relação dos sujeitos indígenas, os Apyãwa, os sentidos e a cidade de Confresa-MT, a partir do modo como o discurso urbano e jurídico rigorosamente organizam a cidade (urbanizada). Perspectiva que, segundo Orlandi (1999, p. 17), “reduz-se a um discurso técnico – o discurso (do) urbano – não chegando a ser uma resposta real do político. Restringe-se ao domínio dos efeitos do imaginário. Não os atravessa, fica neles”.

Para além do imaginário (do) urbano que constitui a cidade organizada, buscamos compreendê-la a partir de documentos reguladores dos espaços, enquanto mecanismos que

---

<sup>1</sup> Para designar o indivíduo, prefira o termo indígena a índio. Indígena significa ‘originário, aquele que está ali antes dos outros’ e valoriza a diversidade de cada povo. (BRASIL, 2022).

sobrepõem discursivamente, pela força de atuação do Estado Nacional, limites físicos e ideológicos que definem a cidade, e incidem sob o sujeito Apyãwa, mesmo no espaço simbólico da aldeia, o qual, pelo imaginário urbano e legitimação do jurídico, se constitui “fora” da cidade.

Dedicamo-nos a ler o jurídico que institui a ordem e des-organiza os espaços (ORLANDI, 1999; MOTTA, 2010b) de vida dos Apyãwa; que diferencia, por sua organização e representatividade, as relações na sociedade (MOTTA, 2009), que define, por exemplo: o “Território Indígena Urubu-Branco” (Decreto Presidencial s/n. 1998); a “Vila Tapiraguaia” e o “Distrito de Confresa” (Lei Municipal de Santa Terezinha-MT, n. 92/1990); e “Confresa”, como uma cidade de Mato Grosso (Lei Estadual n. 5908/1991), constituída por uma sede urbana, parte de um território indígena “setor rural I”, um distrito, “Distrito de Veranópolis”, e o restante do território que corresponde às demais áreas de campo do município, agrovilas, fazendas, assentamentos da reforma agrária federal (cf. CONFRESA, 2020).

Tomamos como lugar de observação o modo como o político que se manifesta no/através de dispositivos legais do Estado que dão a forma do sujeito-cidadão, instituindo-lhe a legitimidade de se fixar e de circular nos espaços da cidade. Para tanto, foi necessário produzir uma leitura da “política dos espaços” (ORLANDI, 1999, 2004, 2011a, 2012b, 2020), da “política de produção no espaço” (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2003, 2014, 2020) e da “política de distinção dos espaços” (ORLANDI, 2011a; RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2014 e PAYER, 2001). E produzimos também uma leitura do modo como o Apyãwa resiste em sua forma-sujeito indígena e se movimenta, transgredindo, na/pela língua as políticas que regem o social (urbanocêntrico) no/do espaço simbólico da cidade.

No quinto capítulo, sob o título *Ma’e kwaapãwa: a constituição e a voz da Takãra*, realizamos uma abordagem da relação sujeitos, sentidos e espaço de vida dos Apyãwa a partir da casa cerimonial dos indígenas. Produzimos gestos de leitura como resultado de análises da *Takãra* enquanto memória/monumento (VENTURINI, 2018) e enquanto lugar de entrecruzamento de memória discursiva e memória institucional (PÊCHEUX, [1982] 1994, ORLANDI, 2003, 2017; NUNES, 2008), no movimento do discurso urbano e do discurso jurídico.

Empreendemos um percurso de leitura e reflexão de estratégias discursivas que movimentam uma política específica de produção simbólica e ideológica do/no espaço da aldeia e da casa cerimonial apyãwa. Contudo, com base em Orlandi (2011a p. 42), construímos um deslocamento da perspectiva sociológica e tomamos o social pelo discursivo, de modo a promover um tratamento ao sujeito pela relação língua/indivíduo/sociedade. (ORLANDI [1990] 2008).

Por fim, reiteramos a ousadia de nos lançar em questões relativas ao indígena brasileiro, nos domínios do simbólico e ideológico da “civilização ocidental” que institui, pelo jurídico, sentidos que ditam memória (PECHEUX, [1982] 1994) e movimento, discursivos, sobre os sujeitos indígenas brasileiros. Sentidos que administram espaços e sujeitos brasileiros e, determinantemente, se encontram diluídos na forma-sujeito indígena, que os constitui como Apyãwa, nos recônditos da “sua” *Takãra*, em *ma'e kwaapãwa*, lugar em que se aprende, e apreende seus saberes. (TAPIRAPÉ, G., 2020).

## 2 O INDÍGENA BRASILEIRO – NAS TRILHAS DA “CIVILIZAÇÃO”

Nós vimos chegar os pretos, os brancos, os árabes, os italianos, os japoneses. Nós vimos chegar todos esses povos e todas essas culturas. Somos testemunhas da chegada dos outros aqui [...]. Não podemos ficar olhando essa história do contato como se fosse um evento português. O encontro com as nossas culturas, ele transcende a essa cronologia do descobrimento da América, ou das circunavegações, é muito mais antigo.

(Ailton Krenak).

Este capítulo apresenta uma reflexão sócio-histórica e política dos movimentos constitutivos da identidade indígena, no curso de transformação socioespacial do Brasil, desde o “paraíso selvagem” que constituía o “achado” português à pátria urbana, “civilizada”, fundante da expansão ocidental.

Tomamos a narratividade de cronistas (quinhentistas) como materialidades significantes que dão a ler os portugueses como “donos”, do território que posteriormente nomearam como Brasil, e por essa razão, gestores dos espaços “descobertos” e dos sujeitos que, à época, habitavam.

Situamos o material selecionado como lugar de observação e análise de traços discursivos da “cultura” e “civilização” ocidental no processo de interpelação dos indígenas brasileiros. Trata-se de uma leitura para a questão indígena atravessada pelo efeito ideológico de uma forma-sujeito indígena (SOUZA, 1994, 2021) e de impressões eurocêntricas, diríamos até que “heliocêntricas”, que têm regulado atavicamente os modos de administração das formas históricas e sociais dos espaços dos indígenas, ou ainda, que os silenciam em limites simbólicos, discursivos e socioespaciais que os interpelam e os mantêm subsumidos nos sentidos do “índio imaginário” que foram produzidos ao longo dos anos de contato com a cultura europeia e ocidental.

De acordo com Souza (1994, p. 345), o modo como as sociedades indígenas são interpeladas, ideologicamente, não se enquadra na mesma dimensão, especialmente econômica, da luta de classes do chamado “cidadão brasileiro”. Embora sejam inscritas em relações de disputas que não se dissociam da questão do poder material, visto que “sob a máscara da salvação, da integração, esconde(?) todo um jogo de interesses pelas *terras indígenas*”, possuem suas próprias leis, direitos e deveres que instituem uma luta de classe “outra”, e lhes constituem no interior de uma forma-sujeito histórica que tem dado lugar a uma forma-sujeito

“outra”, a “forma-sujeito-índio” ou “forma-sujeito indígena”, como fora definido pela autora (*idem*).

Ao buscar compreender o processo de colonização dos espaços e as transformações linguísticas que a “civilização” trouxe, em relação ao indígena brasileiro, partimos de contribuições teóricas da Análise de Discurso francesa, visto que se constitui como uma ciência da interpretação, que elege o discurso como seu objeto, e constrói seu campo epistemológico em uma relação de entremeio ao propor questões tanto para a linguística quanto para a psicanálise e a história, e especialmente pelo deslocamento que produz a partir das noções de ideologia e contradição (ORLANDI, 2007b, 2016).

Para Pêcheux ([1982] 1994, p. 63), o confronto da língua, em sua materialidade específica, com os efeitos linguísticos materiais que produz na história, constitui-se como o nó central de um trabalho de leitura de arquivo. É este espaço nodal, o ponto em que a língua se inscreve na história, que buscamos acessar ao tomarmos a discursividade da “cultura” e “civilização” ocidental, e os efeitos ideológicos que produz nos “espaços de vida” (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2018, 2019) dos indígenas Tapirapé/brasileiros.

Ao tomarmos esses espaços cidade/aldeia como lugar de pesquisa, um *locus significandi*, como dito por Orlandi (2020, p. 21) acerca de lugares de significação, buscamos compreender a complexidade que constitui as relações sociais e de sentido entre sujeitos indígenas e a cidade. Trata-se de uma questão fronteiriça que, a nosso ver, des-limita, desvela e tensiona o que se compreende por sujeito, por indígena e o corpo da cidade.

Torna-se necessário considerar a complexidade que estrutura as práticas discursivas dos sujeitos e o movimento de significação que entrelaça o indígena brasileiro, de certo modo, diluído no processo da constituição de uma política da consciência nacional. Segundo Orlandi ([1990] 2008), trata-se, de um efeito ideológico que se institui de uma estranha aliança entre ciência, política social e religião, de forma a mascarar a domesticação das diferenças. De modo semelhante, no tocante ao apagamento de singularidades dos indígenas brasileiros, há também o efeito ideológico causado pelo abstracionismo da designação por termos de identificação apresentados por um “porta-voz” (PÊCHEUX, 1982 e CONEIN, 2016), que os define, seja como “índios” ou “povos” originários e/ou indígenas. Reúne-se a isso a tênue linha que assinala o *status* incomensurável de aldeia e de cidade, visto que, conforme Payer (2001), campo não assinala oposição à cidade, mas pelo imaginário, mesclam suas bordas em formas de significação (PAYER, 2001, p. 165).

Notadamente, na contemporaneidade a temática indígena desperta interesses e curiosidades, em distintas áreas do conhecimento. É também marcada, por vezes, em alguns

dizeres de repúdio social. Em contraponto a esses dizeres, observa-se a larga falta de conhecimento sobre as sociedades indígenas.

Predominantemente, o conhecimento a respeito dos indígenas brasileiros é sobredeterminado por formações imaginárias, estabelecidas a partir de relatos de missionários, de viajantes, dos colonizadores e europeus que se apresentaram como “donos” das terras e dos sujeitos que aqui viviam desde tempos imemoriais.

Para a Análise de Discurso, as formações imaginárias, no interior das práticas discursivas, constituem-se de/por um jogo de imagens que, pelo movimento dos sentidos, determinadamente significam o sujeito. Sujeito que, segundo Gadet *et al.* (2014, p. 54), não se trata do indivíduo, como postulado pela psicologia empírica, mas de lugares que se constituem como “sede de representações do sujeito”, sem, no entanto, atestá-lo como tal.

Dito de outra forma, Pechêux ([1969] 2014b, p. 82) aponta que, por se tratar de representações imaginárias, “designam algo diferente da presença física de organismos humanos individuais”, de modo que, “o que funciona nos processos discursivos é uma série de formações imaginárias que designam o lugar que A e B se atribuem cada um a *si* e ao *outro*, a imagem que eles fazem do seu próprio lugar e do lugar do outro”. Sendo assim, compreende-se, a partir dos autores (*idem*), que a noção de *formação imaginária* e a concepção de *sujeito* são intrinsecamente ligadas, e ambas constituídas de um jogo da linguagem que opera pelo imaginário.

De fato, ao olharmos para o indígena brasileiro somos instados a refletir sobre os efeitos de sentidos que se dão a ler, pelo discurso, em um jogo de representações que dizem de um sujeito inscrito em um imaginário que, como dito por Orlandi (2013a), enquanto constitutivo da significação, é eficaz e, desse modo, se manifesta desde a visão quinhentista, presente em narrativas produzidas pelos europeus. Imaginário, este, que se atualiza discursivamente no preconceito atávico contra o indígena, e se apresenta até os dias de hoje.

No que tange aos efeitos de sentidos do imaginário nos modos de significar os indígenas brasileiros, tanto no que diz respeito às formulações designativas dos sujeitos quanto as modificações que se seguiram aos costumes e condições de produção social, seja as formas históricas do espaço ou as distintas formas de expressão linguísticas, destaca-se o efeito de sentidos do imaginário urbano que se funde, pelo social, nas relações estabelecidas entre os indígenas e a cidade com suas dimensões sociais.

A cidade, uma das marcas mais efetivas do estabelecimento da civilização ocidental, constitui-se determinantemente nas relações de domínio sobre os demais espaços, os sentidos e os sujeitos, inclusive os povos indígenas brasileiros.

Podemos dizer que os parâmetros urbanísticos, estabelecidos desde a chegada dos primeiros estrangeiros ao Brasil, alteraram decisivamente os hábitos originais dos indígenas e as diversas dimensões da realidade política e social em suas comunidades. Estabelecidos a princípio pelo movimento da memória urbana ocidental e, posteriormente regulados pelo conjunto de leis e distintos aparatos normativos que foram sendo elaborados com a finalidade de administrar os sujeitos e formas de sociabilidade no espaço da cidade.

Segundo Rodríguez-Alcalá (2018), a memória urbana ocidental, que se atualiza no conceito de civilização e também no conceito de cultura, exerce pela linguagem domínio sobre os sujeitos e as formas históricas dos espaços de vida humana em que habitam. Desse modo, compreende-se que, ao serem significados por essa memória, os indígenas Tapirapé e os espaços específicos que habitavam/habitam passaram a ser classificados, hierarquizados e administrados por mecanismos linguísticos e culturais que foram definindo: o habitante da floresta, o habitante da aldeia, o “índio” etc., mas em todo o tempo, o “fora da cidade”, ou seja, interdito dos espaços da cidade (ORLANDI, 1999), repelidos cada vez mais dos “lugares discursivos” e dos “lugares de sentido” (ORLANDI, 2012a).

De todo modo, somos instados a pensar a relação da cidade e o lugar a ser ocupado pelo sujeito indígena nos programas políticos da “civilização” ocidental, não apenas pelo clássico viés da aculturação<sup>2</sup>, mas também pela perspectiva do efeito ideológico da “tradição ocidental” nas formas de sociabilidade, i. e., o modo em que afetaram a relação dos indígenas com seus espaços de vida.

Não podemos perder de vista a questão indígena enquanto sociedade brasileira, que é sobredeterminada por efeito de sentidos da cultura ocidental europeia e, na atualidade, se constitui atravessada pelo processo discursivo da mundialização. O que significa dizer que, a organização sócio-política das comunidades tem como herança sentidos das políticas de expansão europeia e, conseqüentemente, da instauração de uma *ordem* urbana, que era inexistente para os indígenas.

Para Orlandi (2014, p. 29), a mundialização, trata-se do “processo em que se significam, a seu modo, o local e o mundial, o que pertence e o que não pertence, o do lugar e o de fora, o familiar e o estranho, o igual e o diferente, as minorias e o “povo todo”, o nacional e o estrangeiro, o ecológico, o terrorismo, a segregação etc.”. Sendo assim, é necessário considerar

---

<sup>2</sup> Tratar a questão do indígena brasileiro e a cidade com foco no paradigma da aculturação pode nos conduzir ao equívoco de uma filiação em fundamentos ideológicos que configuram posicionamentos distintos nos estudos da etnologia brasileira, a defesa ou a contraposição à lógica da assimilação, transfiguração e ou extinção étnica de sociedades indígenas.

que a relação do indígena com a cidade também se inscreve nos modos de significação da mundialização ao movimentar mecanismos de controle, sobretudo, ideológico, que se traduzem pela máscara da unidade, das relações de força, de comando e da produtividade das divisões sociais.

Ressalta-se, como apontado por Rodríguez-Alcalá (2011a, p, 200), o ocidente, “junto com suas línguas e suas ideias sobre elas, exportou também suas ideias sobre o espaço, que contribuíram para o desequilíbrio das relações estabelecidas com as sociedades dos territórios conquistados”. Trata-se de mecanismos políticos e ideológicos que, como apontado por Rama (2015), movimentam na composição dos espaços uma lógica da inteligência urbana que incide sobre as cidades da América.

Para Rama (*op. cit.*), a cidade enquanto signo constitui um processo, não apenas urbanístico, mas ideológico, que supõe um projeto racionalista ao impor “princípios reguladores”, significados na “unidade, planificação e ordem rigorosa, que traduziam uma hierarquia social” (RAMA, 2015, p. 23).

Ainda segundo o autor (*ibidem*), as cidades (na América) representam o esforço pela manutenção da rígida institucionalização proposta, cujos princípios reguladores ordenariam as estruturas socioeconômicas e culturais, de modo a assegurar a manutenção das relações de poder já estabelecidas. Entretanto, as cidades brasileiras, ainda que atravessadas por sentidos que configuram o sonho de uma “ordem”, um paradigma de herança positivista, se depararam (deparam) com as contradições de distintos limites e obstáculos, dentre estes, tem-se a presença de indígenas, significados como “bárbaros” e “incivilizados”. Assim, pressupostos por ideais urbanísticos, tanto os indígenas quanto as cidades foram conduzidos a compor uma planilha, cujos moldes abrigavam obediência às exigências impostas pela colonização, pela religião e, na atualidade, pela produção do capitalismo e da mundialização.

Nota-se, pela linguagem de distintos estudiosos, que o contato com a cidade representa para as sociedades indígenas uma espécie de revolução que, quer seja de modo paulatino ou ávido, se constitui em todo tempo transgressor, na medida em que o urbano vai se entrelaçando nos espaços simbólicos e identitários dos indígenas de algumas etnias do Brasil. Inclusive pela força de atos normativos, como é o caso da Lei dos Descimentos (10/09/1611), que estabelecia a necessidade de criação de aldeias especiais, com a finalidade de separar entre os aldeados os que deveriam permanecer nas aldeias do “sertão” e os que estavam “aptos” a conviver mais próximos dos núcleos populacionais dos portugueses.

A cidade e a escrita têm o surgimento e o movimento sócio histórico, distinto, porém estes se imbricam e se significam no/pelo discurso da “cultura” e “civilização”. Isto nos permite

pensar, sobretudo, na relação de “delimitações, inversões e deslocamentos” de sentidos, que é próprio das revoluções, como sugere Pêcheux ([1983] 1990). Nesse processo, o ocidente tem a sua marca pelo modo que produz os efeitos ideológicos que convergem, pelo simbólico, sobre as formas históricas de espaços dos sujeitos indígenas, tanto quanto as transformações na forma-sujeito indígena.

Para Pêcheux (*op cit*), os processos revolucionários instituem-se sob o espectro de *delimitações, inversões e deslocamentos*. Nesse sentido, podemos dizer que o contato do indígena com a dimensão social da cidade se estrutura em variadas e distintas *delimitações*, ainda que simbólicas, do que pertence ou não a cada universo cultural; *inversões* de sentidos sócio-histórico e ideológicos, e *deslocamentos* de sentidos, de projeções imaginárias nas mais variadas instâncias políticas, linguísticas e sociais dos sujeitos (indígenas/não indígenas) e dos espaços (campo/cidade). Ainda segundo Pêcheux (*ibidem*), este percurso diz respeito também à linguagem, espaço de produção da ideologia, no campo do invisível e do repetível, na trama de relações entre língua e história, onde os movimentos revolucionários exercem sua eficácia por intermédio de um programa político, que integra alfabetização, escolarização e a difusão da cultura da língua nacional.

Podemos dizer que os desdobramentos que constituem as formas de vida dos sujeitos indígenas, especialmente pela forma histórica e social dos espaços em que habitam, seja na aldeia ou na cidade, têm a ver com distintos discursos, sentidos evocados por uma memória urbana, regulada por artefatos linguísticos, administrativos, instituídos pelos europeus. Uma memória que passou a ser significada materialmente nas literaturas de viagem e de “descoberta” do “achamento” lusitano (cartas, crônicas, cartografia, poemas etc.) e a sobredeterminar sentidos, sujeitos e espaços, desde a colonização portuguesa à república.

Os núcleos urbanos estabelecidos a partir de uma concepção de espaço, inscrita na memória urbana dos colonizadores, parece terem sido o elemento fulcral para a instituição das aldeias e dos novos parâmetros de organização social dos indígenas. Sendo assim, torna-se tênue a separação aldeia e cidade, instaura-se uma opacidade no que se refere a mecanismos ideológicos de domínio da cidade sobre a aldeia. Haveria, pois, um movimento de equivalência entre essas duas formas históricas do espaço, ou mesmo a reformulação dos sentidos do urbano na relação espacial de ambas?

Segundo Payer (2001), os processos de significação, sempre móveis, dão contornos ao que concebemos como campo e cidade, de modo que, há um funcionamento imaginário que estabelece limites entre a aldeia e a cidade. Contudo, conforme Orlandi (2004), os sujeitos são significados a partir do espaço que ocupam, logo: “no território urbano, o corpo dos sujeitos e

o corpo da cidade formam um, estando o corpo do sujeito atado ao corpo da cidade, de tal modo que o destino de um não se separa do destino do outro” (ORLANDI, 2004, p. 11).

De acordo com Orlandi (2003), a cidade constitui-se como um acontecimento por excelência na atualidade, de modo que, pelo viés do imaginário, é possível afirmar que o que é exterior à cidade é por ela significado. Com base na autora (*idem*), podemos considerar que, a existência da aldeia se dá atrelada à cidade, até mesmo pelo ideário urbano que concerne às projeções políticas dos dois espaços, os quais, pela língua, atam discursivamente mundos e sujeitos. Sendo assim, como compreender pelas bordas da significação – sempre móveis (PAYER, 2001) – do discurso o que é a aldeia e o que é a cidade? O indígena é sujeito de qual espaço?

Ao pensar a relação do indígena brasileiro com a cidade, é possível perceber o confronto de questões que vão desde a “descoberta” de uma realidade socioespacial que, segundo os “descobridores, conquistadores”, precisava decisivamente ser alterada, à presença efetiva de uma multiplicidade de línguas, porque na terra “descoberta” não havia apenas uma etnia – os Tupiniquim<sup>3</sup>. Assim, a enorme quantidade de sociedades indígenas que compunha a pluralidade étnica, cultural e linguística nos idos de 1500, não apenas dificultava, mas impossibilitava a existência de uma unidade a ser considerada como língua nacional, seja a língua franca dos “descobridores”, coloniais, portanto, o português e/ou de uma língua propriamente da colônia.

Convém ressaltar que, em dado momento, foram estabelecidas as Línguas Gerais: A língua geral paulista, LGP, foi falada na região de São Paulo até o início do séc. XX e a língua geral amazônica, LGA, também chamada de Nheengatu. Esta última falada até hoje, por populações indígenas e ribeirinhas do Rio Negro.

Orlandi, em *Terra à Vista* ([1990] 2008), pontua que a relação dos indígenas brasileiros e a cidade, estabelece um movimento revolucionário, de passagem de um mundo a outro – o confronto do Velho com o Novo –, institui-se como um entre-lugar, i. e., um novo espaço político. Guilhaumou e Maldidier (1994, p. 181) dizem, que esse novo, que irrompe das relações, se trata do fundamento do discurso revolucionário.

Desse modo, o novo espaço político que se forma no contato do indígena com a cidade é a sobredeterminação, constituída, do urbano, na reprodução de uma espécie de percurso que se propõe de um estado originário, considerado “primitivo”, à promoção de um *status* de

---

<sup>3</sup> Etnia que figura na memória institucionalizada em inúmeros arquivos, nas mais variadas esferas discursivas, como os primeiros habitantes avistados no Brasil, com os quais também se estabeleceram os primeiros contatos. Segundo Caldeira (2000, p. 86.), os indígenas do primeiro contato pertenciam “à grande família Tupi-Guarani, que, naquele início do século XVI, ocupava praticamente todo o litoral do Brasil”.

“cidadão”. Tem-se, assim, um trajeto que se significa no social, consecutivamente, com a busca permanente da “civilização” do indígena e sua condução ao “paraíso”, mediante a alfabetização, escolarização e instituição de uma língua nacional.

É importante dizer que, em dado momento, os indígenas foram significados pelas projeções imaginárias dos europeus acerca de virtudes cristãs: “gentes idílicas e sadias em sua nudez, às quais atribuíam a inocência do primeiro dia da criação” (RIBEIRO, 1987, p. 17), ou o “paraíso social constituído por um sistema de igualdades econômicas, de liberdades pessoais amplas e de um controle do poder que permitia a todos, por idade ou por mérito, alcançar os seus graus mais elevados” (GOMES, 2012, p. 48).

Segundo Jorge Caldeira (2016, p. 9), esses pressupostos se consolidaram como uma hipótese europeia pelo primeiro contato dos portugueses com as terras do Brasil e sua gente: “a terra onde estavam deveria ser o próprio Paraíso, e os seres nus, os inocentes primitivos, pessoas que ainda não conheciam o Pecado Original”. Todavia, a terra entendida como o paraíso foi remarcada pelo gesto de leitura do europeu como lugar que jamais seria alcançado por qualquer indígena sem que antes este pudesse se desopilar da condição primitiva que o mantinha em sua nudez, canibalismo, e toda sorte de práticas pagãs que empreendia no “inferno verde” em que habitava (RANGEL, 2001; MEGGERS, 1987).

O que se vê nessa re-formulação de sentidos e delimitações simbólicas para o mesmo espaço – *paraíso* e *inferno verde* – não é apenas falha, equívoco, ruptura ou manifestação antagônica de sentidos atribuídos ao indígena brasileiro, como sujeito desse espaço. O jogo que se estabelece – entre *paraíso* e *inferno verde* – irrompe, a nosso ver, um esvaziamento de sentidos, no gesto de dizer sobre os indígenas e de significá-los. Isto entendendo de que há, pela linguagem, um ponto de encontro que se estrutura na incompletude, no equívoco, da língua, que por si só é marcado pela presença do outro; outro espaço; outro sujeito; novas tomadas de posição; sentidos outros.

Nem paraíso, “como queriam os primeiros exploradores, entusiasmados com a descoberta de frutos desconhecidos, de sabores novos, de mulheres nuas para saciar as volúpias de marujos glutões”, nem o inferno, “como queriam os viajantes fatigados da imensidão verde, picados por insetos, temendo perder-se, sumir, sentindo a inteligência dissolver-se, lentamente”, nem, tampouco, um lugar tornado em outro (BASTIDE, 1975, p. 38). Todavia, estabelece-se a construção do novo, um entre-lugar que passa a inscrever a identidade do indígena brasileiro e que textualiza, entre *paraíso* e *inferno verde*, outro espaço, produto de um deslocamento que se processa discursivamente e que verticaliza para uma leitura do que há sublinhado em sítios de sentido(s) sobre o outro. O “outro”, sempre significado em relação à: é

a aldeia significada pela cidade; o pagão desenhado à sombra do cristão; são os referenciais do homem branco, cidadão, civilizado, que imprime ao indígena suas determinações.

Do “paraíso” (CALDEIRA, 2016; GOMES, 2012; RIBEIRO, 1987; BASTIDE, 1975) ao “inferno” (RANGEL, 2001; MEGGERS, 1987; BASTIDE, 1975), da mata à cidade, do primitivo ao civilizado há um percurso de leitura, trajetória de sentidos, (padrões), ideologicamente, estabelecidos. De modo que, há uma sensação de que não nos parece possível, em meio a toda a complexidade constitutiva da própria significação, acessar a espessura, a densidade de uma matriz de sentido, porque a força política das práticas simbólicas empreendidas institucionaliza o que é o “índio”<sup>4</sup>, o que não é, e o que nunca será compreendido como sentido capaz de definir o indígena brasileiro.

O contato das sociedades indígenas brasileiras com a cidade recobre a questão histórica das revoluções, a qual processa por diversas vias o “contato entre o visível e o invisível, entre o existente e o alhures, o não-realizado ou o impossível, entre o presente e as diferentes modalidades da ausência” (PÊCHEUX, 1990, p. 8). Questão que procuramos compreender ao centrarmos nosso trabalho, pela linguagem, em uma etnia específica, os Tapirapé do Território Indígena Urubu Branco, autodenominados Apyãwa.

## **2.1 Da soberania discursiva do Ocidente – sentidos institucionalizantes**

No Brasil, do período da colonização à república, a instauração de uma ordem urbana foi, de certo modo, a base de sustentação do controle político que consolidou o domínio português exercido sobre as sociedades indígenas.

É de suma importância dizer que as relações de domínios territoriais se subjugam às relações de domínios ideológicos, os quais não se processam fora das relações de controle linguístico. Primeiro porque “as línguas naturais são capazes de política” (GADET e PÊCHEUX, [1981] 2004, p. 24), e segundo pelo fato de que a natureza política da língua opera no ato mesmo de sua realização, visto que, como assevera os próprios autores (*ibidem*, p. 36), “há um real da história” que pode ser acessado nas relações complexamente contraditórias. Todavia, segundo os autores, não se trata de relações de contradições simplicistas, puramente opostas, mas de absorção das diferenças, politicamente elaborada na realização linguística.

Conforme Rodríguez-Alcalá (2011a), a constituição dos espaços coloniais portugueses, no Brasil, trouxe consigo a necessidade de domínio dos sujeitos e das línguas, que formavam a

---

<sup>4</sup> A explicação em relação à distinção entre índio e indígena, que orienta a adoção de um ou do outro termo na nossa escrita, encontra-se registrada na Introdução desta tese.

pluralidade linguística dos indígenas, isto como condição para que fossem estabelecidas as relações de poder. Para tanto, foram determinantes, segundo a autora (*ibidem*), os núcleos urbanos e o trabalho linguístico iniciado pela Companhia de Jesus em 1549, instituído sob a máscara de um trabalho de evangelização dos indígenas. Tem-se aí um projeto de “civilização” que, concomitante à implantação dos núcleos urbanos, fundou também instituições de ensino, difusão de tecnologias urbanas, que inscreveram os indígenas em um processo de revolução tecnolinguística, a partir da gramatização de suas línguas, e pela efetivação da política de aldeamento dos sujeitos que viviam dispersos nas matas, florestas e cerrados.

Vale ressaltar que tomamos o processo de gramatização das línguas indígenas com base nas categorias ocidentais e no papel fundamental da escrita, especialmente tendo a lógica como elemento de domínio sobre a enunciação e a gramática como mecanismo de domínio sobre as línguas. Auroux (2009) afirma que os conhecimentos específicos do ocidente se manifestaram muito cedo na história dos saberes linguísticos e, ainda segundo o autor (*ibidem*), mesmo que se possa encontrar sociedades tradicionais sem escrita, tratam-se de saberes metalinguístico míticos que não se conectam com a prática, mas à saberes e realizações epilinguísticas que não se constitui em uma técnica verbalizada (AUROUX, 2009, p. 19-21).

Dito de outra forma, Rodríguez-Alcalá (2018, p. 64) assinala que línguas e espaços foram transformados simultaneamente “em direção ao modelo gramatical e urbano ocidental”:

A produção de um saber sobre o Outro tornou-se um imperativo premente para o controle político das sociedades conquistadas e a apropriação de seus territórios. Esse saber apoiou-se num trabalho inicial de nomeação e descrição de línguas, espaços e formas de vida social desconhecidas e exóticas para os europeus, realizado durante um primeiro período por viajantes e missionários cujo olhar, como não podia ser diferente, estava ancorado nas categorias ocidentais que conheciam e lhes eram familiares. (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2018, p. 63).

Podemos dizer, com base nos autores, (*idem*), que, as relações de domínio dos europeus sobre os indígenas, em todos os espaços de tempo decorridos (desde as primeiras relações de contato), sublinharam no processo de instauração da ordem urbana no Brasil um projeto de reordenação dos espaços e de confinamento das distintas expressões políticas e culturais dos indígenas. Dito de outro modo, trata-se de uma ordem política e econômica da chamada “civilização”, em que “os elementos que sustentam esse projeto *civilizatório* – *cristianizar* os índios, *gramatizar* a língua, *urbanizar* o espaço” (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2011a, p. 209, grifo do autor).

Compreende-se que a gramatização de línguas indígenas, a começar pelo Tupi, nos passos expansionistas da civilização ocidental, iniciados pelos colonizadores – se vincula à manutenção das relações de dominação e poder. Nesse sentido, Orlandi ([1990] 2008, p. 87), salienta que: “os missionários disciplinaram o tupi – instituindo o tupi jesuítico – a fim de instalar seu poder de controle sobre os índios e o seu poder de negociação com o governo português”. Tem-se aí um plano pedagógico-administrativo de domínio dos portugueses sobre os indígenas brasileiros, aos quais, de pronto, fora negado o acesso às tecnologias fundantes da realidade suposta na vida “civilizada”: escrita, gramáticas, dicionários.

Assim, enquanto a gramatização do português do Brasil representa o fortalecimento de sua identidade linguística, no tocante à gramatização de línguas indígenas<sup>5</sup>, de outro lado, tem-se como efeito de sentidos, o enfraquecimento ou mesmo a extinção de muitas línguas.

Para Auroux (2009, p. 32), a maior parte das línguas do mundo encetam, na base da tecnologia gramatical ocidental, grandes transformações dos saberes linguísticos, transformações que resultaram da exploração e colonização de vários territórios, e que “são, antes de tudo, fenômenos culturais que afetam o modo de existência de uma cultura, do mesmo modo que dela procedem”.

A colonização linguística, como observado por Orlandi ([1990] 2008), reduziu as línguas indígenas a meras referências, expressas em relatos, listas de palavras, tradução de orações e hinos, ou seja, “em situações muito estereotipadas, à moda europeia, e são simulacros que, em vez de fazerem aparecer a língua dos índios, fazem aparecer a forma europeia de se apropriar dela, reduzindo-a” (ORLANDI, [1990] 2008, p. 104).

Com base na autora, (*ibidem*), podemos dizer que pelo modo como o ocidente produz, pela política, efeitos de sentidos na organização social de indígenas e de não-indígenas no Brasil, também, os sentidos produzidos na linguagem e no imaginário linguístico da nação materializam uma espécie de violência simbólica e ideológica, tanto nas formulações que instituem imaginários sociais acerca do indígena, quanto nos relatos que falam em nome deste. Para além da violência simbólica e ideológica, ao se projetar na espacialização geográfica e linguística dos indígenas, o ocidente também produz a violência do silêncio e do apagamento das diferenças, os quais se valem da linguagem, dada a eficiência da violência simbólica que lhe é constitutiva.

É pela linguagem que o silêncio se projeta ao indígena na forma violenta de funcionamento de um imaginário de sociedade, apaga suas especificidades, ao não lhe permitir

---

<sup>5</sup> Acerca dos interesses práticos da gramatização ver *O Fato da Gramatização em: A Revolução Tecnológica da Gramatização* (AUROUX, 2009).

voz e participação. Trata-se de uma espécie de “silêncio local”, visto que, segundo Orlandi (2007a, p. 23), diferente do *silêncio fundador*: “aquele que existe nas palavras, que significa o não-dito”, o *silêncio local* faz parte da “política do silêncio”, e “se refere à censura propriamente dita”.

Para compreender os efeitos ideológicos da *política do silêncio*, que o ocidente impôs nas manifestações socioespaciais e linguísticas dos indígenas brasileiros, é necessário acessar a linguagem pela dimensão do que ela produz enquanto discurso. É na produção de gestos de leitura, que podemos rastrear a tessitura da violência simbólica e ideológica que produz, sustenta e mantém em circulação os imaginários sociais e as formações imaginárias que se projetam nos relatos e nas formas do silêncio, de que trata Orlandi (2007a). Todavia, os gestos de leitura não se fundam apenas na materialidade específica da língua, mas na discursividade que se realiza na linguagem (PÊCHEUX, [1982] 1994).

As práticas discursivas dão acesso às formações imaginárias no tocante aos sujeitos e as sociedades indígenas, seja como produto do “discurso histórico”, ou do subproduto deste, o “discurso da história” (cf. ORLANDI [1990] 2008). O que não podemos negar é o fato de que “não há duas sociedades iguais”, (RAMOS, 1986, p. 14).

As múltiplas e distintas comunidades indígenas seguem, ao longo dos anos, fechadas uniformemente na demarcação de formulações e discursos que inscrevem seus sujeitos em um único espaço simbólico discursivo, muitas vezes espacializados em estereótipos que ganham, pelo simbólico, as projeções das formações imaginárias; outras vezes no espaço uniforme de designações generalistas que definem a todos em conjunto; ou ainda, sob a formatação de discursos relatados, que, no acontecimento do dizer, lhes tiram a voz, que uniformizam suas culturas e os conformam em lugares de identificação multifacetados pela ideologia de seus dominantes. Como podemos observar nos excertos abaixo, extraídos de crônicas organizadas por Olivieri e Villa (2000):

Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas”. (CAMINHA, [1500] 2000, p. 20).

Gente bestial, de pouco saber e por isso tão esquiva. [...] Me faz presumir que não têm casas nem moradas a que se acolham, e o ar, a que se criam, os faz tais. Nem nós ainda até agora vimos casa alguma ou maneira delas. (CAMINHA, [1500] 2000, p. 22).

Gente parda, bem disposta, com cabelos compridos; andavam todos nus sem vergonha alguma, e cada um deles trazia o seu arco com flechas, como quem estava ali para defender aquele rio”. (ANÔNIMO P., [1500] 2000, p. 30).

Os homens, como já dissemos, são baços, e andam nus sem vergonha, têm os seus cabelos grandes e a barba pelada; as pálpebras e sobrancelhas são pintadas de branco, negro, azul ou vermelho; trazem o beijo de baixo furado e metem-lhe um osso grande como um prego; outros trazem uma pedra azul ou verde e assobiam pelos ditos buracos; as mulheres andam igualmente nuas, são bem feitas de corpo e trazem os cabelos compridos. (ANÔNIMO P., [1500] 2000, p. 31).

As suas casas são de madeira, cobertas de folhas e ramos de árvores, com muitas colunas de pau pelo meio e entre elas e as paredes pregam redes de algodão, nas quais pode estar um homem, e de [baixo] cada uma destas redes fazem um fogo, de modo que numa só casa pode haver quarenta ou cinquenta leitões armados a modo de teares. (ANÔNIMO, P., 2000, [1500] p. 31).

Nessa direção, as crônicas de Caminha (*op. cit.*) e do Piloto Anônimo (*op. cit.*) tomadas, neste estudo, para pensar a relação dos indígenas com o espaço e os sentidos que os constitui, o que vemos é que essas narrativas movimentam, pelo discurso, as formações imaginárias que traçam, um desenho de homens e mulheres, ora de “boa” aparência, gentis e “bem-dispostos” etc.; ora “bestiais”, “de pouco saber”, e por isso tão “esquivos”, “sem vergonha”, e “o ar, a que se criam, os faz tais”. Alguns desses sentidos que se lê que retornam na escrita de outros cronistas, como por exemplo, a formulação de Caminha ([1500] 2000, p. 24): “nos pareceu a todos que nenhuma idolatria, nem adoração têm”.

Segundo Bueno (2016, p. 94), da afirmação de Caminha (1500) – que os indígenas “pareciam não ter ‘nenhuma idolatria, crença ou adoração’ – surgiria o provérbio, defendido mais tarde por outros cronistas, de que os ‘gentios do Brasil’ não pronunciavam as letras f, l e r ‘porque não possuíam fé, lei ou rei’”. Como se lê em Thevet ([1557] 2000):

Gente prodigiosamente estranha e selvagem, sem fé, sem lei, sem religião, sem civilidade nenhuma, que vive como animais irracionais, do modo como a natureza a fez, comendo raízes, andando sempre nua (tanto homens quanto mulheres), e isso talvez até que, convivendo com os cristãos, aos poucos se despoje dessa brutalidade, passando a vestir-se de modo mais civilizado e humano. (THEVET, [1557] 2000, p. 60).

É possível perceber na fala dos cronistas distintas formações imaginárias que inscrevem os sujeitos indígenas em diferentes formações discursivas, que produzem sentidos outros os quais acabam por colocá-los, quase sempre, numa condição de subclasse em relação ao cronista, como podemos ver nas sequências discursivas<sup>6</sup> (SD) abaixo:

SD1 – “a praia encheu-se de nativos”<sup>7</sup>;

<sup>6</sup> As sequências discursivas (SD), constituem um modo de compreensão do *corpus* em Análise do Discurso, proposto por Courtine (1981). Para compreender melhor *sequências discursivas*, ler: COURTINE ([1981] 2009).

<sup>7</sup> BUENO (2016, p. 93)

SD2 – “pelo que fomos todos a terra e os naturais vieram conosco”<sup>8</sup>;

SD3 – “Quanto à organização social de nossos selvagens, é coisa quase incrível”<sup>9</sup>;

SD4 – “até que, convivendo com os cristãos, aos poucos se despoje dessa brutalidade”<sup>10</sup>.

As sequências discursivas dão a ler o jogo da linguagem que constitui as formações imaginárias, que significam o indígena nos processos discursivos em circulação nos textos dos *Cronistas do Descobrimento* (OLIVIERI e VILLA, 2000).

Conforme Pêcheux e Fuchs (2014), o discursivo deve ser concebido como um dos aspectos materiais do que chamamos de materialidade ideológica. Isto se dá como um efeito constitutivo das formações discursivas no interior de formações ideológicas. Para os autores, as formações ideológicas “comportam necessariamente, como um de seus componentes, uma ou várias *formações discursivas* [...] numa certa relação de lugares no interior de um aparelho ideológico, e inscrita numa relação de classes”, (PÊCHEUX e FUCHS, 2014, p. 164).

As formações imaginárias que sustentam ideologicamente sentidos que definem uma noção de *nativos; naturais; selvagem; bárbaro; bruto; incivilizado; aldeado* produziram um efeito de axioma e cristalizaram uma forma de “indianidade”, que, de modo eficaz, predomina até hoje.

É possível compreender esse fenômeno ideológico a partir dos apontamentos de Pêcheux ([1982] 1994) acerca da leitura de um arquivo, na medida em que afirma haver a necessidade de compreender que: por um lado há um “trabalho da memória histórica em perpétuo confronto consigo mesma” e, por outro lado, a presença de “aderências históricas completamente diferentes”, visto que “os aparelhos do poder de nossas sociedades gerem a memória coletiva”. (PÊCHEUX, [1982] 1994, p. 57). Também Orlandi (2011b, p. 697) destaca o fato de que: “há uma memória social que nos constitui de modo mais ou menos inconsciente”, fenômeno que opta por tratar como *economia do estereótipo*, e que nos possibilita a filiar-mos a certos sentidos. Trata-se de um fenômeno que, regulado pela memória, possibilita que o sujeito não tenha que se perguntar a todo momento pelos sentidos.

Com base nos autores, podemos dizer que, o que se opõe aos mecanismos discursivos que regulam o “eu” e o “outro”, nas SDs em análise, e aos sentidos que determinam uma “indianidade”, não dialoga com os sentidos sócio-político e culturais que a memória coletiva e social evoca quando se trata do indígena brasileiro.

---

<sup>8</sup> ANÔNIMO, P. (2020, p. 30)

<sup>9</sup> LÉRY ([1578] 2020, p. 69)

<sup>10</sup> NÓBREGA, M. ([1549] 2020, p. 48)

De todo modo, o dizer sobre o indígena não lhes permite o direito de voz, considerando que há um gesto de interpretação em que o dizer do cronista não é o dizer do indígena, a voz deste, na maioria das vezes, quando aparece, é também produto de um saber relatado. Como se lê em Nóbrega ([1549] 2000):

Os índios desta terra, os quais têm grandes desejos de aprender e, perguntados se querem, mostram grandes desejos. [...] Todos estes que tratam conosco, dizem que querem ser como nós, senão que não têm com que se cubram como nós, e este só inconveniente tem. [...] em dois dias soube o A, B, C todo, e o ensinamos a benzer, tomando tudo com grandes desejos diz que quer ser cristão e não comer carne humana, nem ter mais de uma mulher e outras cousas; somente que há de ir à guerra, e os que cativar, vendê-los e servir-se deles. (ANCHIETA, [1549] 2000, p. 48).

Nota-se, pela formulação do cronista (*ibidem*), os indígenas, outra vez, significados em processos discursivos, nos quais eles não têm voz. Não há registros do seu dizer, o que se tem são formulações que falam por eles e que resultam de imaginários que os inscrevem em uma forma distintiva de ser, de se colocar, de se vestir etc. Contudo, o cronista não representa na totalidade o conjunto de indígenas que circulam nas formações ideológicas predominante no discurso. Antes categoriza, um grupo dos “índios desta terra” e um subgrupo destes, os demais, “os que cativar”.

Há uma diluição de sentidos que, em termos ideológicos, significam pelas mesmas práticas e preceitos ocidentais de religião, família e dominação, os já “cativados” por seus colonizadores: “**todos estes** que tratam conosco” (grifo nosso). Dos quais, como estratégia de interpelação ideológica, é dito que têm desejo de acesso aos saberes da escolarização; de tornarem-se semelhantes aos seus dominadores, i. e., ser cristão e “exemplo” de família por serem dotados de uma só mulher; ser também exímios na arte militar e na habilidade de tornar o outro seu servil, “somente que há de ir à guerra, e **os que cativar**, vendê-los e servir-se deles” (grifo nosso).

As formulações movimentam um jogo com os dêiticos “estes” e “os”, que inscrevem os sujeitos indígenas em distintas formações discursivas [FD]: de um lado, *todos estes* são postos na posição-sujeito alfabetizados, que comungam o desejo de viver uma unidade com o homem branco, aprender sua língua, seus costumes, seus princípios e suas crenças; por outro lado, *os que cativar*, os não-convertidos, os que “não querem” ser cristãos e se mantêm com seus rituais, poligamia etc., i. e., são os que “deveriam” se tornar semelhantes ao primeiro grupo, ou que por eles precisam ser “cativados”, vendidos, escravizados. Os sentidos postos em funcionamento

no primeiro grupo não se sustentam como sustentam-se os sentidos que aparecem subentendidos para os sujeitos dessa segunda parcela.

Os sentidos que funcionam em “gente parda, bem disposta”, de “boa” aparência, gentis etc., não são os mesmos do imaginário que se impõe para *os que cativar*, tanto quanto os sentidos em realce na fala de Nóbrega ([1549], 2000), a seguir: “porque estes desta terra sempre têm guerra com outros e assim andam todos em discórdia, comem-se uns a outros, digo os contrários. É gente que nenhum conhecimento tem de Deus. Têm ídolos, fazem tudo quanto lhes dizem”. (NÓBREGA, [1549] p. 48).

Nota-se pelos relatos quinhentistas sentidos que constroem uma espessura atemporal, que tanto justificam para o colonizador as práticas de assujeitamento empreendidas aos indígenas, os quais assinalavam a existência do Novo Mundo, quando da chegada do Velho, como também atestam a hegemonia dos programas políticos que passaram a funcionar em nome de “cultura” e “civilização”.

Nos idos de 1500 os sentidos de: “**gente prodigiosamente estranha e selvagem, sem fé, sem lei, sem religião, sem civilidade** nenhuma, que **vive como animais** irracionais, do modo **como a natureza a fez**” (THEVET, [1557] 2000, p. 60, grifo nosso), já mostravam seus efeitos em relação aos indígenas, os primeiros a sofrer os impactos da força ideológica do ocidente, ou seja, no tocante ao contato com o pensamento e as determinações ocidentais, como definido por Clastres (1982).

Na atualidade, o imaginário do indígena como um “selvagem, sem fé, sem lei, sem religião, sem civilidade” ainda faz eco nos relatos, nas mídias, na legislação e em outras tantas e distintas formas de administração dos espaços e das práticas linguísticas e sócio-políticas de distintas comunidades indígenas.

A proposta de “civilização” que o pensamento ocidental emplacou na composição dos espaços e das práticas linguística dos indígenas brasileiros ganhou materialidade no discurso de expansão marítima, comercial e desenvolvimento nacional, resistiu ao longo dos anos, se fortaleceu e se consolidou sob a institucionalização de distintas formas de violência. Desse modo, foram validadas as chamadas “Guerras justas”<sup>11</sup>, perpetradas contra os indígenas no período colonial, as quais, no curto prazo do Brasil Independente foram reproduzidas sob novas facetas, especialmente nas bases de formação dos centros urbanos. E, na atualidade do Brasil República, notadamente a proposta ocidental de “civilização” mantém-se num *continuum* e também dá a ler a força expressiva das muitas formas em que se manifesta.

---

<sup>11</sup> Para compreender melhor as “guerras justas”, a escravização legal, ordenada juridicamente frente a recusa do indígena, a hostilidade e violência contra a “fé”, ler Mércio Gomes (2012) e Perrone-Moisés (1992).

Destaca-se que, ao abordarmos sobre as condições sócio-históricas de independência política do Brasil, definida juridicamente na configuração do país em governo monárquico, mas desligado da coroa portuguesa, e do país em regime de República Federativa, o fazemos por uma perspectiva discursiva, materialista, como apontado por Fragoso (2019, p. 131). Trata-se de pensar sobre a construção do Estado nacional brasileiro em relação a independência política da nação, segundo o autor, isto pela “relação estabelecida entre os discursos e a sociedade e o modo como estes são histórica e ideologicamente constituídos”.

A re-configuração socioespacial e linguística no Brasil, a partir do pensamento de “civilização” ocidental, adentrou o país à semelhança do “cavalo de Tróia”<sup>12</sup> e, para muitos, mantém-se de fato como um presente, considerando o imaginário social de civilidade, de desenvolvimento e progresso que atravessam os sujeitos, que regulam suas práticas discursivas, i. e., que os constitui. Os efeitos de sentidos que se atualizam na noção de “cultura” e “civilização” resultam de um fenômeno ideológico de gestão da *memória coletiva* (cf. PÊCHEUX [1982] 1994, p. 57), por parte dos aparelhos de poder de nossas sociedades, que administram discursivamente sujeitos e sentidos, e incidem sobre a *memória social* que nos atravessa (cf. ORLANDI 2011b, p. 697). Daí decorre a dominação política, a cristalização de sentidos e a ilusão de autonomia, fundante das práticas discursivas tanto do senso comum quanto dos que encontram a legitimidade das ciências, as quais formulam discursos, produzem gestos de interpretação e o fenômeno da aceitabilidade como produto de dominação ideológica.

Dito de outro modo, Orlandi (2007, p. 96) assinala que, “os sentidos não estão soltos, eles são administrados” e, ainda segundo a autora, “o Velho Mundo tem a seu favor o fato de ser o distribuidor do sentido (universal)”. (ORLANDI, [1990] 2008, p. 275). Sendo assim, o ocidente acabou instituindo uma “memória do mundo”, cuja natureza social, histórica e política que lhe constitui como centro, salienta Rodríguez-Alcalá (2018, p. 80), produz como efeito de sentido uma determinação histórica que se realiza na linguagem, visto que: “embora não sem ambivalências, entrecruzamentos e superposições de significação, existe um certo consenso em associar civilização a uma perspectiva eurocêntrica, que tomaria as formas de vida ocidentais como modelo” (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2018, p. 61).

É possível ler pelo imaginário urbano que se projeta nos espaços de vida dos indígenas no Brasil os efeitos da interpelação ideológica dos saberes do ocidente. Desse modo, a

---

<sup>12</sup> O cavalo de Tróia foi um grande cavalo de madeira que os gregos deram de presente aos troianos, como símbolo de rendição de uma guerra entre ambos. Contudo, como uma estratégia eficiente, o presente foi determinante para que os troianos fossem derrotados pelos gregos. Assim, cavalo de Tróia constitui a matriz de sentido para a expressão popular “presente de grego”.

“distribuição de sentidos” de progresso, civilização, desenvolvimento, fora determinante para que, desde a colonização à atualidade, a administração dos espaços simbólicos e discursivos dos indígenas brasileiros seja movimentada ideologicamente por sentidos que materialmente dão formas ao repúdio social ao indígena; ao esbulho de suas terras; à espoliação de seus direitos; à classificação ou mesmo a negação do funcionamento político de suas comunidades e de suas expressões simbólicas, religiosas, cosmológicas etc.

De acordo com Gomes (2012, p. 55), os ingleses tratavam os indígenas como nação e os seus habitantes como cidadãos; já os portugueses os tratavam como vassalos. De todo modo, no que tange aos indígenas, “nação”, “vassalo” ou “cidadão” são apenas exemplos de manifestações que se apresentam discursivamente *por* ou *em nome de*; um fenômeno da linguagem que linguisticamente define-se como um saber relatado, produzido por um porta-voz (PÊCHEUX, 1990, CONEIN, 2016).

Para Michel Pêcheux (1990) e Bernard Conein (2016) a escolha de termos de identificação categoriza os sujeitos e os inscreve em formulações que atribuem existência política a um acontecimento, sob a demarcação e autoria de um porta-voz.

Conforme Conein (*op. cit.*), o porta-voz apresenta uma “tradução” do acontecimento como forma de atribuir-lhe uma existência política, e sua formulação identifica o sujeito, o qual ele trata, como agente do acontecimento, como um coletivo de massa. Com base no autor, podemos dizer que o indígena brasileiro, como um produto de saberes relatados, que discursivamente falam por ele ou em seu nome, ao ser tratado como *nação, povo, índio*, dentre outros termos designativos que o inscreve em um coletivo de massa, passa a ser desconsiderado em sua especificidade, sua história e saberes específicos. Justifica-se aí a nossa opção, em comungar com movimentos políticos, sociais e linguísticos, ao adotar o termo *indígena* em nosso trabalho.

Conforme Paul Henry (1994), os fatos reclamam sentido, sendo assim, refletir sobre o indígena brasileiro significado a partir de porta-vozes, reclama gestos de leituras que problematize os termos designativos, generalistas, como “índio”, “povo” e que, amiúde os designa. De todo modo, uma ou outra formulação requer o movimento discursivo de um outro fenômeno, a interpretação.

É necessário compreender que a língua em sua materialidade constitutiva é aberta à falha, deslizes, equívoco, ambiguidade e, enquanto lugar de ideologia, é também lugar de interpretação. Para Orlandi ([1996] 2007b, p. 97), do ponto de vista discursivo, a interpretação tem sua forma específica, de modo que se torna necessário considerar uma ordem simbólica e ideológica da língua e da história, que Pêcheux (1975) formulou a partir da noção de discurso.

No percurso que se dá entre formulação, compreensão e interpretação temos olhado, pela linguagem, o percurso sócio histórico do indígena brasileiro na relação constitutiva entre a memória e o imaginário discursivo que produz um efeito de hegemonia do ocidente sobre o multiculturalismo dos indígenas brasileiros. Assim, significando-os na face de um único tecido social, que encobre as peculiaridades e especificidades de hábitos locais, que reduz experiências políticas e sociais, alterando limites, rompendo e estabelecendo fronteiras.

Os europeus, como forma de expansão dos saberes ocidentais, trataram de exaltar a imagem e semelhança que, segundo eles, lhes constituíam e lhes tributavam uma superioridade cultural sobre os indígenas. Contudo, os sentidos que estabelecem aos colonizadores uma relação de eurocentrismo determinadamente se sustentam pela presença do Outro; i. e., dependem estruturalmente da materialização simbólica do Outro para remarcar os sentidos que constituíam acerca de si mesmos. Daí a necessidade de fabricar para os indígenas brasileiros imaginários que, em movimentos contínuos de repetição, silenciam a violência necessária para o desenvolvimento de mecanismos de sujeição, administrados na configuração dos espaços (aldeias, descimentos, cidades). Sentidos que também determina(ram) a luta e resistência indígena frente à “ideia de civilização e progresso” que, segundo Krenak (1999, p. 29), o ocidente trouxe em suas canoas.

Nota-se que o funcionamento discursivo dessa “ideia de civilização e progresso” do ocidente que, para o indígena, reflete e refrata o esbulho da própria identidade, e como efeito ideológico se marca materialmente, sobretudo, nos mitos de origem e no sincretismo religioso, por exemplo, que agrega cristianismo e religiões africanas nos rituais e simbologias que lhe constitui (GOMES, 2012, p. 63).

Nesse liame, ocorre-nos a pensar os múltiplos espaços de significação e de projeção imaginária que se dá pelo discurso. Como se lê em Pozzobon (2002, p. 53-54): “você brancos não têm alma. Quando morrem, você vão pro nada, enquanto a gente vai pra casa do nosso avô, a casa do nosso clã. Você foi até lá pra achar uma alma, uma vida, porque sua vida tá se apagando. Agora eu vou te curar em nome do meu avô”.

Na narrativa de Pozzobon (*op. cit.*), em meio a apresentação sócio-histórica de uma das pesquisas que desenvolveu como antropólogo, em busca de um contato com os Maku da Zarabatana, indígenas isolados, no alto do Rio Negro, noroeste da Amazônia Brasileira, aponta que foi Beré, um indígena Tukano que o inspirou a buscar sua alma, mas isso foi antes dele se tornar *Yossi*, um guerreiro Tukano que re-encontrou a vida no tempo em que era apenas um antropólogo, “civilizado”.

A partir do autor (*idem*), no curso de sua passagem, na perspectiva ocidental, contraversa, de antropólogo à indígena, corporificado na figura de um guerreiro Tukano, nota-se uma diluição de sentidos que se marcam entre as singularidades do indígena Tukano, Beré, e os preceitos religiosos do ocidente: a alma enquanto atributo de conversão, o destino desta após a morte do sujeito, e a cura em nome de um ser supremo.

O antropólogo encontrou sua alma, mas isso só foi possível quando da sua conversão, de “civilizado” a Tukano. Desse modo, os sentidos ocidentais de conversão retornam diluídos, ou seja, a conversão de Yossi funciona exatamente como a conversão do indígena em cristão. O que lhe assegura a existência de uma alma e um destino pós-morte: “vocês brancos não têm alma. Quando morrem, vocês vão pro nada”. Depreende-se que o “selvagem”, sem alma, não vai para a casa do Pai (o criador), se o “civilizado” não tivesse se tornado um Tukano também não iria para a casa do Avô: “quando morrem, vocês vão pro nada, enquanto a gente vai pra casa do nosso avô”.

Assim como os europeus estabelecem relação com um ser supremo, o “Pai”, também Beré apresenta a identificação com sua divindade (o Avô), ao mesmo tempo destino e fonte: “a casa do nosso avô, a casa do nosso clã”. É, pois em nome desse deus que é possível estabelecer cura: “agora eu vou te curar em nome do meu avô”. A formulação nos faz pensar, de forma distintiva, que, no cristianismo, é possível curar em nome de Jesus, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

O atravessamento do discurso religioso, ocidental, produz efeitos distintivos nos processos de identificação dos sujeitos indígenas da nação. Enquanto Beré se vê tomado pelos efeitos de saberes ocidentais que o significa em suas práticas cosmológicas, transcendentais, as implicações não são as mesmas que se vê relatadas por Ribeiro (2016) acerca da “Terra sem Males”, pela qual “Uirá sai à Procura de Deus”.

Podemos dizer que o Ocidente se dá a ler em diferentes tempos e espaços, e também, de modo controverso, passou a significar os indígenas a partir de posições sujeitos específicas, a depender da articulação do simbólico com o político que institui os “lugares institucionais, lugares discursivos” (cf. ORLANDI, 2012a, p. 226). Tomamos, por exemplo, os sentidos que se apresentam em Souza (1842):

Do mesmo modo tem cessado uma grande parte das extorções e desordens, que praticavam os Indios bárbaros nos districtos dos Campos de Goytacazes, e da Parahyba Nova, que confina com as Capitánias de S. Paulo e Minas Geraes, por meio de novas aldêas, que mandei estabelecer nas immediações d’aquelles mesmos districtos. (SOUZA, 1842, p. 35).

No recorte há sentidos que evocam para o indígena o imaginário de desordeiro, bárbaro etc., sentidos que passaram a determinar, quase que definitivamente, todo e qualquer indígena brasileiro.

No interior do sertão do primeiro se encontrava frequentemente uma nação de Índios, não tão rebeldes, a que chamavam *coroados*, que, desamparados de todo o socorro, mostravam alguma facilidade e inclinação de se congregarem: não despresei esta ocasião, por ser muito recommendada pelas ordens de S.M., mandando aquelles districtos dois Missionarios, Capuchinhos Italianos, que com summo ardor foram unindo e persuadindo aos que iam descendo do sertão, cathequisando-os, e instruindo-os de modo, que não duvidaram permanecer em uma nova aldêa. (SOUZA, 1842, p. 35-36).

O Relatório “instrutivo e circunstanciado”, como fora nomeado pelo Vice-Rei, Luiz de Vasconcellos e Souza, foi escrito para seu sucessor e endereçado ao Imperador Dom Pedro II. Das muitas possibilidades de leitura suscitadas pelo documento, centramo-nos em sentidos que reverberam a relação dos sujeitos indígenas com o espaço das *aldêas* em que foram “estabelecidos”, “unidos”, congregados.

O recorte dá a ler a atuação dos colonizadores e os empreendimentos na formação das *aldêas*, as quais, funcionando como elemento de modificação e determinante na organização socioespacial indígena, constituíam-se como protótipo de núcleo urbano, cujos espaços reduzidos delimitavam a mobilidade dos indígenas que viviam dispersos no sertão, os “não tão rebeldes”, nomeados como os “*coroados*”, visto que por serem “não tão”, eram proporcionalmente diferentes dos demais indígenas que viviam em liberdade.

Com os outros Índios habitantes no sertão da Parahyba Nova foi necessário practicar-se outra diferente providencia pelas irrupções que faziam n’aquelles districtos, assolando as fazendas circunvisinhas, furtando os seus effeitos, apresentando-se armados em figura de guerra, atacando e matando a todos os que lhe cahiam infelizmente nas mãos, de modo que a maior parte dos fazendeiros que tinham os seus estabelecimentos do lado septentrional do rio, os abandonaram inteiramente, por não serem as suas forças capazes de lhes fazer a menor resistência, abrindo com este terror um seguro passo para os Índios passarem ao lado oposto, em que foram continuando suas hostilidades. Foi necessário reprimil-as com maior vigor, antes que se fizessem mais prejudiciaes. (SOUZA, 1842, p. 36-37).

O excerto permite questionar: quem são, portanto, os *coroados*, “aldêados” e *aliados dos portugueses*? Quem são os desordeiros, bárbaros, invasores, ladrões, hostis, inimigos? Quais foram as providências tomadas com a *nação de Índios, não tão rebeldes, a que chamavam coroados*? Por que, os mecanismos de sujeição dispensados ao grupo dos

“coroados” produziram efeitos de sentido que culminaram com a “catequese” e “instrução” dos sujeitos, “de modo que não duvidaram” que era necessário passar a habitar na “aldêa”?

Nesse liame, ainda, há que se perguntar: por que esses mesmos mecanismos, apesar do “summo ardor” dos missionários não alcançaram os indígenas que, segundo o autor (*ibidem*), seguiam com suas “hostilidades”?

As respostas a essas e outras questões que se apresentam a partir do relatório do vice-rei, aparecem, de certo modo, assinaladas como justificativa para as ações de colonização dos espaços e dos sujeitos; em alguns casos, em nome da ordem, da fé, do cuidado, do socorro e da proteção. De todo modo, os relatos produzem contornos, em uma imagem unívoca, aos indígenas brasileiros; não do indígena “coroadado” de atributos conhecidos semanticamente por seus méritos, mas do indígena que precisa ser “cativado”, “catequisado”, “civilizado”.

Trata-se, portanto, do ocidente situando discursivamente o indígena brasileiro, atribuindo-lhe a existência que os processos de *interpelação* e a condição de *sujeito ideológico* lhes autoriza (PÊCHEUX e FUCHS, 2014, p. 162). Sendo assim, tanto quanto os saberes do ocidente cristalizaram sentidos, produziram imaginários, foram determinantes para que os sujeitos fossem aprisionados no espaço físico das chamadas “aldêas”, uma vez que: “os jesuítas defendiam princípios religiosos e morais e, além disso, mantinham os índios aldeados e sob controle”. (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 116).

Perrone-Moisés (*op. cit.*) pontua que foram estabelecidas as aldeias designadas como “descimentos”, ou aldeias de repartição, em alusão ao subgrupo de indígenas que já eram considerados em estágio avançado de “catequização” e “civilização”. Portanto, poderiam ser repartidos e compor novo grupo populacional, de modo que, “desceriam” da aldeia constituída no sertão e passariam a habitar em aldeias especiais, ligadas aos distritos populacionais urbanos, inauguradas pelos gestores da colônia e administradas pelos jesuítas.

As aldeias de descimento, posteriormente, passariam ser compreendidas como uma marca “genuína” dos padrões que ditam a “indianidade” de um brasileiro, i. e., independentemente da etnia. Atualmente a aldeia, de modo geral, constitui-se como uma das primeiras imagens apontadas como instrumento capaz de mensurar se o sujeito é ou não é um indígena, é a vida na aldeia. Desse modo, ainda que as *aldêas*/aldeias constituam-se, em sua gênese, núcleos urbanos, tomar o indígena, pelo discurso, em uma projeção imaginária que o desloca da aldeia para a cidade abre uma ruptura nos sentidos.

Conforme Pierre Clastres ([1978] 2014), as sociedades indígenas no Brasil, que estabeleceram relações de contato com não-indígenas, tanto quanto as demais sociedades, de

“brancos”, também são afetadas pelo pensamento ocidental; o que justifica a opção do autor por designar como primitivas as sociedades indígenas; tomadas mesmo na relação ordinal.

O modo como o ocidente inscreve os sujeitos das “sociedades primitivas” em suas práticas simbólicas, políticas e ideológicas constitui-se como a base da reflexão de Clastres, que considera os indígenas como os primeiros a integrar o processo de interpelação a que, segundo o autor (*ibidem*), somos todos participantes.

Na obra “A Sociedade contra o Estado”, Clastres ([1978] 2014, p. 33), afirma que o ocidente se expressa sob o que ele definiu como operação da “politicologia”, por meio da qual se estabelece o “etnocentrismo cultural do pensamento ocidental”, ao produzir uma visão exótica das sociedades não ocidentais. Já no primeiro capítulo da obra, *Copérnico e os Selvagens*, Clastres estabelece uma analogia entre o que o ocidente representa para a análise antropológica e o lugar que o sol, conforme os postulados da teoria heliocêntrica de Nicolau Copérnico, ocupa no sistema solar.

Para o autor (*ibidem*), o ocidente, em meio às suas práticas etnocêntricas, ou seja, “heliocêntricas”, também marca, pela língua, seus pontos de resistência no pensamento antropológico de seu tempo. Nota-se a crítica veemente feita ao antropólogo que, segundo ele, revestido do observador do ocidente, se apropria de sentidos ideológicos do pensamento ocidental para designar as “sociedades primitivas”. Nesse sentido, Clastres, também chama a atenção para a linguagem que se marca na pesquisa de Lapierre<sup>13</sup>, sobre “as formas ‘arcaicas’ do poder político nas sociedades humanas”, tendo como perfil de amostragem exemplos tomados nas Américas, África, Oceania, Sibéria etc.

Clastres, ([1978] 2014) aponta que a escrita de Lapierre é eivada de elementos do evolucionismo, ao que ele definiu como “metáforas biológicas”, de modo que, se torna necessário questionar o que significa essa linguagem e a partir de que lugar diz ela o que diz. De igual modo, o autor (*ibidem*) afirma ser necessário problematizar os mecanismos mobilizados por Lapierre ao classificar as “sociedades primitivas” na relação com o poder político, bem como os elementos e critérios de mensuração para definir sociedades sem poder e sociedades com poder.

Segundo Lagazzi (1988, p. 13), ao retomar Lapierre, Clastres (1978) apresenta uma reflexão sobre o sentido pejorativo imbuído na palavra “primitivo”, dada a perspectiva desenvolvimentista que, com parâmetros de uma concepção exótica e ocidental, toma as sociedades como incompletas.

---

<sup>13</sup> Pierre Clastres foi um leitor dedicado de Lapierre, um filósofo político, cuja contribuição teórica sobre os fundamentos do poder político nas sociedades arcaicas foi considerada uma das principais fontes da antropologia.

Com base nos autores (*ibidem*), podemos dizer que, de fato, na relação com o sujeito e a linguagem, é necessário pensar o social na relação com o sem o político e, conseqüentemente, com o poder, de modo que, tecer comparações pelas formas de poder político, entre as mui distintas sociedades humanas, incorre na realidade de que não se encontra consenso acerca da noção de poder e não-poder, e de que, nenhuma sociedade é semelhante e, todas, estruturam-se pela contradição no interior de si mesmas (cf. CLASTRES, [1978] 2014, p. 23-24).

Compele reconhecer que a contradição estrutura a resistência, i. e., cabe reconhecer que mesmo sendo “selvagem”, sempre já produto da/nas lentes de “Copérnico”, e ainda assim resistem. Embora sejam interpelados por ideologias que os inscrevem em relações de domínio nas quais são eles os dominados, encontram no processo de reprodução da dominação o caminho para a transformação e na resistência a força motriz para a revolta e a revolução.

Pêcheux (2014a [1975], p. 280) afirma que o processo de *reprodução/transformação* insere a *resistência-revolta-revolução*. Orlandi (2012a, p. 213), também afirma que a resistência se constitui nos processos discursivos, onde há sempre “furos, falhas, incompletudes, apagamentos, e isto nos serve de indícios/vestígios para compreender os pontos de resistência”. Segundo a autora (*ibidem*), resistência que se dá por um duplo movimento: na individuação pelo Estado e nas formações discursivas em que se inscrevem.

Nesse sentido, ressalta-se a existência de um percurso que circunscreve o indígena brasileiro em sentidos entre campo e cidade, entre sertão e aldeia, entre selvageria, barbárie e civilização; entre revolução e resistência. Sentidos que abrigam a tenacidade dos relatos quinhentistas e de imaginários etnocêntricos, heliocêntricos, entre outros. Precisamos, a nosso ver, considerar os fatores sócio históricos, políticos e ideológicos que determinam a linguagem, provocam deslocamentos e instituem seus modos de resistência, no *funcionamento do discurso*, espaço em que inconsciente e ideologia se constituem materialmente ligados (cf. Pêcheux [1969] 2014b; [1975] 2014a; [1988] 2015). Sendo assim, convém problematizar: quem são os indígenas brasileiros? Como se dá a formação de suas identidades e dos saberes que os definem em suas especificidades étnicas? É nos limites simbólicos e ideológicos dos espaços que habitam ou é mesmo em outro lugar, em uma “outra margem do Ocidente” (NOVAES, 1999)?

De acordo com Ailton Krenak (1999, p. 29), a outra margem do Ocidente “é uma outra margem do Ocidente mesmo, é uma outra margem onde cabe a ideia do Ocidente, cabe a ideia de progresso, cabe a ideia de desenvolvimento”. Com base no autor (*ibidem*), podemos afirmar que essa “outra margem”, que inscreve o ocidente e o indígena, comporta, nos marcos e fronteiras da “ideia de progresso” e “ideia de desenvolvimento”, a ideia de civilização e de

cidadania. Cabe também perguntar: como estes sentidos ganham corpo institucional e marcam memória na legislação brasileira?

É preciso considerar que os sentidos produzidos acerca dos indígenas brasileiros são dados, sobretudo, pela força expansiva da cultura ocidental e territorializam limites que regulam discursos e imaginários desde a colonização portuguesa até os dias atuais. Desse modo, a identidade indígena tem sido, em grande escala, mensurada a partir da formulação e circulação de sentidos que estabelecem critérios de “indianidade” já consagrados no imaginário nacional.

Do jogo de sentidos entretecidos em redes de memória discursiva e institucional persistem muitas outras perguntas: como as determinações históricas da hegemonia do pensamento ocidental incidem sentidos, sobre os sujeitos indígenas brasileiros e as formas históricas dos espaços em que habitam? Como, compreender e dizer sobre os imaginários europeus que se marcam, pela linguagem, em crônicas, relatos quinhentistas ou em textos legais da atualidade? De qual modo a discursividade jurídica urbana chega até os Tapirapé e os sobredetermina no espaço da aldeia em que vivem?

## **2.2 Na Legislação: das narrativas coloniais à República, do índio ao indígena**

A ideia de civilização e de cidadania que o ocidente trouxe para o Brasil tem no discurso jurídico seu ponto alto de sustentação. Imanente a elas projeta-se a relação com a ordem do urbano que administra a cidade e seus sujeitos, e que se estende também aos modos de ser dos indígenas, suas línguas, suas formas de vida e de espaço. Portanto, tomar, pelo discurso, o indígena brasileiro, no que se refere à organização dos espaços, requer também uma leitura dos sentidos do urbano que administram espaços e sujeitos, os quais, de modo geral, encontram na textualidade jurídica condições para materialmente fazer funcionar um disciplinamento moral e intelectual.

Conforme Indursky (2002, p. 117), “o discurso jurídico é construído pelo conjunto de textos jurídicos que estabelecem a legislação de um país, por meio do qual a sociedade é ordenada”. Ordem que, segundo Pêcheux ([1983] 1990, p. 11), se constitui como produto de um efeito ideológico de dominação: “a dominação da ideologia jurídica introduz assim, por meio de seu universalismo, uma *barreira política invisível*, que se entrelaça sutilmente com as fronteiras econômicas visíveis engendradas pela exploração capitalista”.

A operacionalização dos mecanismos políticos e ideológicos do capitalismo no Brasil, na realidade dos sujeitos indígenas, sustenta-se pela segregação, estratificação e outras muitas formas de divisão e disputas, dentre as quais, incluindo “liberais, conservadores, senhores de

terra, e a pequena classe média que se formava, passaram a travar uma batalha de palavras e conceitos que terminou se concretizando em leis, preconceitos e idealizações” (GOMES, 2012, p. 24).

Com base em Gomes (*op. cit.*), é possível afirmar que há um percurso de circulação de sentidos que nos convoca a produzir um movimento de leitura em documentos oficiais, de caráter narrativo e pesquisas de cunho histórico e antropológico, pautadas tanto pelo sentido de defesa do indígena quanto pela contraposição. Entretanto, não há como escapar de um enquadramento jurídico responsável por institucionalizar os imaginários coletivos que passaram a determinar os “preconceitos e idealizações” de que trata o autor. Assim, embora algumas literaturas oficiais tenham posto em realce a questão da escravização do negro no Brasil e tentado romantizar o discurso acerca da escravização dos indígenas, há uma memória institucional que marca continuamente, desde os primeiros registros jurídicos até aos mais recentes, a dominação e hegemonia ocidental sob os indígenas brasileiros, nos distintos tempos e espaço. Muitos indígenas foram, inclusive, escravizados no/pelo sistema de produção dos portugueses, como se lê em *Guerras do Brasil* (2018).

Conforme o historiador Pedro Puntoni, no primeiro episódio da série-documentário *Guerras do Brasil*<sup>14</sup>, “As Guerras da Conquista”, episódio 1 (extraído: 15min 5s):

Os escravos indígenas foram utilizados durante todo o período da colonização. E, legalmente, a legislação estabelecida pela monarquia, já em 1570, criava condições jurídicas para legitimar a escravização dos indígenas. E essa escravização se deu com o fundamento da guerra justa. A grosso modo, se os indígenas se recusam à fé, são contrários à fé, portanto, é justo guerreá-los. Como é justo guerreá-los, então significa que é justo matá-los, é justo ocupar os seus territórios e é justo escravizá-los. (GUERRAS..., 2018).

Como se lê no documentário, a chegada da Europa ocidental trouxe consigo a escravização como tradição dos proprietários dos meios de produção e, por essa feita, passou a ter respaldo jurídico, desde a monarquia, e imputou aos indígenas brasileiros a imagem de ineptos, insurretos, dignos de escravização e morte.

Nos quadros a seguir podemos ter uma dimensão da relação dos indígenas brasileiros, como sujeitos, regulados por sentidos e imaginários que os inscrevem em determinados domínios de memória e de ideologias.

---

<sup>14</sup> *Guerras do Brasil*, disponível na Netflix (uma plataforma digital de *streaming* por assinatura) constitui-se em uma série documental, organizada em cinco capítulos, que traz detalhes de como o Brasil foi formado por conflitos e mantém a violência nos dias atuais. A série foi produzida em 2018, com roteiro e direção de Luiz Bolognesi. Acesso em: 19 de ago. de 2021.

Quadro 1 – Brasil Colônia: Século XVI ao XIX

| DATA                | DOCUMENTO   | HISTÓRICO  |
|---------------------|---|--|
| <b>Século XVI</b>   |   |  |
| 1500                | Carta do Achamento do Brasil (Pero Vaz de Caminha)                                      | Publicada pela primeira vez em 1817, a carta narra o “achamento” do Brasil – e os primeiros contatos dos portugueses com os indígenas.   |
| 1532                | Diário da Navegação Armada que foi à Terra do Brasil (Pero Lopes de Sousa)              | Narra a expedição de Martim Afonso   |
| 1548                | Regimento (Tomé de Sousa)   | O primeiro conjunto de leis portuguesas em relação aos indígenas, contém diretrizes para o Governo geral do Brasil   |
| 1549                | Cartas (Manoel da Nóbrega)  | Escritas entre 1549 a 1560, as cartas relatam missões da Companhia de Jesus no Brasil  |
| 1557                | Hans Staden AL  | Descrição dos modos de vida dos Tupinambá, dos quais foi prisioneiro.  |
| 1557                | As /Singularidades da França Antártica (André Thevet)                                   | Documenta a tentativa de colonização francesa comandada pelo fidalgo Nicolas Villegaignon  |
| 1560                | Cartas (José de Anchieta)   | Aborda a expulsão dos franceses de Guanabara; as aventuras dos padres para salvar os indígenas cristãos de uma tribo antropófaga.  |
| 1578                | Viagem à Terra do Brasil (Jean Léry)  | O livro do pastor francês foi publicado em 1578  |
| 1587                | Tratado Descritivo do Brasil (Gabriel Soares de Sousa)                                  | Panorama da Colônia – apresenta aspectos econômicos, geográficos e históricos.   |
| <b>Século XVII</b>  |   |  |
| 1611                | Lei de Descimentos  | Estabelece a necessidade de criação de aldeias especiais, com a finalidade de separar entre os aldeados os que deveriam permanecer nas aldeias do sertão e os que deveriam conviver mais próximos dos núcleos populacionais dos portugueses. |
| 1686                | Regimento das Missões   | Regulamenta as condições e benesses para os indígenas que aceitarem descer para as aldeias de repartição.  |
| <b>Século XVIII</b> |   |  |
| 1757                | Diretório Pombalino Decreto (Marquês de Pombal)   | O Diretório no qual se proibiu o uso das línguas indígenas. Semelhante ao Édito Francês – Edeina.  |
| <b>Século XIX</b>   |   |  |
| 1819                | Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil (José Bonifácio) | Documento apresentado à Assembleia Constituinte de 1823.   |

Fonte: BUENO, 2016; OLIVIERI, A. C. e VILLA, M. A., 2000. BRASIL, Portal eletrônico do Ministério da Educação. Legislação Histórica – Leis do Império. Acesso em: 24 set. 2021.

Quadro 2 – Brasil Império: Século XIX

| DATA | DOCUMENTO | HISTÓRICO |
|------|-----------|-----------|
|------|-----------|-----------|

| <b>Século XIX</b> |  |  |
|-------------------|--|--|
| 1845              | A Lei indigenista do Império               | Criou as Diretorias dos Índios – com o intuito de civilizar e catequizar os indígenas a partir de 1845 |
| 1850              | A Lei n. 601                               | Lei de Terras - Reservou o direito às terras dos aldeamentos.  |
| 1860              | Decreto (Presidente da Província do Ceará) | Extinguiu grupos indígenas   |
| 1889              | Decreto n. 1, de 15 de novembro de 1889.   | O Decreto proclama provisoriamente a República Federativa como forma de governo na nação brasileira.   |

Fonte: OLIVIERI, A. C. e VILLA, M. A., 2000. BRASIL, Portal eletrônico do Ministério da Educação. Legislação Histórica – Leis do Império. Acesso em: 24 set. 2021.

Quadro 3 – Brasil República: Séc. XIX a XXI

| <b>DATA</b>       | <b>DOCUMENTO</b>         | <b>HISTÓRICO</b>   |
|-------------------|--------------------------|--|
| <b>Século XIX</b> |                          |  |
| 1891              | Constituição Republicana | Lei não reconhece aos indígenas direitos sobre os territórios que habitavam – esbulha-os de suas terras – culminou na destruição de diversas aldeias.  |
| <b>Século XX</b>  |                          |  |
| 1916              | Código Civil             | Instituído pela Lei 3.071/1916 – em vigor de janeiro de 1916 a janeiro de 2003, regulava as obrigações e os direitos das pessoas. Contudo, considerava os indígenas como “incapazes” de exercerem seus direitos.   |
| 1934              | Constituição Federal     | A Constituinte, em seu Art. 129, assegura que será respeitada a posse de terras dos indígenas, que nelas se achem permanentemente localizados e veda-lhes o direito de aliená-las.   |
| 1937              | Constituição Federal     | A Constituinte, em seu Art. 154, reafirma o texto jurídico da CF de 1934.  |
| 1946              | Constituição Federal     | A Constituinte, em seu Art. 216, reafirma os textos jurídicos da CF de 1934 e de 1937.   |
| 1967              | Constituição Federal     | A Constituinte, em seu Art. 216, reafirma os textos jurídicos da CF de 1934, de 1937 e 1946, concernentes à posse da terra; reconhece o direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades existentes nas terras. Em 1969, através de uma Emenda Constitucional n. 1/1969 aponta a condição das terras como inalienáveis, como já definido nas Constituições anteriores. |
| 1973              | Estatuto do Índio        | O Estatuto do Índio, mesmo sendo do século XX, reitera o mesmo sentido de integração dos indígenas à sociedade nacional. Ou seja, o horizonte é o desaparecimento dos povos indígenas enquanto sociedades autônomas.   |

|                   |   |   |
|-------------------|---|---|
| 1988              | Constituição Federal  | A Constituinte, em seus Art. 210, 215, 231 e 232, assegura direitos aos indígenas e seus territórios, o uso de suas línguas e processos próprios de aprendizagem.   |
| 1996              | Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional                        | Assegura a necessidade de adequação de calendário e modalidades de oferta da educação escolar, em respeito às especificidades dos indígenas.  |
| 1999              | Lei de Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Escolar Indígena | Propõe a categoria “escola indígena”, define competências e determina a estrutura e o funcionamento para a oferta da Educação Escolar Indígena.   |
| 1999              | Lei Sérgio Arouca, n. 9.836/99  | A lei que estabelece a criação do Subsistema de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas.  |
| <b>Século XXI</b> |   |   |
| 2002              | Novo Código Civil   | Também trata os indígenas como incapazes. O Art. 232 da CF/88 reconhece os indígenas como sujeitos de direitos, podendo ingressar em juízo em defesa de seus direitos. Portanto, não são mais considerados incapazes. |
| 2003              | Lei 10.639  | Regulamenta diretrizes e bases da educação nacional para a inclusão no currículo oficial das redes de ensino a temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.  |
| 2008              | Lei 11.645  | Estabelece a obrigatoriedade do o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.  |
| 2022              | Lei n. 14.402/22  | Muda oficialmente a nomeação da data comemorativa “Dia do Índio”, que passa a ser chamada de Dia dos Povos Indígenas.   |

Fonte: BRASIL, Portal eletrônico do Ministério da Educação. Legislação Histórica – Leis do Império. Acesso em: 24 set. 2021

A lista de textos – documentos – que elencamos nos quadros 1, 2 e 3, compõe uma rede de memória de arquivo instituída por correspondências trocadas entre Portugal e a colônia, e por leis elaboradas desde o império à república. Trata-se de memória-documento que, enquanto acontecimento de linguagem, movimenta sentidos que nos instigam a uma leitura para além do caráter legal e das funções administrativas exercidas através desses documentos, e levar em consideração a ambiguidade ou dubiedade a respeito do caráter jurídico dos textos normativos e legais que dizem respeito ao indígena brasileiro e seus espaços (GOMES, 2012, p. 27).

O conjunto de textos destacados no Quadro 1 se apresenta predominantemente como literatura de informação, por meio da qual se mostra possível uma leitura do ambiente, dos sujeitos e dos modos de organização social existentes. Todavia, esses documentos movimentam memórias e impõem sentidos a partir dos sujeitos que os produzem, o lugar social que ocupam e as relações políticas, ideológicas que lhes constituem. Por essa razão, é possível apreender na

literatura, supostamente informativa e descritiva, dos três primeiros séculos de registros do contato dos europeus com os indígenas, desdobramentos do jurídico, na medida em que os relatos e crônicas dos viajantes posteriormente passaram a se constituir como fontes oficiais na demarcação de espaços sociais e simbólicos.

No tocante à delimitação geográfica dos espaços, no período colonial, ainda no Quadro 1, vê-se a preocupação em institucionalizar e re-organizar os espaços narrados na coletânea de epístolas e relatos do movimento literário quinhentista. Diante disso, é possível considerar esses documentos pela relação que produzem enquanto produto de uma leitura interpretativa dos seus autores, visto que, como apontado por Pêcheux ([1982] 1994, p. 57), “já é uma escritura”.

Certeau ([1982] 1994, p. 225) apresenta uma distinção entre escrita e escritura, sendo aquela na relação de domínio do ato de escrever, e esta consiste em “fazer história” na relação de construção de um texto: “sobre um espaço próprio, a página, e que tem poder sobre a exterioridade, da qual foi previamente isolado”. Sendo assim, as crônicas descritas no Quadro 1 constituem-se escrituras que arregimentam, tanto quanto silenciam, sentidos, na medida em que se estruturam os primeiros tratados e leis do império e da colônia portuguesa, bem como autodeclaram a nação brasileira e seus sujeitos como produtos de conquista, descoberta e, nessas circunstâncias históricas, instituem o imaginário do colonizador português como heroico, desbravador, conquistador e, sobretudo, urbano “civilizado”.

No território brasileiro a chegada e a ocupação pelos portugueses produziram efeitos de sentidos sobre os espaços e na relação com as formas de vida dos indígenas. Estes podem ser lidos na literatura jurídica do império português e nas demarcações fronteiriças que estabelecem, sentidos sobre o que é permitido e proibido; limites que se dão no plano do simbólico, político e ideológico das sociedades indígenas no país.

Perrone-Moisés (1992) chama a atenção para a questão da liberdade como elemento fulcral da história colonial. Nesse sentido, vemos os documentos legais que os estrangeiros produziram como medida para “ordenar” a ocupação do território e manipular a liberdade dos sujeitos. Justifica-se aí as leis contendo normas e apontamentos para a “civilização” dos “bárbaros” e “selvagens”. Em alguns casos, busca-se ilusoriamente o eufemismo de tratamentos como “nação”, “silvícolas”.

As leis e decretos de administração da mobilidade dos sujeitos têm seus modos significativos que incidem sobre a própria terra. Isso inclui a necessidade de criação do Diretório do Índio, dos aldeamentos indígenas nos sertões e, estrategicamente, as aldeias de repartição, estabelecidas nas imediações dos núcleos urbanos portugueses. Destaca-se, sobretudo, a hegemonia cultural – “fabricada” – devidamente regulamentada para garantir aos

estrangeiros os direitos concernentes aos senhores, donos e proprietários remarcados no discurso da “descoberta” e “conquista” de um “Novo Mundo”.

Conforme Ailton Krenak (GUERRAS..., 2018) o discurso do descobrimento do Brasil movimenta sentidos que anulam a alteridade exercida pelos indígenas, visto que acolheram os “invasores” como mais um na diversidade linguística e social já existente na ocasião do contato. Segundo o autor, trata-se de sentidos que deturpam as práticas políticas, cosmogônicas etc. do pluriverso de etnias que havia. Ou seja, são sentidos que fabricaram e instituíram novos sentidos para os portugueses: flagelados, “famélicos, doentes, e o Darcy Ribeiro disse que eles fediam” (extraído 5m 55s).

Sônia Guajajara (GUERRAS..., 2018), que assim como Krenak, se constitui em uma posição-sujeito de liderança indígena e, a partir dessa posição-sujeito assinala que: “nos enganaram de muitas formas: com agrados, com afagos, né? com presentes... Então, foi um roubo e foi, também, essa questão da... do roubo da própria consciência também” (extraído: 10min 56s).

Notadamente, há uma imposição de sentidos do discurso do “descobrimento do Brasil”, que Krenak (GUERRAS..., 2018) faz questão de afirmar ser uma invenção, “que nasce exatamente da invasão, inicialmente feita pelos portugueses, depois continuada pelos holandeses e depois continuada pelos franceses...num moto sem parar. Onde as invasões nunca tiveram fim. Nós estamos sendo invadidos agora” (extraído: 0min 26s).

Os sentidos de descobridor e dominador, de territórios e de sujeitos, que, concomitantemente, atualizam as noções de heróis, conquistadores, civilizados etc., são fundantes na consolidação de uma memória discursiva acerca dos indígenas brasileiros, que passaram a ser significados na palavra “índio” e no imaginário de *um ser de ficção* (SOUZA e ARAÚJO, 2010) que ela evoca. Contudo, os sentidos de *selvagem*, que se atualizam na relação com *civilizado*; o *descobridor* na relação com *invasor*; e *conquistador* na relação com *famélicos*, *flagelados*, desprovidos de condições básicas de sobrevivência, instauram contradições que nos fazem pensar no modo como o homem se relaciona com a linguagem, nos trajetos do dizer e na ordem dos discursos na sociedade e na história.

No batimento da língua com a história há sentidos que se mostram instituídos e que, pelo movimento da linguagem, se abrem para a produção de sentidos outros. A esse respeito, Pêcheux ([1988] 2015, p. 51) chama a atenção para a natureza do equívoco como um fato linguístico “estrutural, implicado pela ordem do simbólico” e reitera o argumento que desenvolveu com Gadet na primeira edição de *La Langue Introuvable* (1981), no tocante ao

movimento do simbólico junto às formas linguísticas contraditórias que colocam os sentidos em circulação.

Gadet e Pêcheux (2004) tratam a não evidência dos sentidos no plano de realização política da língua, onde estrutura e acontecimento de linguagem movimentam, no espaço da significação, a opacidade; o que é dito e o que se processa por meio das *políticas do silêncio* (ORLANDI, 2007a); sentidos dados e sentidos a serem produzidos. Sentidos que se estruturam no jogo da língua, história e sujeitos, onde o político encontra as condições para significar. Que, segundo Pêcheux ([1988] 2015), produzem uma divisão discursiva que reverbera a necessidade de procedimentos de pesquisa linguística capazes de abordar as contradições.

A questão das constantes transformações da linguagem e as mudanças efetivas no modo de significar nos coloca diante da responsabilidade e complexidade que uma pesquisa linguística requer. E nos convoca a tomar as contradições, tal como as implicações do discurso do “descobrimento do Brasil”, na ordem de funcionamento próprio da língua, cuja materialidade simbólica e natureza ideológica institui equívocos, opacidades, contradições. Contudo, é necessário tomar essas contradições não por uma relação simplista da natureza política da língua, como fora proposto por (MILNER, [1976] 2012, p. 36), “o poder da língua vem da sua essência”, porém, convém levar em consideração a questão da língua como “política de invasão, de absorção e de anulação das diferenças”. (GADET e PÊCHEUX, [1981] 2004, p. 37).

Neste trabalho, compreender as questões políticas e ideológicas que se apresentam, materialmente, nos documentos relacionados no Quadro 1, tanto quanto a seleção apresentada nos Quadros 2 e 3 (neste capítulo), nos coloca em contato direto com a política de *invasão, absorção e anulação de diferenças*, como assinalado pelos autores (*idem*).

Há muitas possibilidades de leitura das contradições, contudo, gostaríamos de retomar a questão da palavra “invasão” em detrimento de “descoberta”, considerando que ela movimenta sentidos que garantem a inscrição do sujeito em uma ou outra formação discursiva. Na literatura jurídica que colocamos em realce, na relação com os indígenas brasileiros, como ponto que reclama detidamente leitura e interpretação.

O contato dos portugueses e indígenas brasileiros produziu efeitos antagônicos em que o discurso apresenta des-estabilização de sentidos; contrassenso entre formas antagônicas de identificação ideológica (INDURSKI, 2013, p. 277-280). Tanto “invasão” quanto “descoberta”, ou ainda as formas: descobrimento/invasão; conquistador/invasor; herói/usurpador dão a ler formas ideológicas distintas, constituem-se como “formas antagônicas de identificação ideológica” (INDURSKI, 2013, p. 278), apresentam des-estabilização de sentidos, contrassenso

e “põe em relevo o sentido jurídico de violação da propriedade privada” (INDURSKI, 2002, p. 125).

Ao tomarmos como ponto de observação processos discursivos que se apresentam na forma de regularidade jurídica do ocidente sobre os indígenas brasileiros, cabe retomar, aqui, a formulação de Motta (2009) acerca da administração política e social que, pela Lei, se impõe aos sujeitos na relação com o espaço social que lhes constitui. Segundo a autora (idem), a Lei impõe “delimitações de sentidos na territorialidade não somente demarcando no espaço a posição de colonizador, mas, sobretudo, de constituir uma povoação ‘civilizada’”. (MOTTA, 2009, p. 34).

Pela Lei ressoa o sentido da hegemonia cultural do Ocidente, sempre imposta aos indígenas brasileiros – faz eco em legislações das mais distintas esferas que regulam os sujeitos, mesmo na condição singular das etnias, quando, de algum modo, precisam submeterem-se às diretrizes urbanísticas, ambientais, educacionais, de saúde. Contudo, convém reiterar um ponto já assinalado por Indursky (2002, p.123), as implicações de uma regularidade jurídica produzida por “legisladores que legislam em causa própria ou em nome de seus pares, sem se preocupar com aqueles que vivem da terra”. A citação abre para leituras múltiplas, que esburacam o efeito de linearidade da língua.

### 3 OS TAPIRAPÉ: INDIANIDADE E URBANIDADE, O ESPAÇO DA CONTRADIÇÃO

Les Tapirapé forment une ethnie indienne brésilienne, vivant dans le nord-ouest de l'état du Mato Grosso, qui a survécu à la conquête européenne et à la colonisation du pays. Résidants en profondeur dans la forêt amazonienne, ils ont eu peu de contacts directs avec la "civilisation moderne" jusqu'en 1910.

Eric Julien

Este capítulo tem como objetivo dizer do/sobre o movimento sócio histórico e político que incidiu sobre os indígenas Tapirapé (re)significando-os no/pelo ocidental, cujo mote é, quase que massivamente, delineado pelo ideal de civilidade que se impõe pelo funcionamento do discurso urbano. Para tanto, traremos, de forma breve, uma abordagem sobre o modo como esses indígenas são individu(aliz)ados na sociedade, sobretudo, pelas implicações do funcionamento da memória e do discurso urbano.

As comunidades indígenas no Brasil, que já estabeleceram o contato com o não indígena se constituem atravessadas, pelos efeitos de sentido atribuídos pelo capitalismo, e sob a intervenção de um modelo de sociedade, que traz em si um imaginário de progresso, estritamente vinculado à ordem urbana. As relações de força e disputas, de toda ordem, que sustentaram e sustentam a recomposição dos espaços socioideológicos e geográficos da nação, em todo tempo, produziram intersecção com a presença de indígenas.

Desde tempos imemoriais, quando se presume a existência de guerras interétnicas, até os dias atuais, quando o contínuo avanço das cidades vai rompendo as cercas territoriais do campo para impor seus modos de significação, de distribuição dos espaços simbólicos e sociais. Nesse liame, as comunidades tradicionais e indígenas coexistem com as relações de disputas de toda ordem, especialmente do ponto de vista territorial e ideológico, pois como afirma Althusser (1983, p. 93), "só existe ideologia pelo sujeito e para sujeitos", ou seja, a ideologia é inerente ao sujeito em toda e qualquer sociedade.

Souza (1994, p. 339) discute sobre o "discurso indígena do sujeito jurídico" apontando a dificuldade de se definir o estatuto das sociedades indígenas, dada a existência de um conjunto de leis, direitos e deveres (nas sociedades indígenas) que se diferem daquelas que sustentam o sistema jurídico brasileiro e regulam os sujeitos que vivem sob sua jurisdição. Trata-se de um sujeito jurídico investido de uma forma-sujeito outra, segundo a autora, a "forma-sujeito índio",

atravessada por uma ideologia outra que não é a mesma que constitui os demais sujeitos brasileiros.

No tocante às disputas enfrentadas pelos indígenas brasileiros, do ponto de vista ideológico, o “progresso” e a “civilidade”, que chegaram no pacote da Europa ocidental, parecem constituir o elemento fulcral no interior das relações sociais com os não indígenas. Tanto o progresso quanto o desenvolvimento, que por ele é proposto, não dialogam com o “selvagem”, que, desde sempre, tem re-marcado o indígena no imaginário coletivo da nação. Além disso, os sentidos que dão corpo ao que se convencionou chamar como o “índio brasileiro” também movimentam a “certeza” de como e onde ele deve viver.

O ocidente trouxe consigo a definição de si e dos sujeitos que foram apagados para dar lugar ao estrangeiro autodeclarado anfitrião, e consignou em seus traçados os ditames que dizem do lugar e das condições para que os sujeitos possam circular. Sendo assim, o ocidente passou a determinar que homens, mulheres e crianças, cada um teriam o seu lugar; do mesmo modo que há lugares em que a presença destes será interdita.

Para o indígena, como se não bastassem as singularidades que se acomodam na faixa-etária e na dialética do gênero, feminino e masculino, os saberes da civilização ocidental também movimentaram sentidos que irrompem a complexidade do modo como o sujeito indígena se significa na relação com a aldeia e com a cidade. Assim, diante dos padrões de urbanidade e civilidade, na relação com os sentidos de indianidade, este capítulo aborda mais detidamente sobre os indígenas Tapirapé, i. e., sobre a relação que, em suas formas de organização social, estabeleceram com os sentidos do discurso urbano, que funcionam no espaço simbólico da cidade e da aldeia.

Ressalta-se que, os Tapirapé, tanto em estudos antropológicos quanto em estudos linguísticos, mais do que uma “unidade social”, como define Baldus (1970), precisam ser compreendidos na dimensão do simbólico que os constitui; das relações de força que estruturam as condições de produção social e linguísticas dos sujeitos; enfim, pelo modo como são inscritos na materialidade histórico discursiva que produzem e que os constitui. Trata-se da necessidade de compreensão do funcionamento mesmo da ideologia, que tem no discurso sua condição elementar de existência.

Assim, a escrita desta seção, *O Tapirapé: indianidade e urbanidade, o espaço da contradição*, ao apresentar um percurso sócio-histórico dos indígenas Tapirapé, traz como proposta uma reflexão sobre o modo como os sentidos de indianidade e urbanidade se tocam, se repelem e nos provocam à interpretação. Um gesto de leitura que se faz necessário tanto pela relação da identidade indígena enquanto “movimento na história” (ORLANDI, [1990] 2008),

quanto pela relação que os sujeitos estabelecem com a aldeia e a cidade enquanto “corpos investidos de sentidos”, sujeitos que, em suas práticas simbólicas e discursivas, resistem (ORLANDI, 2001, 2003, 2004, 2012a).

Nesse sentido, neste trabalho, não se trata de tomar o discurso indígena que se constitui em torno de questões que jogam com os sentidos de *indianidade* e *urbanidade*, tampouco, nos prendermos nas questões do jurídico e da luta de classes que, segundo Souza (1994), estão presentes na forma-sujeito indígena historicamente determinada pela administração e dominação, ora do Estado, ora da igreja. Registra-se que, importa, portanto, nesta reflexão, abordar a questão da materialidade da língua e dos sentidos, para produzir gestos de leitura dos sentidos que se marcam na relação, não transparente e nem linear, da linguagem e, dão a ler pelo social e pela “memória do urbano” (ORLANDI, 2011b) sujeitos indígenas que, mesmo com respingos dos sentidos ideológicos ocidentais/eurocêntricos, se singularizam pelo modo como, na língua e na relação com esta, constituem e são constituídos em seu *tekateka* (PAULA, 2012, 2014), i. e., o jeito de ser apyãwa.

### 3.1 Lugar de “Índio” não é na Cidade

Na medida em que o progresso e civilização não falam com o “selvagem”, o campo também não fala com a cidade ainda que seja significado por ela. Assim, como o pobre e o “selvagem” precisam ser suplantados para dar lugar à sociabilidade própria do “progresso” e da “civilização”, não é possível ser indígena e morar na cidade.

De acordo com Souza e Araújo (2010), o imaginário da aldeia como lugar de “índio”, sustenta-se por outro imaginário, igualmente naturalizado, é o imaginário do “índio”; sob o qual o conjunto de valores ideológicos exclui o “índio (do) urbano”. Desse modo, não há “índio” urbano, porque no discurso urbano, que movimenta os sentidos da cidade, não há lugar para o indígena.

Para Orlandi (2011b), a cidade, enquanto materialidade significativa, movimenta uma memória do urbano, que nos filia aos sentidos de rua, carros, e a outros tantos que, com base na autora, ousamos dizer: uma memória onde o indígena não está. Ainda segundo Orlandi (c1996), o discurso urbano constitui-se como o lugar que: “abriga o social – o polido – que, no entanto, se realiza administrativamente como policiado, referido à (manutenção da) organização urbana. Quer dizer que o social passa a significar pela urbanidade (planejamento, tecnologia) e perde suas características materiais estruturantes”. (ORLANDI, c1996, p. 4).

Tomamos o discurso urbano, na relação com o social, para compreender os indígenas Tapirapé, enquanto sujeitos que, por não morar na cidade, lhes são postulados sentidos de manutenção de valores ideológicos que lhes inscrevem na relação de pertencimento à identidade cultural do “índio imaginário” (SOUZA e ARAÚJO, 2010). Contudo, também movimentam a contradição de fazer funcionar, em seus modos de produção social, sentidos que os constitui como sujeitos polidos, civilizados, cidadãos brasileiros.

É importante ressaltar que a memória do urbano, como definido por Orlandi (2011b), que diz dos sentidos e dos sujeitos da cidade em oposição, por exemplo, à floresta amazônica; é a memória que diz da cidade e diz também do que é a aldeia.

Para Clastres ([1978] 2014, p. 218), “a distinção cidade/campo aparece quando existe cidade, com pessoas que não são aldeões”, entretanto, segundo o autor, nem os próprios indígenas brasileiros, da floresta amazônica, estabelecem a distinção entre o campo e a aldeia como a primeira imagem da cidade.

A aldeia é entendida, atualmente, como uma vertente do campo e constitui-se como uma contraversão da cidade. Contudo, de modo nenhum retoma o sentido que lhe conferia uma estreita relação com a cidade, ao se estabelecer como reduto populacional próximo aos núcleos urbanos que foram estabelecidos pelos colonizadores europeus.

Conforme o relatório “instrutivo e circunstanciado”, escrito pelo Vice-Rei da Colônia Portuguesa no Brasil, Luiz de Vasconcellos e Souza (1842): “com summo ardor foram unindo e persuadindo aos que iam descendo do sertão, cathequisando-os, e instruindo-os de modo, que não duvidaram permanecer em uma nova aldêa”. (SOUZA, 1842, p. 35-36). Assim, sob a máscara da proteção e como produto de dizeres, os indígenas foram reunidos, seguindo o modelo de pequenas vilas portuguesas, as aldeias.

As aldeias formadas na colônia portuguesa tornavam mais viável a implementação de mecanismo de administração e controle. Estes compreendidos como um dos sistemas racionais da cidade, e que foram implantados pela figura do Estado, sob a representação do colonizador. Ao tomar a aldeia enquanto reprodução dos núcleos urbanos o colonizador inscrevia o indígena em uma ordem de disputa, expressa em mecanismos que jogavam com o sentido de *liberdade* e *repetibilidade* que traduzia o projeto de espoliação e, conseqüente, dominação do indígena e de sua língua.

Nota-se, com base no relato de SOUZA (*op. cit.*), uma associação da cidade (onde viviam os colonizadores e os religiosos) com a aldeia (onde os indígenas deveriam ser congregados para facilitar o trabalho de “instrução”, evangelização); ambas, cidade e aldeia,

constituindo-se como espaço contraditório em relação ao campo (o sertão onde os indígenas viviam “livres”, dispersos).

Segundo Rodríguez-Alcalá (2011a), as aldeias implantadas pelos portugueses, na convergência de instauração de uma ordem urbana, configuraram, no programa de colonização, um dos esforços inaugurais, assentados no sentido de permanência dos sujeitos e da língua; sentido que, segundo ela, inexistia para os indígenas. Conforme a autora (*ibidem*), em se tratando de sociedades ameríndias, “orais e seminômades encontradas pelos portugueses nos territórios americanos exigia a dupla tarefa de, ao mesmo tempo *fixar a língua* – para traduzir a doutrina – e *fixar o índio* – para doutriná-lo”. (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2011a, p. 209, grifo do autor).

### 3.2 A Vida na Aldeia – pressuposto de indianidade

Antes da cidade, houve a pequena povoação, o santuário e a aldeia; antes da aldeia, o acampamento, o esconderijo, a caverna, o montão de pedras; e antes de tudo isso, houve certa predisposição para a vida social.

Mumford

Os indígenas da etnia Tapirapé habitam em dois territórios, localizados no nordeste do Estado de Mato Grosso, na microrregião mato-grossense Norte Araguaia: são o Território Indígena (TI) Urubu Branco, onde se concentra a maior parte da população Apyãwa, dividida nas aldeias Akara'ytãwa; Inataotãwa; Myryxitãwa; Tapi'itãwa; Tapiparanytãwa; Towajaatãwa e Wiriaotãwa, e o TI Tapirapé-Karajá, onde estão localizadas as aldeias Majtyritãwa, Hawalora e Itxalá, predominantemente dos indígenas *Iny* (Karajá)<sup>15</sup>, ao contrário da TI Urubu Branco, onde prevalece os Apyãwa. (cf. TAPIRAPÉ, G., 2020, p. 49 e TAPIRAPÉ, K., 2020, p. 37-38)

De acordo com Paula (2014) e Gilson Tapirapé (2017) além da proximidade com os Karajá, mesmo não sendo no território compartilhado, mesmo com a predominância da língua apyãwa, os Tapirapé convivem com a presença de outras línguas, além da língua portuguesa, dada a ocorrência de casamentos interétnicos, com Kaiabi, Javaé, Avá-Canoeiro e Bakairi.

Colocamos essa questão da língua, ou das línguas, no Território Indígena Urubu Branco para pensar questões em torno dos sentidos que se impõem no funcionamento político e ideológico, visto que, conforme formulou Orlandi (2013, p. 17), o político constitui-se “como

<sup>15</sup> Karajá é um nome tupi. As primeiras fontes do século XVI e XVII, embora incertas, já apresentavam as grafias ‘Caraiáunas’ ou ‘Carajaúna’. Ehrenreich, em 1888, propôs a grafia Carajahí, mas Krause, em 1908, consagra a grafia Karajá. (cf. Povos Indígenas no Brasil – PIB – Socioambiental. <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Karaja>. Falar das ocorrências – Carajá).

lugar de disputa dos princípios que regem a vida social em suas diferenças, sendo ele próprio a prática dessas diferenças”.

Desse modo, embora sejam atravessados por sentidos atribuídos pelas implicações da urbanização do país, que faz eco nos modos que lhes constituem como referência mundial, em termos do que o ocidente trata como “civilização”: educação, gentileza, polidez, formação e produção acadêmica etc., o modo como vivem e se significam no espaço da aldeia, dá a ler, na materialidade de suas práticas simbólicas e ideológicas, uma resistência, sobretudo, pela busca constante de manutenção da cultura indígena.

A organização política e social dos Apyãwa os conduziu, como representantes ameríndios, ao *Forum des Peuples Racines* – Fórum dos Povos Raiz – em Paris; juntamente com os Maias (situados no México e Guatemala), os Maasai (Quênia), os Loba (Reino de Mustang, no Nepal) e os Navajo (Novo México). De forma que, segundo publicações oficiais do Fórum<sup>16</sup>, os indígenas dessas cinco etnias são compreendidos como portadores de mensagens de humanidade, espiritualidade, respeito por si mesmo, pelos outros e pelo meio ambiente.

Figura 1 – Fotos dos Povos Raiz / *Forum des Peuples Racines*



Fonte: Site oficial do Fórum<sup>17</sup> (2018).

O Fórum, que afirma ter como filosofia e objetivo ampliar o olhar para o outro, com a finalidade de imaginar novas possibilidades de vida, realizou duas edições: em 2019 com a presença de representantes das cinco etnias selecionadas, e em 2021, com a representação destes, em um evento no formato 100% digital. Sendo assim, apresentou os Lobas como “povo das montanhas do Imalaia”; os Maasai como “repositório da sabedoria universal”; os Maias como “a mais antiga civilização pré-colombiana”; os Navajo como “conservadores do culto à natureza” e os Tapirapé como “os guardiões da floresta amazônica”.

<sup>16</sup> Site oficial do Fórum. Disponível em: <https://www.forumpeuplesracines.com>. Acesso em: 22 out. 2021.

<sup>17</sup> Disponível em: <https://www.forumpeuplesracines.com>. Acesso em: 22 out. 2021.

Tapirapé é uma palavra tupi que aglutina *tapira*: anta com *pe*: caminho; passando a significar “caminho de anta”, (Cf. BALDUS, 1944, p. 546). Além de denominar a etnia indígena, cujos sujeitos se autodenominam como Apyãwa, Tapirapé, também nomeia um rio que há nas proximidades das terras do referido grupo indígena.

Baldus, considerado um dos primeiros pesquisadores brasileiro, de que se tem registro, visitou os Tapirapé pela primeira vez ainda na década de 1930, quando empreendeu uma missão de descer o rio homônimo com a finalidade de produzir uma pesquisa sobre indígenas do Brasil central. Conforme Baldus (1944):

Tendo sido a finalidade da minha viagem pelo rio Tapirapé, afluente do Araguaia, somente a procura dos indígenas da região, e faltando o mais indispensável preparo para realizar um trabalho que possa satisfazer as exigências de um geógrafo, foram precisas, para animar-me a escrever as seguintes notas despreziosas, toda a insistência amável do eminente amigo Ministro Bernardino José de Sousa, m. d. Presidente da Comissão Organizadora do Nono Congresso de Geografia, e toda a minha vontade de servir sem cessar ao progresso das ciências no Brasil.(BALDUS, 1944, p. 534).

De acordo com o autor (*idem*), essa viagem baseou-se em um mapa registrado por Fritz Krause, em 1911, que desenhava o curso principal do rio, e em registros de uma viagem feita por Peter Fleming, quando participou de uma expedição inglesa feita ao Araguaia em 1932. Para Baldus (*op. cit.*) o fato de os indígenas viverem no interior de densas matas na região amazônica, pode constituir-se como justificativa para que não tenham sido estudados por nenhum etnólogo anterior a ele. Contudo, também menciona as contribuições do Francês Henri Coudreau, cuja pesquisa sobre indígenas da etnia Karajá também foi determinante para informações acerca do rio Tapirapé, onde estes viviam.

Os estudos de Coudreau desenvolvidos a partir de uma visita etnográfica entre dezembro de 1896 e maio de 1897, tratam especificamente dos Karajá e da relação que estabeleciam com os rios e os ambientes, no local de moradia. Coudreau registrou o resultado dessa pesquisa no livro *Voyage au Tocantins-Araguaya*; o Capítulo X dessa obra, traz uma abordagem sobre a Ilha do Bananal, o Rio Araguaia e o rio Tapirapé, sendo este último explorado em discussões que, na língua francesa, aparecem em: *o Furo do Tapirapé, Fecho do Tapirapé, Confluent du Tapirapé, Le Tapirapé en Amont e En Amont du Tapirapé*. Entretanto, em dado momento, ao tratar da “tribo” Karajá, menciona o vocábulo Tapirapé como designação de um subgrupo geográfico dos Karajá, que habitavam às margens do rio Tapirapé e, por essa razão o autor

também passou a denominá-los como *Carajás-Tapirapés*, ou simplesmente como *Tapirapés*. Conforme Coudreau (1897):

Ces “nombreuses tribus Carajá” se réduisent en réalité à une seule, qui se divise, d’après les régions où elle habite, en quatre groupes géographiques portant chacun le nom d’une région: *Carajás* proprement dits habitant au Braço occidental de l’I. do Bananal et à l’Araguaya jusqu’à Leopoldina; *Carajás-Chambioás* ou simplement *Chambioás*, habitant en aval de l’Iha do Bananal; *Carajás-Tapirapés* ou simplement *Tapirapés*, habitant au Tapirapé; *Carajás-Javahés* ou simplement *Javahés*, habitant dans l’intérieur de l’I. do Bananal. (COUDREAU, 1897, p. 185, grifo do autor).

Conforme Coudreau (*op. cit.*), apesar de se dividir em quatro grupos, definidos pela posição geográfica, os Karajá se resumiam a uma só “tribo”, com um total de 380 indígenas, sob os quais, detalha informações em um quadro que apresentamos na figura 2, abaixo. Porém, segundo o autor, por falta de informações sobre o grupo dos *Javahés*, o quadro contém estatísticas aproximadas apenas dos outros três grupos.

Figura 2 – Quadro elaborado por Henri Coudreau, em 1897.

| I. — CARAJÁS-CHAMBIOÁS                                       |   |           |             |           |
|--|---|-----------|-------------|-----------|
|  | RIVE PARAENSE                           |           | RIVE GOYANA |           |
|  | BARAQUES                                | HABITANTS | BARAQUES    | HABITANTS |
| Cadete Pedro, en amont du Travessão da Pedra preta . . . . . | 2                                       | 10        |             |           |
| Aldeia do Perdido, Ilha do Perdido . . . . .                 | 3                                       | 15        |             |           |
| Raphael, Estirão do Barreira branca . . . . .                |   |           | 4           | 15        |
| Higino, Estirão do Primeira Aldeia . . . . .                 | 15                                      | 60        |             |           |
| Dércké, Estirão do Primeira Aldeia . . . . .                 |   |           | 1           | 25        |
| Aldeia do Meio, Estirão do Correinha . . . . .               |   |           | 2           | 10        |
| Aldeia do Correinha, Estirão das Andorinhas . . . . .        |   |           | 10          | 30        |
| Aldeia das Andorinhas, Travessão das Andorinhas . . . . .    |   |           | 1           | 10        |
| José Ladino, Estirão do Pau d’Arco . . . . .                 |   |           | 3           | 10        |
| Aldeia do Pau d’Arco, Estirão do Pau d’Arco . . . . .        |   |           | 2           | 10        |
| TOTAL : 10 Aldeias, (3 Paraenses, 7 Goyanas).                | 20                                      | 85        | 23          | 110       |
| II. — CARAJÁS  |   |           |             |           |
| Tambacó . . . . .  | 1                                       | 15        |             |           |
| Aldeia d’amont do Furo de Pedras . . . . .                   | 1                                       | 10        |             |           |
| Aldeia do Pecho do Tapirapé . . . . .                        | 1                                       | 10        |             |           |
| Pedro Branco, Lago do Varal . . . . .                        |   |           | 5           | 30        |
| Capichau, São José . . . . .                                 |   |           | 11          | 60        |
| Achichá, C’roa de Pedras . . . . .                           |   |           | 17          | 60        |
| TOTAL : 6 Aldeias (3 Paraenses, 3 Goyanas)                   | 3                                       | 35        | 23          | 130       |
| III. — CARAJÁS-TAPIRAPÉS                                     |   |           |             |           |
| Aldeia (Paraense) . . . . .                                  | 1                                       | 20        |             |           |
| TOTAL GÉNÉRAL: 17 Aldeias (7 Paraenses, 10 Goyanas).         | 24                                      | 140       | 46          | 240       |
| TOTAL des 3 groupes Carajás . . . . .                        | 17 aldeias ; 70 baraques ; 380 Carajás. |           |             |           |

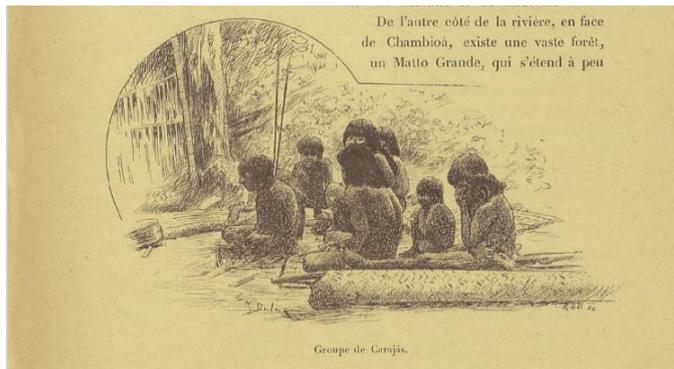
Fonte: Coudreau (1897, p. 186).

O quadro (fig.02) tem um modo distintivo de dizer sobre os Karajá. De acordo com a descrição pontuada por Coudreau, esses indígenas eram distribuídos em 17 aldeias, dentre as quais foram contadas 70 *barques*<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Palavra da língua francesa que significa cabana, barraca, barraco.

O grupo I, ilustrado pelo autor, conforme apresentamos abaixo (fig.03), era constituído por indígenas, também chamados como *Chambioás*, que habitavam em uma vasta floresta, abaixo da Ilha do Bananal, na direção Norte, organizados socialmente em 10 aldeias, 43 moradias, num total de 195 pessoas.

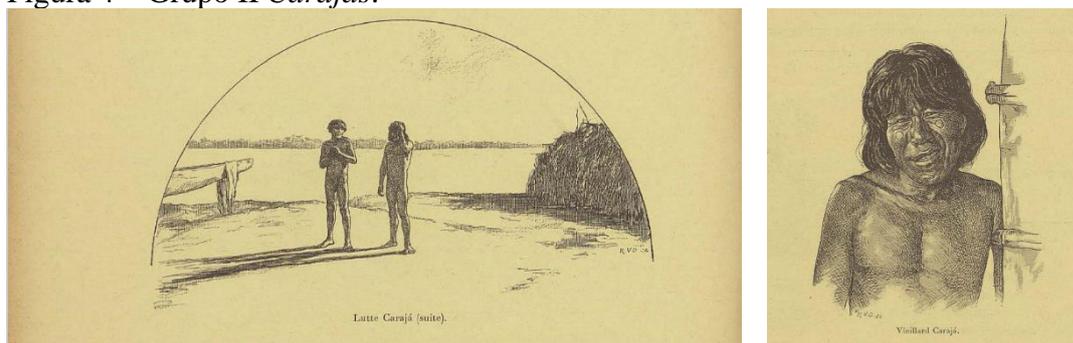
Figura 3 – Grupo I *Carajás-Chambioá*.



Fonte: Coudreau (1897, p. 186).

O grupo II, cujos indígenas são chamados apenas como *Carajás*, habitava no braço ocidental da Ilha do Bananal até o rio Araguaia, organizado socialmente em 06 aldeias, 26 moradias, num total de 165 indígenas. Sobre este grupo, o autor (*idem*), destacou um contato frequente com os não-indígenas e também apresentou em sua obra algumas ilustrações, das quais selecionamos duas e apresentamos a seguir:

Figura 4 – Grupo II *Carajás*.

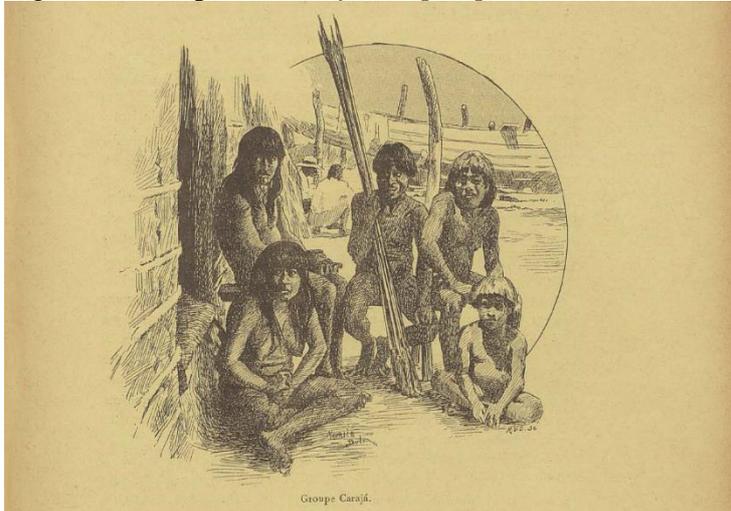


Fonte: Coudreau (1897, p. 190-172).

O grupo de *Tapirapés* (Carajás-Tapirapés), vivia às margens do rio Tapirapé e era composto por 20 indígenas, os quais foram vistos em uma única aldeia, reunidos na mesma cabana. Pela descrição apresentada no quadro elaborado por Coudreau (1897), é possível perceber que, entre as 17 aldeias de *Karajá*, a aldeia onde viviam os *Carajás-Tapirapés*,

ilustrados pelo autor na figura abaixo, constituía-se como a única que não possui uma nomeação específica, aparece apenas com referência à localização geográfica, *Paraense*<sup>19</sup>

Figura 5 – Grupo III *Carajás-Tapirapés*<sup>20</sup>.



Fonte: Coudreau (1897, p. 169).

Em relação ao último grupo, Coudreau (1897), afirma que esses *Carajás*, praticamente chegaram à extinção e seriam talvez os artesãos mais experientes de todos os indígenas brasileiros. O autor (*ibidem*) os descreve como sujeitos que no passado foram trabalhadores, desportivos, cavalheiros, calmos, mas que mudaram completamente, “les Carajás d’aujourd’hui ont succédé à ceux-là comme la nuit succède au jour”. (COUDREAU, 1897, p. 187).

A quase extinção do grupo dos *Carajás-Tapirapé* e a mudança drástica de comportamento destes, apontada pelo autor, *comme la nuit succède au jour*, é justificada, segundo ele, depois de sucessivos massacres causados pelos Cayapós, no lugar que ele tratou como Ilha da Mortandade (cf. COUDREAU, 1897, p. 187). Já os estudos de Herbert Baldus, como também do antropólogo inglês, Charley Wagley, mencionam terríveis ataques dos Kayapó, mas na relação com os Tapirapé.

Baldus (1937), afirma que os Tapirapé, até 1932, viviam em quatro aldeias, mas que após um ataque dos Kayapó, que resultou no assalto e destruição de *Moitáuã*, a “aldeia do

<sup>19</sup> A localização apresentada aí, por Coudreau, como *Paraense*, mais tarde foi apontada por Baldus (1970) como “margem esquerda do baixo Tocantins – (naquele tempo chamado de ‘Pará’)” (BALDUS, 1970, p. 22).

<sup>20</sup> É importante ressaltar que, as imagens (fig. 1; 2; 3; 4; 5) extraídas da obra de Coudreau (1897) não se constituem, neste trabalho, como *corpus* em análise, contudo, estabelecem elementos discursivos que nos permite estabelecer uma relação de sentidos de *indistinção* (ORLANDI, 2011a; 2013b) entre o grupo 3, pontuado pelo autor (*idem*) e a etnia em realce na nossa pesquisa.

taquari”, os sobreviventes desta, e de outras duas, se refugiaram em uma só, em *Tampiitáuã* a “aldeia das antas” (cf. BALDUS, 1937, p. 86).

Baldus sustenta sua tese a partir do contato com os Karajá, em 1935, os quais o conduziram à aldeia de seus vizinhos. Totalmente diferentes dos Karajá, tanto pela matriz cultural quanto linguística, os Tapirapé constituem-se como falantes de uma língua pertencente ao Tupi-Guarani.

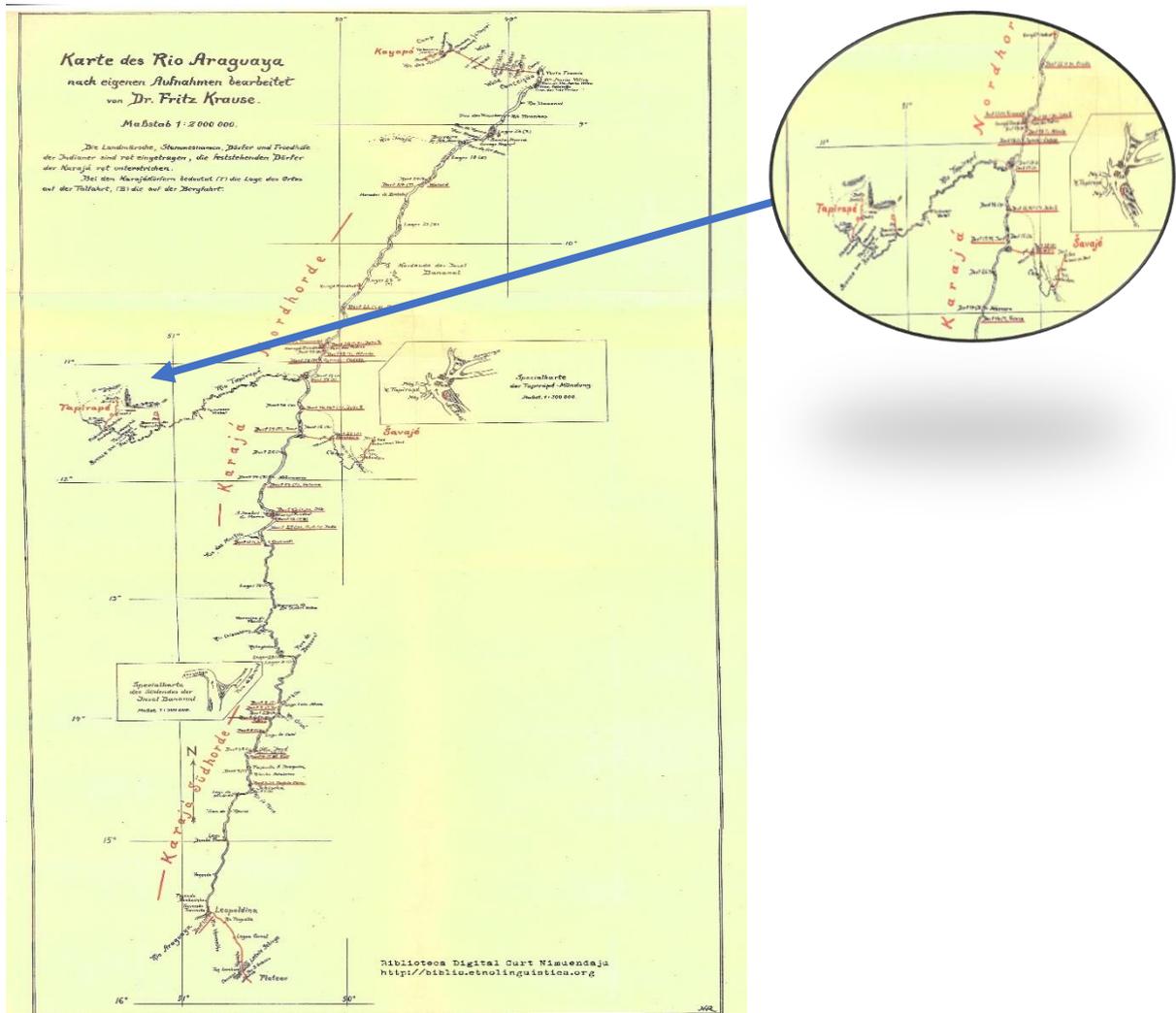
As relações de trocas de objetos, sobretudo, flechas, *uéu*, como é chamada tanto na língua karajá como na língua tapirapé, levou Baldus (op.cit.) a mencionar uma relação relativamente amistosa entre as duas etnias, contudo, as marcas de disputas entre ambas são encontradas, tanto em suas publicações (como o registro de um episódio narrado por seus informantes Karajá, em 1935, Dyuasá e Nuerehí, em que uma menina Tapirapé foi raptada e criada por um líder de sua “tribo”) (cf. BALDUS, 1937, p. 73), quanto no discurso de estudiosos que o sucederam. Charles Wagley, repetidas vezes, afirma que os Tapirapé sempre viveram em guerra com o Kaiapó e com o Karajá. (WAGLEY, 1948, 1955).

Baldus afirma, reiteradas vezes, que a descoberta oficial da referida “tribo” tupi foi uma consequência da descida que empreendeu no curso do rio Tapirapé, mediado pelas indicações do francês Coudreau acerca da expedição, Araguaia-Tocantins, realizada em 1896 e 1897, tanto quanto as narrativas do inglês Fleming publicadas em 1935 sobre sua viagem ao Araguaia em 1932.

Baldus (1944), também dá a ler uma interpretação que produziu a partir de um mapa, da zona em questão, registrado pelo número 220, a que ele teve acesso na *mapoteca do Itamarati, Ministério das Relações Exteriores do Brasil*, e sob o qual recebeu informações de que possivelmente havia sido desenhado no fim do século XVIII. O autor dedica atenção ao fato de que a palavra Tapirapé aparece no mapa como designação de indígenas e não de um rio anônimo, ao lado daqueles. (BALDUS, 1944, p. 547).

Digno de nota é o mapa que encontramos na obra de Fritz Krause (1911), citada por Baldus (op. cit.) como fonte de suas pesquisas sobre o rio Tapirapé. Baldus chega a empreender uma leitura, a partir do pronome possessivo “dos”, na relação com o dizer: Barreira **dos** Tapirapé, textualizado no mapa de Krause. Contudo, mais do que um detalhe que dá a ler sentidos de posse: a barreira dos indígenas e não do rio, constatamos o vocábulo Tapirapé como um dizer sobre o rio, mas também sobre um grupo de indígenas, como se lê na figura abaixo:

Figura 6 – Mapa do Rio Araguaia, encartado na edição original de Wildnissen Brasiliens (1911).



Fonte: Adaptado de “Kartenbeilagen – 2. Karte des Rio Araguana. (KRAUSE, 1911, p. 494).

Tanto o mapa de Fritz Krause (*ibidem*), enquanto material de leitura, quanto as marcas textualizadas no discurso de Coudreau (1897), tais como as que apresentamos na Figura 2 e 5 deste trabalho, ainda que mencionem os indígenas que viviam às margens do rio Tapirapé como um subgrupo dos Karajás, trata-se de ocorrências, discursivas, que dão a ler sentidos que mais dizem dos Tapirapé, etnia que tem por tronco linguístico o Tupi, do que do grupo dos Karajá, que são falantes do Macro-jê.

A partir de Coudreau (*op. cit.*), tomamos as escritas acerca dos *Carajás-Tapirapé* como materialidade simbólica que pode se constituir como os primeiros registros oficiais sobre a etnia Tapirapé, cujos sentidos, a nosso ver, constituem-se por um fenômeno linguístico de “indistinção”, que se caracteriza, na relação com o sub-grupo dos indígenas Karajá, como “sentidos migrantes, ou melhor, de sentidos mutantes em um espaço sem muita definição” (ORLANDI, 2013b, p. 39).

Coudreau (*ibidem*), assinalou que após o ataque dos Kayapó um religioso francês, Pe. Francisco, fundou uma Missão para cuidar dos indígenas sobreviventes:

L'Iiha da Mortandade, en amont de l'Ilha do Gato, est ainsi appelée du massacre de Carajás qu'y firent, il y a quelques années, les Cayapós qui y attaquèrent les Carajás avec qui ils avaient de vieux comptes à régler. Ce fut vers 1859, au moment où le P. Francisco commençait à établir la Mission de Santa Maria. (COUDREAU, 1897, p. 136)

O massacre empreendido pelos Kayapó contra os Karajá, também a chegada da igreja, como é apontado pelo autor (*ibidem*), se assemelham aos fatos que, posteriormente, seriam narrados pelo grupo de Tapirapé, primeiramente a Baldus em 1935: “era o dia 25 de julho de 1935. Tinha eu ouvido falar que uma dessas aldeias fora assaltada, há tempos pelos Kayapó” (BALDUS, 1970, p. 375), e na sequência para Charles Wagley em 1939: “*Tapirapé groups have been also massacred on several occasions by both the Carajá and Cayapó*” (WAGLEY, 1948, p. 167, grifo do autor).

Coudreau (1897), nos dá a ler dois movimentos distintos e ao mesmo tempo interligados, que podemos tomar como um marco inaugural do processo de civilização da etnia em realce em nossa pesquisa, a saber: a presença da igreja e a presença da escola, como uma extensão política daquela, de modo a configurar um processo de interação com a sociedade nacional.

No primeiro momento a Missão dos Dominicanos, de Conceição do Pará, situada na orla paraense do rio Tapirapé, passa a abrigar os famosos “Carajás mansos” sobreviventes ao massacre na Ilha do Gato, conforme Coudreau (*op. cit.*), com o objetivo de: “*devait servir à la fois d'église pour les civilisés et les Indiens convertis, et de forteresse contre les “Indiens braves”, de l'intérieur, s'ils venaient à attaquer*”. (*ibidem*, p.137).

A igreja se apresentava, contraditoriamente, com duas funções, *devait servir d'église*, traduzido: servir de igreja, cujo acesso só era permitido a um grupo específico, e com a função – *et de forteresse* – de proteger, esse mesmo grupo, dos “*Indiens braves*”. Desse modo, a igreja que acolhe os “civilizados”, *Ies civilisés* e os indígenas convertidos é a mesma que não tem lugar para o “incivilizado”. Nesse caso, torna-se necessário problematizar os sentidos que definem a noção de civilizado e de incivilizado, tanto quanto de convertido e não-convertido.

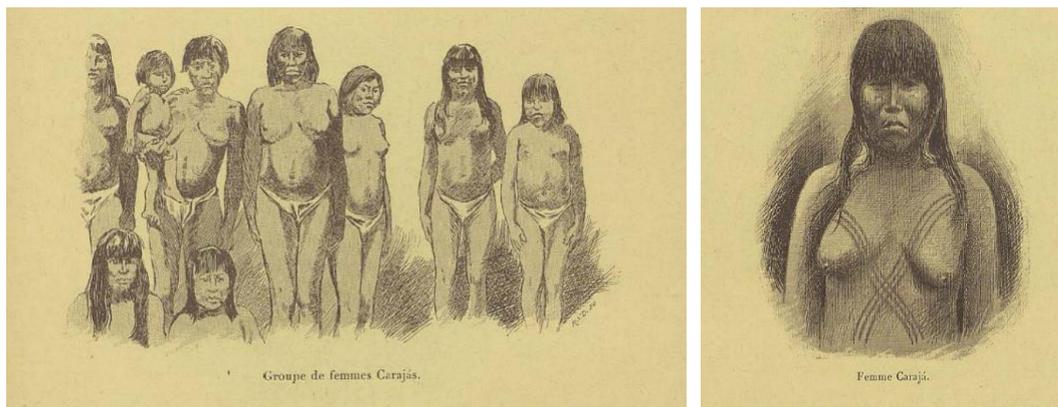
De acordo com Orlandi ([1990] 2008, p. 142): “ao instituir a separação índio convertido/não-convertido, prenuncia a ‘necessidade’ do extermínio (índio selvagem/aculturado)”. Podemos dizer, a partir de Orlandi (*op. Cit.*) que o incivilizado, mencionado no discurso de Coudreau (*op. cit.*), não é apenas o “índio bravo”, o algoz, responsável pelo massacre dos Karajá. Trata, sobretudo, do indígena de modo geral, a menos

que passe a pertencer à parcela dos *Indiens convertis*, isto é, convertido aos pressupostos que definem o que a igreja elege como civilização e, convertido também aos preceitos da religião, nesse caso, a religião “católica-cristã”.

Ao que nos parece, o sentido de cuidado e proteção, que *la Mission de Santa Maria* passou a representar aos indígenas remanescentes da Ilha do Gato, os quais tomamos como sobreviventes da etnia Tapirapé, movimentam também o sentido de segregação, determinada pela sujeição do indígena como condição de acesso, tanto à igreja quanto à fortaleza que esta poderia representar.

A figura abaixo (fig.07) textualiza, discursivamente, a imagem de mulheres, *groupe de femmes Carajás*. Trata-se de um pouco da população que permaneceu na Missão, fora da aldeia, onde se refugiou o restante do grupo que sobreviveu aos ataques à Ilha do Gato, possivelmente sejam do mesmo grupo que Coudreau (*op cit.*) tratou como *Carajás-Tapirapés*:

Figura 7 – Indígenas “femmes Carajás”, que viviam na Missão dos Dominicanos.



Fonte: Coudreau (1897, p. 139-140).

Segundo Coudreau (1897, p. 198, grifo do autor), os remanescentes da Ilha do Gato, “depuis appelée Ilha da Mortandade” foram inseridos na igreja de *Ies civilisés et les Indiens convertis* – dos “civilizados” e dos “índios convertidos”. O contato com os “civilizados” e a permanência na Missão de Santa Maria foi tomado como “proteção”: *forteresse contre les ‘Indiens braves’*, os Kayapós do Médio Araguaia, “Cayapós de la Moyenne Araguaya à propos du massacre qu'ils firent des Carajás, à l'ile”. (*ibidem*, p. 196). Contudo, os primeiros passos da civilização dos indígenas também foram assinalados pela escola e suas, inerentes, funções.

Conforme o autor, “les Dominicains de la Barreira eux-mêmes n'entretiennent plus à l'endroit des Carajás que l'espérance de sauver quelques enfants dans le naufrage de la nation, amenant à la civilisation par l'école la progéniture des derniers Carajás” (COUDREAU, 1897,

p. 120). Sendo assim, a escola aparece também no programa político da civilização dos indígenas da Missão de Santa Maria, cuja função pedagógica se apresenta como o elemento fulcral para a redenção da “tribo”, i. e., como assinala Coudreau, para se evitar o “naufrágio da nação”.

Nota-se, portanto, que os mecanismos de conversão dos indígenas de Santa Maria, recobertos pelo discurso da proteção, por parte da igreja e da escola, ocultam um fenômeno linguístico e, portanto, ideológico, que funciona sob a máscara da civilização. É o efeito ideológico de sujeição, que se impõem sobre o indígena, desde os discursos que dizem sobre ele, ou seja, no gesto de ser dito pelo outro, ao lugar simbólico e político da dominação que os toca enquanto sujeitos. Processo de civilização para o urbano.

Desse modo, além da dominação que chega ao indígena, revestida na atuação da igreja e da escola, há, ainda, dois pontos que precisam ser considerados no jogo que se estabelece na relação dominação/sujeição: primeiro a compreensão de que, conforme, Haroche (1992), a sujeição acontece pela relação de amor a Deus e amor à pátria. Depois, tem-se a questão da própria noção de civilização.

Em um primeiro plano, no discurso de Coudreau (1897), é possível ler a manifestação de poder, impressa nos modos de atuação política e religiosa da igreja; conforme Orlandi ([1990] 2008, p. 65), “tanto o poder religioso como o político se exercem pelo amor e pela crença”. Por outro lado, toca na questão dos efeitos de sentidos que se marcam em uma noção de civilização “à francesa”. Como aponta Sériot (2001): “a ideia francesa de ‘civilização’ está mais ligada à cidade e a valores ‘burgueses’, que devem ser estendidos ao território nacional inteiro, em detrimento da cultura camponesa” (SÉRIOT, 2001, p. 14).

As marcas da civilização, na realidade do indígena Tapirapé, podem ser lidas desde o discurso de Coudreau (1897), que os inscreveu com um subgrupo dos Karajá, até os pressupostos de Baldus (1937, 1944, 1970), que os apresentou como “tribo tupi”, uma etnia distinta e independente daqueles.

Baldus é considerado como o primeiro antropólogo a estudar o povo Tapirapé, enquanto grupo específico (LEITE, 2002). Seus postulados sobre esses indígenas, ganharam sustentação a partir do primeiro contato efetivo do pesquisador com a sociedade destes, encontrada em “Tampiitáuã” no ano 1935. Para Baldus (1937): “o difícil acesso a suas povoações situadas numa floresta imensa e, em grande parte, sempre inundada, explica porque não tinham sido os Tapirapé, até a minha chegada, estudados por nenhum etnólogo”. (BALDUS, 1937, p. 86).

Os resultados da primeira pesquisa de Baldus, com os indígenas, ora mencionados, começaram a ser publicados ainda no ano de 1935 e serviram de fonte para outros estudos que

se seguiram. Charles Wagley, o sucedeu no percurso de investigação com a etnia Tapirapé “os famosos mansos Carajás”, como haviam sido tratados nos escritos do francês Coudreau (1897); e ambos são, de certa forma, considerados como autores das principais literaturas antropológicas acerca dos Tapirapé brasileiros.

Wagley (1955), reuniu informações obtidas pelos próprios indígenas e de um oficial do Serviço de Proteção ao Índio que o acompanhou na ocasião de duas visitas, uma em 1940 e outra em 1953. Assim como Baldus, que publicou seu primeiro livro em 1970, a obra de Wagley, publicada em 1977, passou a representar uma fonte determinante tanto para os estudos antropológicos que se seguiram, quanto para os estudos linguísticos sobre esta etnia, que, na década de 1980, passaria a ter sua língua institucionalmente reconhecida e classificada na família tupi-guarani.

Destaca-se os estudos fonológicos, morfossintáticos e semânticos da carioca Yonne de Freitas Leite com os Tapirapé, no final da década de 1960 (PAULA, 2012), que resultaram em sua tese de doutorado em fonologia do Português, pela Universidade do Texas, e na classificação do Tapirapé no subgrupo Tupi-Guarani, tronco Tupi (LEITE, 1982), bem como os estudos realizados *in loco*, em “colaboração com Marília Lopes da Costa Facó Soares e Tânia Clemente de Souza, que testaram criteriosamente as análises e as reações dos alunos Tapirapé (LEITE, 2002).

As contribuições de Leite (1977 e 1982), em prol da classificação da língua dos Tapirapé, se estenderam também a um trabalho de assessoria linguística ao processo de escolarização da comunidade indígena Tapirapé (PAULA, 2012).

As primeiras ações de escolarização dos Tapirapé faziam parte de uma missão da Prelazia de São Félix do Araguaia e compunham ações que davam corpo ao tripé que constituía filosoficamente os princípios formativos da educação que a igreja provia na região: alfabetização de adultos, educação escolar para os indígenas e formação qualificação profissional contínua para os professores (ALVES, 2016).

A Escola entre os Apyãwa começou em 1973. Em 1972, dois agentes de pastoral da Prelazia, Antonio Carlos Moura e Ilda Galetta, conhecedores do método Paulo Freire, passaram um tempo na aldeia, fazendo uma pesquisa sobre os temas geradores relevantes na cultura Apyãwa. (GOUVÊIA, 2000).

Integrados como missionários da Prelazia de São Félix do Araguaia, o casal de professores, juntamente com o filho, que contava com seis meses de idade (WAGLEY, 1988, p. 22), seguiram rompendo fronteiras, pela pesquisa, e constituíram-se, os três, pelos estudos

sócio-linguísticos, etnolinguísticos e educacionais, determinantes para a expansão da língua tapirapé.

Nos quadros abaixo, relacionamos algumas das principais fontes que balizaram a abordagem étnico social e linguística dos Tapirapé.

Quadro 4 – Publicações sobre o rio homônimo e a etnia Tapirapé

| ANO  | DOCUMENTO  | DESCRIÇÃO  |
|------|--|--|
| S/d. | Mapa n. 220<br>*Autor desconhecido   | Apresenta uma “tribo” de indígenas nomeados por Tapirapé, e o rio ao lado destes aparece anônimo. O mapa foi lido por Herbert Baldus no percurso de sua pesquisa sobre os Tapirapé, em 1935, e traça a mesma região onde ele teve contato com a tribo tupi.<br><b>Fonte:</b> Mapoteca do Itamarati, Ministério das Relações Exteriores do E. U. do Brasil.             |
| 1897 | Voyage au Tocantins-Araguaya<br>*Henri Coudreau  | Narra uma das três missões confiadas, pelo então governador do Estado do Pará, ao pesquisador. A Expedição Tocantins-Araguaya foi realizada no período de 31 de dezembro de 1896 a 23 de maio de 1897.<br><b>Fonte:</b> COUDREAU, H. Voyage au Tocantins-Araguaya. Paris: A. Lahurê, 1897.   |
| 1911 | Mapa<br>*Fritz Krause  | Mapa encartado na obra <i>Wildnissen Brasiliens</i> , apresenta um desenho do curso principal do rio que Fritz Krause percorreu em 1908. Ilustra a Barreira do rio Tapirapé, onde afirma haver indígenas homônimos a este. Decorre daí o fato de mencionar a barreira do rio como Barreira dos Tapirapé.<br><b>Fonte:</b> <i>Wildnissen Brasiliens</i> , Leipzig, 1911 |
| 1935 | Relatório de viagem<br>*Peter Fleming  | O Relatório narra uma expedição inglesa feita ao Araguaia no ano de 1932, onde aparece uma descrição do rio Tapirapé com informações semelhantes às que foram apresentadas por Krause, em 1911.<br><b>Fonte:</b> <i>Brasilianisches Abenteuer</i> , Berlin, 1935, p. 198.  |
| 1935 | Ligeiras notas sobre os índios Tapirapés<br>*Herbert Baldus  | <b>Fonte:</b> Revista do Arquivo Municipal. Vol 16, São Paulo, 1935  |
| 1937 | Texto “Os Grupos de Comer e os Grupos de Trabalho do Tapirapé”<br>*Herbert Baldus – Dr. em Filosofia pela Universidade de Berlim | <b>Fonte:</b> <i>Ensaio de Enologia Brasileira</i> , série 5ª Brasileira, volume 101, Biblioteca Pedagógica Brasileira. Companhia Editora Nacional, 1937.  |
| 1938 | Artigo “Uma ponte etnográfica entre o Xingu e o Araguaia”<br>*Herbert Baldus   | Narra, a partir do depoimento dos Tapirapé, no ano de 1935, sobre a tribo tupi dos Ampaneá, vizinhos dos Tapirapé.<br><b>Fonte:</b> Revista do Arquivo Municipal. Vol. XLIII. São Paulo, 1938.   |

|      |  |  |
|------|--|--|
| 1943 | Xamanismo Tapirapé<br>*Charles Wagley  | <b>Fonte:</b> WAGLEY, C. Xamanismo Tapirapé. Boletim do Museu Nacional, Antropologia. Rio de Janeiro, n. 3, 1943.  |
| 1944 | Texto “O Rio Tapirapé”<br>* Herbert Baldus – Prof. Dr. da Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo | Narra a viagem de Baldus, em 1935.<br><b>Fonte:</b> Anais do IX Congresso Brasileiro de Geografia  |
| 1948 | Texto “The Tapirapé”<br>*Charles Wagley e Eduardo Galvão   | Publicação em inglês - Boletim de n. 143 publicado no volume 3, Tribos da Floresta Tropical, do Manual Índios da América do Sul.<br><b>Fonte:</b> Handbook of South American Indians – Volume 3 – The Tropical Forest Tribes |
| 1949 | Capítulo “Índios do Brasil”<br>*Herbert Baldus   | <b>Fonte:</b> Manual Bibliográfico de Estudos Brasileiros  |
| 1955 | Texto “Tapirapé Social and Culture Change”<br>*Charles Wagley  | Compõe textos organizados e publicados por Herbert Baldus, a partir de um congresso realizado em São Paulo, no ano de 1954.<br><b>Fonte:</b> Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas                          |
| 1959 | Texto “O Mêdo na Cultura Tapirapé”<br>*Herbert Baldus – Diretor do Museu Paulista, S. Paulo.                 | Texto apresentado na III Reunião Brasileira de Antropologia, em 10 a 13 de fevereiro de 1958.<br><b>Fonte:</b> Anais da III Reunião Brasileira de Antropologia, Recife, 1959.  |
| 1964 | Texto “Xamanismo na Aculturação de uma Tribo Tupi do Brasil Central”<br>* Herbert Baldus                     | <b>Fonte:</b> Revista do Museu Paulista. Nova Série, vol. XV. São Paulo, 1964  |
| 1967 | Texto “Aspectos da Organização Social Tapirapé: tripartição, dualidade e graus de idade”<br>* Herbert Baldus | Registro de comunicação apresentada no XXXVI Congresso Internacional de Americanistas, realizado em Madrid, em 1964.<br><b>Fonte:</b> Revista do Museu Paulista – Nova Série, Volume XVII. São Paulo, 1967.                  |
| 1969 | Livro “Aculturação Indígena”<br>*Egon Shaden   | <b>Fonte:</b> CHADEN, E. Aculturação Indígena. São Paulo: EDUSP, 1969.   |
| 1970 | Livro “Tapirapé – tribo tupi no Brasil central”<br>*Herbert Baldus   | <b>Fonte:</b> BALDUS, H. Tapirapé – tribo tupi no Brasil Central. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.   |
| 1971 | Uma Igreja da Amazônia em Conflito com o Latifúndio e a Marginalização Social<br>*Pedro Casaldáliga          | <b>Fonte:</b> CASALDÁLIGA, P. Uma Igreja da Amazônia em Conflito com o Latifúndio e a Marginalização Social. São Félix do Araguaia: Prelazia de São Félix do Araguaia, 1971.   |

|      |  |   |
|------|--|---|
| 1977 | Livro “Lágrimas de Boas Vindas – os índios Tapirapé do Brasil Central<br><br>*Charles Wagley                               | <b>Fonte:</b> WAGLEY, C. Lágrimas de Boas Vindas – os índios Tapirapé do Brasil Central. Tradução de Elizabeth Mafra Cabral Nasser. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988. (Coleção Reconquista do Brasil. 2. Série, v. 137.  |
| 1979 | Nós, do Araguaia. Pedro Casaldáliga, o bispo da teimosia e da liberdade<br><br>*Edilson Martins                            | <b>Fonte:</b> MARTINS, E. Nós, do Araguaia. Pedro Casaldáliga, o bispo da teimosia e da liberdade. Rio de Janeiro: Graal, 1979.   |
| 1980 | Os Karajá encontram os Tapirapé<br><br>*George Donahue   | Texto publicado a partir de uma pesquisa desenvolvida pela Universidade de Virgínia, E. U.<br><b>Fonte:</b> Instituto de Antropologia Professor Souza Marques. Escola de Medicina – Departamento de Biomorfologia. Arquivos de Anatomia e Antropologia. Vol. 4 e 5, 1979/80. Rio de Janeiro, 1980. (219-221). |
| 1984 | História dos Povos Indígenas: 500 anos de luta no Brasil<br><br>*Eunice D. de Paula, Luiz G. de Paula e Elizabeth Amarante | <b>Fonte:</b> PAULA, E. D. de; PAULA, L. G. de; AMARANTE, E. História dos Povos Indígenas: 500 anos de luta no Brasil. Petrópolis: Editora Vozes, 1984.   |
| 1985 | Três casas indígenas: pesquisa arquitetônica sobre a casa em três grupos.<br><br>*Getúlio Geraldo Rodrigues Alho           | Pesquisa arquitetônica sobre as casas dos grupos indígenas Tukano, Tapirapé e Ramkokamekra.<br><b>Fonte:</b> ALHO, G. G. R. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Carlos, 1985.   |
| 1994 | Os Tapirapé e sua área tradicional Urubu Branco<br><br>*André Amaral de Toral  | <b>Fonte:</b> RICARDO, Carlos A. (Org.) Povos Indígenas no Brasil 1991/1995. São Paulo: Instituto Sócio Ambiental, 1996.  |
| 1994 | Relatório de Identificação e Delimitação da Área Indígena Urubu Branco.<br><br>*André Amaral de Toral                      | <b>Fonte:</b> TORAL, A. A. de. Relatório de identificação e delimitação da área Indígena Urubu Branco. Brasília: FUNAI/Ministério da Justiça, 1994.   |
| 2002 | O Renascer do Povo Tapirapé: diário das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld (1952-1954)<br><br>*Irmãzinhas de Jesus | A obra narra o dia-a-dia dos dois primeiros anos de convivência das Irmãzinhas de Jesus com os Tapirapé.<br><b>Fonte:</b> JESUS, Irmãzinhas. O Renascer do Povo Tapirapé: diário das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld (1952-1954). Salesiana, 2002.   |
| 2015 | Marcadores de Tempo Apyãwa: a solidariedade entre os povos e o ambiente em que habitam<br><br>*João Severino Filho         | <b>Fonte:</b> Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Educação Matemática. Universidade Estadual Paulista “Júlio Mesquita Filho”, 2015.  |

|      |   |  |
|------|---|--|
| 2018 | Parteiras de um povo: 65 anos de presença das Irmãzinhas de Jesus junto ao povo Apyãwa-Tapirapé<br>*Eliane Remy   | <b>Fonte:</b> REMY, E. Parteiras de um povo: 65 anos de presença das Irmãzinhas de Jesus junto ao povo Apyãwa-Tapirapé. Goiânia: Scala, 2018.    |
| 2018 | Escola Apyãwa: da vivência e convivência da educação indígena à educação escolar intercultural<br>*André Wanpura de Paula   | <b>Fonte:</b> Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal de Mato Grosso, 2018.                          |
| 2019 | Caça e Comida ( <i>Temiamiãra xaneremi'o</i> ): uma etnografia dos saberes e práticas alimentares entre o povo Tapirapé na aldeia Tapi'itãwa<br>*Edivaldo Soares da Silva | <b>Fonte:</b> Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais. Universidade do Estado de Mato Grosso, 2019.             |
| 2020 | A formação do corpo e da pessoa entre o Apyãwa – resguardos, alimentos para os espíritos e transição alimentar<br>*Koria Valdiane Tapirapé                                | <b>Fonte:</b> Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Goiás, 2020.                     |
| 2022 | Numeramento Apyãwa: concepção e método no processo de Alfabetização<br>*Aurinete Vieira Lima da Fonseca   | <b>Fonte:</b> Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências e Matemática. Universidade do Estado de Mato Grosso, 2022. |

Fonte: Elaborado pela autora

#### Quadro 5 – Publicações sobre a etnia e a língua Tapirapé

| ANO  | DOCUMENTO  | DESCRIÇÃO   |
|------|--|---|
| 1964 | A Classificação do Tronco Linguístico Tupi<br>*Aryon Dall'Ignatowski Rodrigues     | <b>Fonte:</b> RODRIGUES, A.D. A Classificação do Tronco Linguístico Tupi. In: Revista de Antropologia. Vol. 12, n. 1 e 2, jun-dez de 1964. (99-104) |
| 1971 | "Internal Classification of the Tupi-Guarani Linguistic Family".<br>* Miriam Lemle | <b>Fonte:</b> D. Bendor-Samuel (ed). Tupi Studies I: Norman, Oklahoma, Summer Institute of Linguistics, 1971.                                       |
| 1977 | Aspectos da Fonologia e Morfologia Tapirapé<br>*Yonne de Freitas Leite             | <b>Fonte:</b> Ensaios de Linguística. Cadernos de Linguística e Teoria de Literatura, ano 4, nº 7, pp. 25-32. Universidade Federal de Minas Gerais. |

|      |  |   |
|------|--|---|
| 1982 | A Classificação do Tapirapé na Família Tupi-Guarani<br><br>*Yonne de Freitas Leite   | <b>Fonte:</b> LEITE, Y. F. A Classificação do Tapirapé na Família Tupi-Guarani. Ensaios de Linguística. Cadernos de Linguística e Teoria da Literatura. Belo Horizonte, Vol. 4, n. 7, 1982. (25-32)   |
| 1983 | A Língua Tapirapé<br><br>*Antônio Almeida, Irmãzinhas de Jesus e Luiz Gouvêa de Paula  | Gramática da língua Tapirapé, sistematizada após um trabalho com a língua, realizado de janeiro a agosto de 1980.<br><b>Fonte:</b> ALMEIDA, A; JESUS, I; PAULA, L. G. A Língua Tapirapé. Rio de Janeiro: Xerox do Brasil, 1983.   |
| 1983 | Alfabetização Tapirapé: reflexões sobre uma experiência<br><br>*Tânia Clemente C. Souza e Marília Lopes da Costa Facó Soares   | <b>Fonte:</b> Artigo publicado no Cadernos de Estudos Linguísticos (4), Campinas, 1983 (107-114).   |
| 1985 | O papel do aluno na alfabetização de grupos indígenas: a realidade psicológica de descrições linguísticas<br><br>*Yonne de Freitas Leite, Marília Lopes da Costa Facó Soares e Tânia Clemente de Souza | Artigo produzido a partir de estudos realizados <i>in loco</i> , os quais testaram criteriosamente as análises e as reações dos alunos Tapirapé.<br><b>Fonte:</b> Boletim do Museu Nacional – Nova Série. Antropologia n. 53. Rio de Janeiro, RJ: COPIARTE, 1985. (02-23).    |
| 1994 | Discurso e Oralidade: um estudo em língua indígena<br><br>*Tânia Conceição Clemente de Souza   | <b>Fonte:</b> Tese (Doutorado). Instituto de Estudos da Linguagem. Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Campinas, SP, 1994.   |
| 2001 | Mudanças de Código em eventos de fala na língua Tapirapé durante interações entre crianças.<br><br>*Luiz Gouvêa de Paula   | <b>Fonte:</b> Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística. Universidade Federal de Goiás, 2001.   |
| 2001 | Os Tapirapé e a escrita: indícios de uma relação singular.<br><br>*Eunice Dias de Paula  | <b>Fonte:</b> Dissertação (Mestrado). Faculdade de Letras. Universidade Federal de Goiás, 2001.   |
| 2002 | A Língua Tapirapé: um estudo de caso de uma pesquisa infinda<br><br>*Yonne de Freitas Leite  | <b>Fonte:</b> CABRAL, A. S. A. C; RODRIGUES, A. D. (Orgs.). Línguas Indígenas Brasileiras. Fonologia, Gramática e História. Atas do I Encontro da Internacional do Grupo de Trabalho sobre Línguas Indígenas da ANPOLL. Tomo I. Belém, Editora da Universidade do Pará, 2002. |

|      |   |   |
|------|---|---|
| 2002 | Reverendo a classificação interna da família Tupi-Guarani<br><br>*Aryon D. Rodrigues e Ana Suely A. C. Cabral   | <b>Fonte:</b> CABRAL, A. S. A. C; RODRIGUES, A. D. (Orgs.). Línguas Indígenas Brasileiras. Fonologia, Gramática e História. Atas do I Encontro da Internacional do Grupo de Trabalho sobre Línguas Indígenas da ANPOLL. Tomo I. Belém, Editora da Universidade do Pará, 2002. |
| 2005 | Construindo interpretações para entrelinhas: cosmologia e identidade étnica nos textos escritos em português, como segunda língua, por alunos indígenas Tapirapé.<br><br>*Maria Gorete Neto | <b>Fonte:</b> Dissertação (Mestrado). Instituto de Estudos da Linguagem – IEL. Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Campinas, SP, 2005.   |
| 2007 | Morfossintaxe da língua Tapirapé (família Tupi-Guarani).<br><br>*Walkíria Neiva Praça   | <b>Fonte:</b> Tese (Doutorado). Universidade de Brasília – UNB. Brasília, DF, 2007.   |
| 2009 | Crianças trilingues: uma questão para as escolas Tapirapé-Karajá.<br><br>*Eunice D. de Paula e Luiz Gouvêa de Paula   | <b>Fonte:</b> BRAGGIO, S. L. B.; SOUSA FILHO, S. M. (Org.). Línguas e culturas Macro-Jê. Goiânia: Gráfica Editora Vieira, 2009.   |
| 2009 | As representações dos Tapirapé sobre sua escola e as línguas faladas na aldeia.<br><br>*Maria Gorete Neto   | <b>Fonte:</b> Tese (Doutorado). Instituto de Estudos da Linguagem. Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Campinas, SP, 2009.   |
| 2012 | Eventos de fala entre os Apyãwa (Tapirapé) na perspectiva da etnossintaxe: singularidades em textos orais e escritos<br><br>*Eunice Dias de Paula   | <b>Fonte:</b> Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística. Universidade Federal de Goiás, 2012.   |
| 2013 | Estudo Fonológico e Morfossintático da Língua Tapirapé no Curso de Educação Intercultural da UFG<br><br>*Themis Nunes da R. Bruno   | <b>Fonte:</b> Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística. Universidade Federal de Goiás, 2013.   |

|      |   |  |
|------|---|--|
| 2014 | A Língua dos Apyãwa (Tapirapé) na perspectiva da Etnossintaxe.<br><br>*PAULA, Eunice Dias de.   | <b>Fonte:</b> PAULA, Eunice Dias de. A Língua dos Apyãwa (Tapirapé) na perspectiva da Etnossintaxe. Campinas, SP: Editora Curt Nimuendajú, 2014. |
| 2020 | <i>Takāra</i> : centro epistemológico e sistema de comunicação cósmica para a vitalidade cultural do mundo Apyãwa<br><br>*Gilson Ipaxi'awiga Tapirapé (Tenywaawi) | <b>Fonte:</b> Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística. Universidade Federal de Goiás, 2020.                    |
| 2020 | Língua Apyãwa: construções oracionais em contextos comunicativos diversos<br><br>*Iranildo Arowaxeo'i Tapirapé (Kaorewygi)  | <b>Fonte:</b> Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística. Universidade Federal de Goiás, 2020.                    |

Fonte: Elaborado pela autora

Como se lê na ilustração (quadro 5), acerca de estudos sobre a língua Tapirapé, os estudos de Leite (1977, 1982 e 1985), os quais tomaram como sustentação pesquisas sobre o Tupi-Guarani, especialmente as contribuições de Aryon Rodrigues (1964) e, do Pe. Lemos Barbosa, o *Curso de Tupi Antigo* (1956) e *Pequeno Vocabulário Tupi-Português* (1951). Por conseguinte, os estudos de Leite também serviram de base para a elaboração de uma gramática da língua tapirapé, organizada pelo linguista português, Antônio Almeida e o linguista brasileiro, Luiz Gouvêa de Paula, em colaboração com informantes nativos e as Irmãs de Jesus, religiosas da Fraternidade católica, que, na ocasião, viviam em missão com os Tapirapé há mais de duas décadas.

A elaboração da gramática tapirapé, após a inserção definitiva da língua na família Tupi-Guarani, foi realizada com a participação efetiva de seus falantes (cf. LEITE, SOARES, SOUZA, 1985). O avanço que a obra passou a representar não anula o fato de que o tapirapé gramatizado constituía-se como uma língua que já nasceu imersa no formato europeu de nação, onde o monolinguismo se apresenta como condição para a identidade, tanto da pátria como dos sujeitos. Contudo, esse monolinguismo não impediu que o sujeito Tapirapé fosse afetado por uma divisão que se faz na e pela língua, já que, paralelo à gramatização, os cursos de formação de professores Tapirapé eram realizados em língua portuguesa, e reproduzidos na comunidade em língua tapirapé. Como se lê em Casaldáliga (1983):

O trabalho bilíngue que vem se realizando há vários anos, na aldeia Tapirapé, contará de agora em diante com o valioso instrumento desta gramática, cada vez mais indispensável para os professores e para os alunos proporcionalmente. Os índios Tapirapé, autores primeiros e senhores de sua língua falada ou escrita, se encontrarão nesta gramática como num álbum recuperado da família e se afirmarão, com ela, como Tapirapé falando tapirapé. (CASALDÁLIGA, 1983, s/p.).

Outro ponto a ser considerado é o fato de que, embora a gramática Tapirapé surja em um contexto de fortalecimento da língua e da cultura de seus sujeitos: “autores primeiros e senhores de sua língua falada e escrita [...] Tapirapé falando Tapirapé” (CASALDÁLIGA, *op. cit.*), o que contraria os outros passos da *revolução tecnolinguística* do Brasil, que se pôs a favor do enfraquecimento ou mesmo a extinção de línguas indígenas do país (cf. AUROUX, 2009; MARIANI, 2004 e RODRIGUEZ-ALCALÁ, 2011a). Do nosso ponto de vista, esse fato faz lembrar a figura da igreja junto aos indígenas.

A igreja, pela linguagem, tem o seu modo de dizer, de manifestação política e, portanto, ideológica, que aparece, nos primeiros estudos antropológicos da etnia Tapirapé (cf. COUDREAU, 1897), ainda no século XIX, retorna no final do século XX. No âmbito das condições de produção em que se dá a instrumentalização linguística desses indígenas, ressoa também, conseqüentemente, no processo de manutenção de traços materiais da língua e da cultura. Nessa direção, soma-se, também, o processo de gramatização da língua Tapirapé, imersa em distintas condições de produção que movimentam a força do monolinguismo, ou seja, o liame entre civilização, revolução tecnolinguística e revolução urbana.

Devemos levar em conta, como já assinalado por Rodríguez-Alcalá (2001), que a Europa, junto com suas línguas e suas ideias sobre elas, exportou também suas ideias sobre o espaço, que contribuíram para o desequilíbrio das relações estabelecidas com as sociedades dos territórios conquistados.

Portanto, torna-se necessário pensar a história no processo de constituição da sociedade Tapirapé, tanto quanto a história de constituição de sua língua, sem deixar de lado os efeitos das conseqüências históricas da imposição da língua portuguesa, institucionalizada através do *Diretório dos Índios*, decreto expedido pela metrópole portuguesa, e ainda, da própria constituição do “português brasileiro”, como aponta Mariani (2018, p. 23). Nesse movimento de linguagem observa-se os efeitos da civilização do Novo Mundo, tanto nos termos da “noção de civilização francesa” (SÉRIOT, 2001), que chega aos indígenas Tapirapé nas relações de contato com religiosos franceses, quanto nos termos de relações espaciais e linguísticas que, na

contemporaneidade, ressoam na forma de organização social, que atravessa na aldeia Tapi'itãwa.

### 3.3 O Tapirapé e o Urbano: nos tons da “civilização”

Os Tapirapé: lavradores, mansos e sensíveis; mui comunitários e de uma delicada hospitalidade.

Casaldália

A civilização do Novo Mundo, projeto contínuo da Europa ocidental, nas muitas formas de revolução que significou para os indígenas brasileiros, encontra na região amazônica um dos terrenos mais férteis para sua realização. Ignorando a presença de ribeirinhos, remanescentes quilombolas e indígenas, o ocidente chegou na figura do “descobridor”, “conquistador”, “colonizador”, e seguiu alargando suas fronteiras espaciais e discursivas. Contando com a aliança produtiva e administrativa do Estado e da igreja, se erigiu enredado nas revoluções tecnolinguísticas e urbanas que viram nas cidades, e no domínio e imposição linguística, o projeto mais fecundo para a “civilização” e o “progresso” da nação.

Para os Tapirapé, os efeitos de sentidos produzidos a partir da noção de “civilização e progresso” também encontram, na instauração de uma ordem urbana e na ideia de hegemonia da língua portuguesa, um terreno de contradições contínuas, entre a constituição social indígena e sua inevitável imersão no cenário das políticas desenvolvimentistas do país, especialmente nos anos finais do século XX quando O Estado de Mato Grosso e a região passaram a ser palco de diversos programas e projetos de governo que intensificaram as disputas pela terra frente à instalação de latifúndios e de colonizadoras urbanas nas áreas já habitadas por indígenas.

A estruturação do urbano no Brasil, no estado e na região onde vivem os Tapirapé chegou até eles, de modo mais expressivo, em dois momentos distintos: a princípio, em um cenário de destaque do campo, através de elevado número de empresas latifundiárias e a expressão política e econômica que representavam para o país e, recentemente tem-se, um esvaziamento do campo, como efeito da expansão da monocultura da soja na região.

O avanço da soja na região tem se estabelecido em meio à compra ou arrendamento de diversas áreas de pequenos produtores e, conseqüentemente, tem gerado a migração de camponeses para os perímetros urbanos, resultando no aumento populacional e elevação do potencial econômico e industrial das cidades.

Do final da década de 1960 até a primeira metade da década 1990 a região foi marcada pela implantação de colonizadoras imobiliárias que, como empreendimento dos latifundiários,

chegaram resguardadas, juridicamente, pela titulação de áreas, com a garantia de propriedade sobre espaços já habitados por indígenas e pequenos produtores rurais. Estes, geralmente, camponeses nordestinos, vindos diretamente do Maranhão, do Pará, do Ceará e do Piauí, quase sempre passando pela Ilha do Bananal.

Segundo Scaloppe, (2012, p. 59), esses camponeses deram origem aos pequenos povoados da região, entre eles, São Félix do Araguaia e Santa Terezinha, sendo que o nordeste de Mato Grosso era, até então, ocupado pelos indígenas.

A instalação de empresas colonizadoras na administração dos espaços e implantação de novos povoados, constituiu-se como produto de políticas oficiais do estado, assim, favoreceram a venda de terras, incentivos fiscais e financeiros a grandes fazendas agropecuárias que se estruturariam sobre áreas indígenas e de outras tantas comunidades tradicionais da região<sup>21</sup>.

As colonizadoras, como unidades de planejamento urbano, de propriedade dos latifundiários, passaram a ser responsáveis pela emancipação política da maioria dos povoados da região, que, até a década de 1980, foram elevados à categoria de distritos municipais de Barra do Garças e Luciara. Já em meados de 1980 parte desses distritos tiveram uma emancipação política e deram origem a novos municípios no nordeste do estado. Destaca-se na região do Araguaia o papel das colonizadoras na criação das cidades de Vila Rica, Querência e Confresa. Esta, inclusive, teve nome do povoado de origem, apagado, para dar lugar especial ao nome das colonizadoras.

O povoado embrionário de Confresa era nomeado como Vila Tapiraguaia, dada a fusão dos nomes dos rios Tapirapé e Araguaia, nome que foi substituído usando-se do mesmo critério linguístico de aglutinação, para fazer alusão à **Colonizadora Frenova e Sapeva**. (IBGE, 2022). Segundo Paula (2012, p. 43), “a Frenova, pertencia ao mesmo grupo Medeiros, dono da Fazenda Tapiraguaia, com quem haviam se confrontado durante o processo de demarcação da Área Indígena Tapirapé-Karajá”.

A reordenação dos espaços no Araguaia, determinantemente marcada pela chegada do latifúndio no final do século XX e, contemporaneamente, pela força do agronegócio, movimenta, em ambos os casos, a ideologia do capitalismo, novas relações de força e novas formas de poder e de confrontos linguísticos, políticos e ideológicos. Nesse sentido, os indígenas, sobretudo, passaram a representar empecilho à implementação de políticas de colonização, de urbanização, ideias que, à época, contaram com o apoio do Serviço de Proteção

---

<sup>21</sup> Sobre a atuação das colonizadoras, no período mencionado, e os efeitos de sentidos na vida dos sujeitos do Araguaia, ver *Retalhos de Vida: escravidão contemporânea nas agropecuárias do Araguaia / 1970 - 2005* (SOUZA, 2009).

ao índio (SPI), o qual foi extinto em 1960, mesma década de criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Durante os intensos conflitos pela terra no Araguaia, e com a intensificação dos favores do Estado a fazendeiros e estrangeiros, especialmente na década de 1970, as terras dos Tapirapé também foram vendidas, e só recuperadas oficialmente em 1998. Para tanto, conforme Martins (1979):

Fizeram várias viagens a Brasília, onde chegaram inclusive a se encontrar com o presidente da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), Gal. Ismarth de Araújo. O órgão demonstrou interesse e chegou inclusive a enviar equipes de demarcação até a aldeia. Mas, como se sabe, demarcar território indígena é uma das questões mais delicadas que este país vive hoje. O Estatuto da Terra lhes garante esse direito, a Constituição Brasileira Também, a Convenção de Genebra idem, mas suas terras não são demarcadas. (MARTINS, 1979, p. 146)

Interessante é que, a demarcação de terras indígenas, apontada por Martins (*op. cit.*) como um dos grandes desafios naquele momento, ou seja, “demarcar território indígena é uma das questões mais delicadas que **este país vive hoje**” (grifo nosso), retorna nas discursividades, sentidos, que movimentam as forças em disputas pela terra, envolvendo indígenas e não-indígenas, em todo o país.

Destaca-se, na atualidade, a tese do Marco Temporal<sup>22</sup>, que movimenta uma memória discursiva de negação do direito indígena pela terra, não apenas como algo do passado, que se faz ouvir no agora, mas como efeitos de sentidos que atravessaram toda a construção jurídica do país, tanto no tocante às legislações que regulamentam as diversas esferas dos direitos indígenas, quanto à questão jurídica dos espaços; seja pelo acesso e permanência na terra, seja pelo avanço e administração das cidades.

Conforme dados do Supremo Tribunal Federal (STF), o processo de definição do estatuto jurídico-constitucional das relações de posse em áreas tradicionalmente ocupadas pelos indígenas, põem em disputa a tese do Marco Temporal, que se opõe à tese da tradicionalidade.

Acerca da tradicionalidade, devemos pontuar que, com o indicativo de que a posse tradicional não pode ser confundida com posse imemorial, o Marco Temporal constitui-se como uma proposta de que a data da promulgação da Constituição Federal (05 de outubro de 1988), seja um marco que ateste, até essa data, a ocupação de determinada área indígena. Com o

---

<sup>22</sup> Para saber mais sobre o Marco Temporal ver: Ministro Fachin considera que posse da terra indígena é definida por tradicionalidade, e não por marco temporal. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=473051&ori=1>. Acesso em: 20 out. 2022.

entendimento de que esse “Marco Temporal” serviria de parâmetro oficial para garantir ou não a demarcação de terras indígenas.

A tese de tradicionalidade contesta, contudo, os pressupostos do Marco Temporal, com a compreensão de que “os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”, definidos no art. 231 da Constituição Federal não dependem da existência de um marco. De modo que, o laudo antropológico, previsto no Decreto 1776/1996, constitui-se como elemento suficiente para demonstrar a tradicionalidade da comunidade indígena e, por conseguinte, o direito ou não pela demarcação.

De fato, desde os primeiros registros que se tem acerca dos Tapirapé, é possível perceber a saga vivida em torno da movimentação e permanência espacial dos sujeitos. Já começa pela questão da invasão estrangeira europeia, que mexeu nas estruturas geográficas, sociais e políticas de inúmeras etnias<sup>23</sup>. Por conseguinte, há também os efeitos dos conflitos interétnicos e das disputas que se formaram, ao longo da história de contato, no batimento com as políticas de funcionamento do Estado, em nome da civilização e do progresso<sup>24</sup>.

Cabe retomar, aqui, a formulação de Souza (1994), de que é possível falar de uma outra luta, a “luta de etnias, onde o poder se expressa através da dominação, [...] Uma luta que, sob a máscara da salvação, da integração, esconde(?) todo um jogo de interesses pelas *terras indígenas* que, em última instância, retorna à questão do poder material”. (SOUZA, 1994, p. 345).

Os efeitos da civilização e do progresso também chegam ao Apyãwa como produto de confrontos políticos e ideológicos, que jogam com os sentidos de “terra”. Para Oliveira (1988) nos programas desenvolvimentistas concebidos pelo Estado tomam a terra por sua relação com o capital e a função que desempenha na lógica de acumulação de bens. Sentidos que, segundo

---

<sup>23</sup> Baldus (1970), com base em distintos documentos seiscentistas, apresentou algumas possibilidades do que ele definiu como “procedência” dos Tapirapé. Contudo, apesar de não apresentar nenhuma confirmação para as hipóteses levantadas (por ele), menciona também uma nota escrita por Kissenbergth (1912), que afirma ter vindo os Tapirapé das matas da província do Rio de Janeiro, os quais, afugentados pelos “conquistadores”, provavelmente as tropas do português Mem de Sá, e lutando com “tribos” inimigas, chegaram ao alto Araguaia. Tanto a formulação de Kissenbergth, quanto os diversos documentos que seguiram com a informação “repetida não somente em outros trabalhos do século XIX, como também em estudos recentes” (BALDUS, 1970, p. 27), foram rebatidas com argumentos acerca das relações linguísticas dos Tapirapé com outras línguas tupi da região do Rio de Janeiro, e utilizando-se das confusões geográficas presentes nas correspondências e mapas da época. Contudo, nos cabe chamar a atenção ao fato de que os indígenas brasileiros, em sua maioria, mesmo não sendo nômades, foram deslocados de seus espaços originários.

<sup>24</sup> Sobre conflito por terra no Araguaia, ver *Incertezas no Araguaia: a enxada enfrenta o trator* (BARROZO, 2007).

o autor (*ibidem*), não dialogam com a perspectiva dos indígenas, que tomam a terra na sua relação com o território, de modo que:

Considerando a terra como geradora de valor, bem de capital, que indubitavelmente o é na ordem nacional, o Estado não consegue equacionar a questão indígena além desses limites; deixa assim de considerar a terra enquanto território indígena, lugar de origem e campo sagrado de enterramento dos mortos, símbolo privilegiado da identidade. (OLIVEIRA, 1988, p. 48)

Para o indígena *território* é, conforme o autor (*idem*), mais abrangente do que terra, não se constitui apenas pela questão de produção de bens, mas de reprodução de sentidos, que significam o indígena em suas singularidades.

Conforme Motta e Soares (2017), ao se referirem sobre posições antagônicas, no discurso sobre a terra, remetem, linguisticamente, à memória da colonização como um acontecimento sócio-histórico e político que diz das relações de contato, domínio e resistência, que se estabeleceram no país, entre o colonizador e os indígenas. Segundo as autoras (*ibidem*), “uma memória entrecruzada pela historicidade da luta pelo domínio de território, pela posse da terra e, conseqüentemente, pela resistência à dominação e pela violência” (MOTTA e SOARES, 2017, p. 57).

Nas condições de produção, que colocam em jogo posições antagônicas na relação *terra* e *território*, “terra”, enquanto materialidade simbólica, se apresenta como “centro da discursividade” e, em tais circunstâncias, Motta (2011, p. 114), pontua a necessidade de tomar o processo como lugar de observação. Pela Análise de Discurso, como também assinalado pela autora (*ibidem*), “a materialidade simbólica não é neutra, ela tem seus efeitos de sentido, uma vez que está revestida, atravessada ideologicamente por uma exterioridade que a constitui e que é tangível pelo discurso”.

Os Apyãwa, imersos no movimento político e econômico de integração e “desenvolvimento” da Amazônia (nomeado como “Ocupação e o Desenvolvimento da Amazônia Legal”)<sup>25</sup>, passaram a ser vítimas de atos políticos-jurídicos que, severamente, atravessaram seus modos de organização geográfica, e os sobredeterminaram em suas práticas simbólicas, políticas e sociais. Os dois territórios tradicionais chegaram a ser vendidos, ainda na década de 1950 e, só recuperados oficialmente nas décadas de 1980 e 1990, o TI Karajá-Tapirapé e TI Urubu Branco, respectivamente.

---

<sup>25</sup> (cf. MARTINS, 1979).

Destaca-se que, de forma semelhante a movimentos de mobilização e consciência étnica de várias outras comunidades indígenas do país, frente ao cenário de disputas com não indígenas, os Apyãwa assumiram uma perspectiva política na defesa de seus direitos, sobretudo, pela permanência em seus territórios.

Em Mato Grosso atualmente existem aproximadamente 40 etnias (SILVA, 2011), algumas localizadas no Parque Indígena do Xingu, agora chamado de Terra Indígena Parque do Xingu, com 16 grupos de diferentes etnias.

Na região do Araguaia, área em que estão localizados os territórios indígenas dos Tapirapé, etnia em realce nesta pesquisa, além da parcela de etnias indígenas, reúne também a peculiaridade de possuir um quilombo e a marca de litígios com notoriedade internacional, envolvendo disputas por terra, entre indígenas, posseiros, fazendeiros e grileiros.

Os Tapirapé, desde os contínuos conflitos com os Kayapó e com os Karajá do Araguaia, ainda no século XIX, deixaram a multiplicidade dos espaços tradicionais e se reuniram apenas em Tapi'itãwa “a grande aldeia”. Posteriormente tiveram que abandonar a aldeia, após outro ataque inimigo, e na iminência de extinção, com pouco menos de 50 pessoas, se reuniram nas proximidades de uma aldeia Karajá, seus vizinhos, ora de relações amistosas, ora conflituosas (BALDUS, 1970).

O último ataque dos Kayapó, em 1947, e a grave redução populacional, levou os Tapirapé a uma permanência na nova aldeia, Orokotãwa (PAULA, 2012); motivada em grande parte pelos casamentos interétnicos. Nesse período os Tapirapé praticamente deixaram de existir, enquanto grupo social. Seus costumes e o modo de organização social também sofreram efeitos danosos (cf. SCHADEN, 1969; JESUS, 2002 e REMY, 2018).

É importante considerar que, o “progresso” e a “civilização”, que movem sistemicamente a nação brasileira, se firmam atados aos sentidos do urbano. Trata-se da filiação em uma noção de progresso que, como afirma Orlandi ([1990] 2008), no que concerne ao ponto de vista do governo, se afirmou em nome da re-organização do território brasileiro e, do ponto de vista da igreja, tornou indispensável a conversão dos indígenas. Segundo a autora, isto se constitui como um “progresso”, não só da nação, mas também da “civilização” ocidental cristã. (ORLANDI, [1990] 2008, p. 126).

Assim, o latifúndio avançava suas fronteiras na região, e as grandes fazendas agropecuárias também se estabeleciam enquanto promotoras imobiliárias, de modo que, as comunidades tradicionais, como é o caso dos Tapirapé, passaram a enfrentar problemas e disputas, cada vez em maiores proporções. Tanto com as fazendas agropecuárias, quanto com

as colonizadoras, que acabaram dando origem às cidades no entorno, e até mesmo no interior, de suas terras.

A partir da década de 1970 os conflitos e disputas pela posse e uso da terra no Araguaia se consolidaram, tanto pelo avanço do latifúndio quanto pelo amparo de governos, que implementaram ações a favor de um projeto de integração dessa parte da Amazônia ao restante do país, a chamada “Ocupação e o Desenvolvimento da Amazônia Legal” (MARTINS, 1979). Por outro lado, ao longo dos anos, muitas sociedades indígenas passaram a construir consciência do processo histórico que as atravessava, muitas ainda no período ditatorial, como assinala Marcio Souza *et al.* (1981) em *Os índios vão à luta*.

Em diversas partes do país, os indígenas passaram a produzir movimentos de resistência, ao empreenderem ações de contestação aos modos de funcionamento do modelo societário imposto (OLIVEIRA, 1988; SOUZA 1981; MARTINS, 1979.). A resistência indígena representa, de certo modo, a ruptura e movência de sentidos que se diferenciavam substancialmente do pré-estabelecido às sociedades indígenas, dando lugar a contínuos mecanismos de afirmação de identidade, sobretudo, pela tentativa de fortalecimento da língua e das relações com a terra, com suas aldeias, com os conhecimentos tradicionais, dentre outros elementos de especificidades linguísticas e culturais.

As etnias indígenas do Araguaia, bem como outras classes populares, especialmente nas duas últimas décadas do século XX, a fim de se manterem, numa relação de existência e resistência, buscaram produzir um contraponto à lógica do sistema de governo proposto pelas elites dirigentes do país, isto é, o projeto de nação, ensaiado desde a época do Brasil colônia, que trazia consigo a representação de injustiças e desigualdades sociais, econômicas e culturais que ali se pretendia instaurar.

Segundo Albuquerque (2011, p. 185), “como o poder é ‘produtivo’, a resistência também o é: quanto mais opressão, maior criatividade na maneira de fazer frente a esse poder; o mesmo movimento que produz a dominação produz também a resistência a ela”. A partir de Albuquerque (*op. cit.*), é possível afirmar que, no jogo estabelecido entre opressão *versus* resistência, algumas populações indígenas passaram a produzir mecanismos determinados por um processo contínuo de construção coletiva e de reelaboração de si mesmas, de modo que pudessem construir a sua re-existência cultural desvinculada de um modelo a ser seguido e que se caracterizasse na contramão do que foi produzido durante séculos inteiros.

Frente às ações de defesa pela permanência na terra, a vida no campo e o fortalecimento de suas aldeias, os indígenas no Araguaia, especialmente os Tapirapé, ao produzirem a resistência como medida de afirmação, contaram com o apoio de lideranças da igreja católica,

em específico, da recém-formada Prelazia de São Félix do Araguaia, na luta pela terra e a garantia de direitos, tendo em vista que já viviam na região antes da chegada de grandes empresários e latifundiários.

A presença da igreja, especialmente religiosos franceses, atravessa praticamente toda a história de contato dos Tapirapé, com representantes de uma cultura não-indígena, e com os saberes ocidentais no tocante à civilização.

Assim, após o contato com o Pe. Francisco e outros dominicanos de Santa Maria, com sede em Conceição (COUDREAU, 1897), mesma cidade em que, no ano de 1911, se estabeleceu oficialmente a primeira Prelazia<sup>26</sup> responsável pelos indígenas que habitavam na região do Araguaia, os Tapirapé passaram a ter uma presença mais intensa da igreja.

Nesse sentido, até o início da década de 1970, registra-se, através da Prelazia de Conceição do Araguaia, o contato dos indígenas Tapirapé com o bispo Dom Luiz Palha e o Frei Gil Gomes; com o trabalho efetivo dos padres franceses Francisco Jentel, Jean Chaffarod e Henrique Jacquemar e da Fraternidade Irmãs de Jesus. De acordo com Remy, (2018, p. 40), “desde 1914, os missionários dominicanos da diocese de Conceição do Araguaia tinham relação com os Tapirapé. Eles os visitavam de tempos em tempos”.

Dom Luiz Palha foi o terceiro bispo da Prelazia de Conceição do Araguaia, sucedido, a partir de 1967, por Dom Tomás de Balduino, que ficou como bispo-prelado até o ano de 1971, quando, aos 60 anos de atuação, a Prelazia foi dividida. Em 1968 chegaram os padres espanhóis, Luzón e Pedro Casaldáliga, este ordenado a bispo e responsável pela nova institucionalização da igreja católica na região, a Prelazia de São Félix do Araguaia<sup>27</sup>, criada no ano 1971. (BALDUS, 1970; WAGLEY, 1977 e JESUS, 2002).

O período em que a Prelazia de São Félix do Araguaia se instala na região é também marcado como uns dos momentos em que os conflitos pela terra se tornam mais intensos. Entretanto, constitui-se também no âmbito de inauguração de uma nova ordem de atuação da igreja católica na América Latina, a Teologia da Libertação. Apresentada no Concílio Vaticano II, em 1968, na Colômbia, a proposta teológica do peruano Gustavo Gutierrez passou a representar, para a igreja católica, uma opção prioritária pelos pobres. Conforme relato de Casaldáliga, descrito por Martins (1976):

---

<sup>26</sup> A Prelazia de Conceição do Araguaia, foi criada em julho de 1911. Sua institucionalização ocorreu após um trabalho de evangelização iniciado por Frei Gil e por dominicanos de Toulouse, França, mesmo ano de sua criação. (Cf. site oficial: <https://www.diocesedeconceicao.org.br>).

<sup>27</sup> Parte do território sob jurisdição da Prelazia de Conceição do Araguaia passou a ser coordenado pela Prelazia de São Félix do Araguaia, mais precisamente, 150.000 km<sup>2</sup> de extensão, área correspondente aos municípios de Barra do Garças, Luciara e São Félix do Araguaia, e seus respectivos povoados (MARTINS, 1979).

Cheguei um pouco tarde a essa região. Isso é verdade. Não havia sequer uma igreja construída. Mas tivemos a sorte de chegar depois do Concílio Vaticano II. Chegamos depois do Encontro de Medellín, na Colômbia. Foi um momento de profunda modificação na linha de ação da igreja. (MARTINS, 1976, p. 46).

A ruptura da histórica aliança estabelecida entre a igreja e o Estado, a promoção de um ideário popular, que, na busca pela libertação das formas de opressão, conduziu a igreja a se colocar a favor dos pobres, pequenos produtores rurais e indígenas, cada vez mais, imersos à usurpação de seus direitos e outras tantas formas de violência, a que foram submetidos no curso do “progresso” da região. Tem-se aí, filosoficamente, a base na Teologia da Libertação.

Dom Pedro Casaldáliga, constituiu-se como um dos expoentes da Teologia da Libertação no Brasil; participou determinantemente na consolidação desta, como uma teologia propriamente latino-americana. Desde o ato de sua ordenação como bispo, passou a declarar a aliança de sua pastoral com os pobres e com as comunidades indígenas.

A práxis evangelizadora e política da igreja católica, na região, foi se afirmando ideologicamente, recoberta por movimentos artísticos e culturais, em meio à participação nos problemas sociais e conflitos instaurados no Araguaia daquela época. Contudo, passaram a representar, de algum modo, desordem, des-construção, des-colonização de imaginários e efeitos de sentido de um funcionamento político de resistência; sobretudo, para a esfera governamental do país, e até para uma parte mais conservadora de lideranças eclesiais, no Brasil e em Roma.

Desse modo, não dá para negar o papel da igreja no percurso dos diversos mecanismos de aculturação ideológica, há tanto tempo empreendidas e presentificadas na relação com os indígenas, e em nome da civilização e do progresso da nação. Também é necessário considerar a força e os efeitos de sentidos produzidos para os pobres e os indígenas do nordeste de Mato Grosso, tanto pela “militância política e poética” de Dom Pedro Casaldáliga (COSTA e MAQUÊA, 2017; SANTOS e MAQUÊA, 2017) e pela legitimidade do lugar de fala, que há constituída na representação da igreja, quanto pelas múltiplas possibilidades de se fazer ouvir. na posição sujeito-bispo.

Ao tomar a Teologia da Libertação, constituída, de forma revolucionária, como um dos pontos de sustentação da resistência dos indígenas no Araguaia, nos vemos diante de dois aspectos que reclamam sentidos: por um lado, toca na questão levantada por Pêcheux ([1983] 1990), de que “toda genealogia das formas do discurso revolucionário supõe primeiramente que se faça retorno aos pontos de resistência e de revolta que se incubam sob a dominação

ideológica” (PÊCHEUX, [1983] 1990, p. 17). Por outro lado, a Teologia da Libertação em sua especificidade política, discursiva, no domínio dos sentidos, como assinalado por Orlandi (2007), produz enquanto movimento social, forma de pensamento e doutrina.

Compreende-se, a partir de Pêcheux (*op. cit.*) e Orlandi (2007), que a resistência, no domínio da produção dos sentidos, precisa ser interpretada, pelo movimento da linguagem, dos sentidos e a da ideologia, próprios da materialidade do discurso. Desse modo, com base nos autores (*idem*), pode se dizer que, enquanto a Teologia da Libertação representa para o indígena Tapirapé a perspectiva de romper com estereótipos que lhes foram imputados e produzir novas formas de combate às práticas de violência sofridas, não deixa de operar com o sentido político da conversão. Segundo Orlandi (2007, p. 107), “durante a colonização, a conversão era uma conversão da cultura (aculturação), agora ela é social (revolução). A miséria extrema não permite a conviviabilidade – a sociabilidade – com seres sociais e civis, do mesmo modo que o estado “selvagem” do indígena não permitia.

Para Orlandi (*op. cit.*), os sentidos que demandam a conversão do selvagem, retomam na relação do pobre e oprimido, de modo que, em ambos os casos se torna necessária a transformação. Com base na autora (*idem*), é possível afirmar que, a conviviabilidade, a sociabilidade, sobretudo, a civilidade, não comportam o pobre, tanto quanto não comportam o selvagem. Assim, as relações de contato que se estabelecem entre indígenas e não indígenas não deixam de reproduzir processos de interpelação dos povos indígenas, seja pela operação Teologia da Libertação, na figura da igreja, seja por outros mecanismos empreendidos por esta ou pelas determinações do Estado.

No tocante à proteção aos indígenas e outros sujeitos do Araguaia, igualmente considerados como pobre<sup>28</sup>, Casaldáliga (*apud*. TAVARES, 2016) afirma que, a situação dos indígenas no interior dos conflitos pela terra, no Araguaia, constituía-se como:

uma atitude que continuava a política toda da colonização. Os índios sobravam. E estamos no mesmo problema. Sobram frente ao agronegócio. Porque a política indígena, a cosmovisão indígena, a cultura indígena, a economia indígena, são contrárias à política e à economia do agronegócio. Por isso, eu dizia que tivemos problema na defesa desses três grupos: os povos indígenas, os posseiros e os peões. (TAVARES, 2016, p. 96).

---

<sup>28</sup> Ainda que não seja possível parametrizar os sentidos em que se possa mensurar o que seja definido como pobre, dadas as condições de produção social e econômica totalmente distintas, tomamos a relação de oposição dos sujeitos com os grandes empresários e latifundiários da região.

Nota-se, pela declaração de Casaldáliga (*ibidem*), enquanto líder religioso, que, a igreja na região tenha se re-significado em seu *modus operandi*. Diversos pesquisadores, indigenistas e os próprios Tapirapé reconhecem de forma positiva, especialmente a pastoral do bispo emérito Dom Pedro Casaldáliga e os mais de 60 anos de atuação da Fraternidade Irmãzinhas de Jesus.

Conforme Paula (2018), “o procedimento das Irmãzinhas de Jesus junto aos Apyãwa é reconhecido hoje como uma quebra de paradigma, considerando o significado que este tipo de presença representou para a igreja do Brasil”. (PAULA, 2018, p. 33). Há ainda relatos de como acabaram se tornando fonte de inspiração e referência para indigenistas e pesquisadores: “a presença das Irmãzinhas no mundo indígena ultrapassou as fronteiras eclesiais. Ela se tornou referência para todo um trabalho indigenista, fundado no conhecimento científico da etnografia e da antropologia. (REMY, p. 7).

A Fraternidade, iniciada em 1952, passou a ser considerada como finalizada em 2018, quando a última integrante da missão junto aos Tapirapé, Odile Eglin, a irmã Odila, retornou à Paris. Sendo as últimas a permanecer com os Tapirapé, Odile e Genoveva Helena, a irmã Veva, assim como as demais irmãzinhas que estiveram na missão, viveram com e como os indígenas. Veva, faleceu em 2013 e foi sepultada segundo os costumes dos Apyãwa: com a expressão dos cantos fúnebres, o choro, as lamentações, os rituais de preparação do corpo e o sepultamento no interior da casa que habitou, enquanto esteve inserida na comunidade.

A contribuição da fraternidade criada pela parisiense Madalena Hutin, inspirada nos postulados religiosos do, também francês, Charles de Foucauld, é consenso entre os indígenas Tapirapé. Não raro, encontramos diversas manifestações de afeto e gratidão marcadas em diversos depoimentos, como este, extraído da dissertação de Gilson Tapirapé: “o nosso povo, que parecia estar fadado à extinção, obteve um novo alento com a chegada das Irmãzinhas de Jesus, que vieram morar com a gente, no intuito de cuidar de nossa saúde, além de nos apoiarem em questões territoriais. (TAPIRAPÉ, 2020, p. 55).

De todo modo, ainda que a igreja tenha se reelaborado, “não deixa de produzir um assujeitamento ideológico, haja vista que, não deixa de ser igreja [...]. de igual modo, produz efeitos de sentidos no processo de interpelação jurídica que regula e individualiza os sujeitos daquela região”, como aponta Di Renzo *et al* (2019, p. 64). Dito de outra forma, Orlandi ([1990] 2008, p. 144) assinala que, “um discurso que fala do índio é como o discurso sobre o pobre: é produtivo nas relações de poder”. Ainda segundo a autora (*ibidem*), no tocante às disputas por terra:

A Igreja, de um lado, e, de outro, o governo, enfrentam-se na relação entre proprietários e índios. Ou, dito de forma mais direta, o confronto principal é entre índios e os proprietários, sendo que a Igreja e o Estado disputam seus respectivos lugares nesse confronto, disputando o poder de dar-lhes os sentidos. (ORLANDI, [1990] 2008, p. 144).

De todo modo, ainda que as práticas políticas da Teologia da Libertação inscrevam a igreja em confronto com os projetos desenvolvimentistas do país, também impõem a contradição de produzir efeitos ideológicos que tocam nas estruturas simbólicas e sociais dos indígenas.

Cabe ressaltar que, os indígenas, enquanto sociedade primitiva, como aponta Clastres ([1978] 2014), predispostos ou não à conversão, alheios ou produtivos em suas formas de resistências, às práticas políticas que lhes chegam, culturalmente, não passam por uma incorporação completa; antes firmam-se em estruturas *flutuantes* e de *natureza dialética*: “à medida que se afirma e se precisa a constituição do sistema, os elementos que o compõem reagem a essa transformação do seu estatuto, acentuando sua particularidade concreta, sua individualidade” (CLASTRES, [1978] 2014, p. 77). Sendo assim, ainda que as sociedades indígenas possuam a singularidade de serem “em certo sentido, insubmissas à totalização sincrônica” (LIMA e GOLDMAN, 2014, p. 16), no tocante à cultura do não indígena, também os Tapirapé não escapam do vértice de violência, que se produz como efeito de sentido, da conversão.

O caráter multiforme da violência, como produto da linguagem e como produtora da descrição histórica do indígena, estrutura-se sob dois movimentos distintos, que dão a ler modos de funcionamento da memória: o discurso histórico e discursos da história. Ambos, segundo Orlandi, ([1990] 2008), constituem-se como documentos da memória. Memória que retoma na relação do não-indígena com o indígena, resguardada no sentido fundante, do qual o europeu se serve para definir os sentidos que dão forma a seu discurso histórico e a discursos da história. Para Orlandi (*op. cit.*),

O europeu nos constrói como seu ‘outro’ mas, ao mesmo tempo, nos apaga. Somos o ‘outro’, mas o outro ‘excluído’, sem semelhança interna. Por sua vez, eles nunca se colocam na posição de serem nosso ‘outro’. Eles são sempre o ‘centro’, dado o discurso das des-cobertas que é um discurso sem reversibilidade. Nós é que os temos como nossos outros absolutos. (ORLANDI, [1990] 2008, p. 47).

Com base, nos estudos de Orlandi (*ibidem*), podemos dizer que, os sentidos do europeu, constituídos a partir de si, e instituidores dos parâmetros para esse “outro”, ressoam em grande

parte dos indígenas brasileiros, pelo apagamento de aspectos que possam lhe constituir como diferente: a língua, organização social, os modos de relação com os seres vivos e não-vivos, com os animais e com o ambiente. Daí, tem-se a eficiência ideológica da conversão do indígena, “selvagem”, e de sua língua “estranha”; para que possa, principalmente pela língua da nação, assumir uma forma material de manifestação da cidadania e ser definitivamente inscrito na sociedade civilizada.

A violência sociopolítica e linguística imputada a muitos indígenas brasileiros, ao longo dos anos, pela relação de dominação da sociedade ocidental, segundo Di Renzo (2005), manifestas na abertura de estradas; exploração dos espaços, da fauna e da flora; na imposição de valores morais e religiosos, de modo que, “em nome da integração ao corpo da *Pátria*, amansava-se o sertão e sua gente – chamados incivilizados em comparação ao homem branco ocidentalizado” (DI RENZO, 2005, p. 207).

Ocorre que, o “amansamento” dos incivilizados, sendo estes o espaço e seus sujeitos, como aponta a autora (*idem*): “o sertão e suas gentes”, constitui-se, enquanto processo de interpelação ideológica, como um “ritual”. Conforme Pêcheux (2014a), sujeito a falhas. Pêcheux (*ibidem*) salienta que, tomar “a interpelação ideológica como *ritual* supõe reconhecer que não há rituais sem falhas; enfraquecimento e brechas” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 277, grifo do autor).

Destaca-se que, as “falhas; enfraquecimento e brechas” do ritual, como foi observado pelo autor (*idem*), constituem-se no interior das relações sociais, contudo, os confrontos sociais, como aponta Orlandi (2012a), são móveis. No caso dos Tapirapé, “mansos e sensíveis” (CASADÁLIGA, 1971), “amansados” pelos processos de interpelação a que foram conduzidos, se apropriaram dos furos e falhas que se abrem, no seio mesmo da dominação (PÊCHEUX, 2012), e resistiram. Segundo Orlandi (2012b, p. 230), “a falha é o lugar do possível e terreno de resistência”.

A resistência do Tapirapé irrompe como elemento fundante do próprio processo de interpelação que os individualiza enquanto sujeitos, indígenas e revestidos de “brasilidade”. Ainda que imersos nas práticas discursivas da mundialização e da sociedade de mercado, que se move juridicamente e discursivamente pelas relações de poder, o que sobra para o indígena é, na sua maioria, o espaço da segregação, da insignificância, da invisibilidade.

Nesse liame, é importante dizer que os Tapirapé produziram rupturas ao manterem a defesa contundente de sua língua e assumir uma posição sujeito na *sociedade letrada* (RAMA, 2015), tanto pela formação quanto pela produção acadêmica e, em um percurso, relativamente curto, de registro e gramatização da língua Tapirapé.

Pensar a sociedade letrada na relação com o indígena toca na questão da contradição que se impõe pela “cidade letrada”, a qual, segundo Rama (2015, p. 45, grifo do autor), “não somente defende a *norma* metropolitana da língua que utiliza (espanhol ou português) como também a *norma* cultural nas metrópoles que produzem as literaturas admiradas nas zonas marginais”.

Ressalta-se que para o indígena a contradição, na relação com o acesso às vias letradas, não se dá apenas pela dicotomia entre o que o aproxima e o que o distancia do que Rama (*ibidem*) assinala como “*norma* metropolitana da língua”. No caso dos Tapirapé, também supomos não se aplicar essa aceitação, “admirada”, das literaturas da língua portuguesa, visto ser esta, a segunda opção nas práticas linguísticas da comunidade de fala. Contudo, há para os indígenas, de modo geral, as implicações de ordem cultural, dada a forte tendência do universo das letras, de produzir um imaginário de marginalidade do indígena, digno de tributar apenas do que sobre ele e sob a voz dele venha a ser relatado. É a própria materialização da crença ocidental de que há um privilégio do indígena, como aponta Orlandi ([1990] 2008, p. 114), de “ter uma história, de fazer parte da História”. O que, segundo a autora (*idem*) “só é possível pela construção de um saber relatado, que faz sobre o índio, mas no qual ele não tem voz. É, pois, um dizer que impõe silêncio ao índio. Silêncio de que ele se servirá para resistir” (ORLANDI, [1990] 2008, p. 114).

O relato de Leite (1986, *apud* WAGLEY, 1988), nos chama a atenção sobre um embate entre um jovem Tapirapé e um agrimensor (a serviço do governo, no percurso de demarcação de um dos territórios do indígena):

Ficou-me gravada na memória a indignação de um jovem e combativo Tapirapé que, ao exigir a inclusão de determinada área na delimitação das terras, ouviu do agrimensor a seguinte provocação: ‘foi a Missão que botou isso na cabeça de vocês, não foi?’. Ao que o jovem respondeu: “não precisamos de ninguém para nos fazer pensar, temos nossa cabeça para pensar. Não temos é boca com palavras de branco para falar direito”. (LEITE, 1986, *apud* WAGLEY, 1988, p. 22).

O excerto a partir de Leite (*op. cit.*), coloca em questão a posição sujeito, o jovem Tapirapé em uma condição de produção x, que nos dá a ler uma consciência linguística em torno das questões que se apresentam ao indígena na relação, não apenas de diglossia, mas, sobretudo, de hegemonia do português sobre o Tapirapé: “não temos é boca com palavras de branco para falar direito”.

Compreendemos o jogo estabelecido entre “a cabeça que pensa” e a “boca que fala” como uma apropriação dos sentidos estruturais e discursivos da língua em funcionamento, por parte do indígena. De modo que, há o batimento de uma língua (tapirapé) que se relaciona com outra (português): “palavras de branco”, e por ela é administrada: “falar direito”. Há um movimento político, ideológico, pelo discurso, que coloca em movimento os saberes da cidade, sobrepostos aos saberes e os modos de significar do indígena, o qual se coloca entre “a cabeça que pensa” e a “boca que fala”.

No tocante à consciência política e ideológica sobre a língua, para o indígena Tapirapé, se considerarmos o esforço, porém, de um grupo pequeno de linguistas, que se interessaram pelo desenvolvimento da língua Tapirapé; e como pressuposto de existência a sua inserção oficial na família Tupi-guarani (LEITE, 1982), somam-se apenas 40 anos. Por outro lado, se a considerarmos imersa aos aspectos de revisão da classificação interna da família Tupi-Guarani (CABRAL e RODRIGUES, 2002), realizada em 2002, decorre, portanto, apenas metade do tempo, i. e., tão somente vinte anos. Ainda, assim, os Tapirapé, nos parece terem assumido um lugar de fala, desde os primeiros passos da língua, como fora preconizado (para não dizer, profetizado) por Casaldáliga (1983, p. 4): “os índios Tapirapé, autores primeiros e senhores de sua língua falada ou escrita, se encontrarão nesta gramática como num álbum recuperado da família e se afirmarão, com ela, como Tapirapé falando Tapirapé”.

A título de exemplificação, listamos algumas ações de formação linguística, acadêmica e profissional, e selecionamos algumas produções escritas que são de autoria dos próprios Tapirapé.

Quadro 6 – Publicações dos Tapirapé sobre sua etnia e língua

| ANO  | DOCUMENTO   | DESCRIÇÃO  |
|------|---|--|
| 1967 | Início da pesquisa linguística de Yonne Leite que resultaria na classificação da língua tapirapé na família Tupi-Guarani.   | <b>Fonte:</b> LEITE, Y. de F (1982, p. 22); LEITE, SOARES, SOUZA. (1985, p. 7) |
| 1971 | a linguista carioca Miriam Lemle M. publica a classificação interna da família Tupi-Guarani, não inclui o tapirapé na lista, mas faz menção de dados da língua (que o assemelha ao Asurini – da família Tupi-Guarani) cedidos pela linguista Yonne Leite. | <b>Fonte:</b> LEITE, Y. de F (1982, p. 26)                                     |
| 1972 | Antônio Carlos Moura e Ilda Galleta, agentes pela Prelazia de São Félix do Araguaia, realizam uma pesquisa etnográfica de três meses; constituindo-se como o primeiro trabalho de educação escolar com os Tapirapé  | <b>Fonte:</b> GOUVÊA DE PAULA, L. (2000, p. 47).                               |

|                |   |  |
|----------------|---|--|
| 1972           | Os Tapirapé iniciam um processo de formação bilíngue, com um casal de professores; sob a mediação da igreja católica da região.   | <b>Fonte:</b> WAGLEY, C. (1988, p. 22)   |
| 1978<br>1979   | Os indígenas participam de um curso profissionalizante para professores (nível fundamental), “Curso de Capacitação de Recursos Humanos para o 1º Grau”, realizado pela Secretaria de Estado de Educação (SEDUC/MT).   | <b>Fonte:</b> Diário de Cuiabá (1979, p. 63); ALVES, E. S. F.S. (2016, p. 64).   |
| 1982           | Os Tapirapé tiveram sua língua descrita e classificada na família Tupi-Guarani, tronco Tupi.  | <b>Fonte:</b> LEITE, Y. de F (1982); LEITE, Y. de F <i>et al.</i> (1985, p. 7); PAULA, E. de. (2012, p. 69)                        |
| 1983           | Foi escrita a gramática da língua Tapirapé, com a participação efetiva dos Tapirapé nos estudos linguísticos.   | <b>Fonte:</b> LEITE, SOARES, SOUZA. (1985); ALMEIDA, A; JESUS, I; GOUVÊA DE PAULA, L. (1983).                                      |
| 1983           | Foi eleito o primeiro vereador Tapirapé, na cidade de Santa Terezinha-MT (PT)   | <b>Fonte:</b> PAULA, E. de. (2012, p. 69)  |
| 1985 a<br>1987 | Professores indígenas – habilitados em “1º grau” participaram de um projeto de formação da UNICAMP, “Novas perspectivas no ensino de Ciências e Matemática nos contextos urbano, rural e indígena no vale do Araguaia”.                                       | <b>Fonte:</b> PAULA, E. de. (2012, p. 70)  |
| 1987 a<br>1990 | Três professores Tapirapé participaram da primeira turma do Projeto INAJÁ; habilitação de magistério (nível médio).   | <b>Fonte:</b> CAMARGO (1997); PAULA, E. de. (2012, p. 70)  |
| 1993 a<br>1996 | Oito professores Tapirapé participaram da segunda turma do Projeto INAJÁ; habilitação de magistério (nível médio).  | <b>Fonte:</b> CAMARGO (1997); PAULA, E. de. (2012, p. 70)  |
| 1996           | O então cacique de Tapi’itãwa, Xario Tapirapé, concede em Madrid uma entrevista ao jornal espanhol <i>El País</i> , na ocasião em que juntamente com Maritxu, uma senhora catalã, participa da entrega do prêmio Bartolomé de las Casas à Irmãzinha Genoveva. | <b>Fonte:</b> REMY (2018, p. 55)   |
| 1996           | A comunidade publica o livro “Xanetãwa paragetã: histórias das nossas aldeias”.   | COMUNIDADE TAPIRAPÉ. Xanetãwa paragetã – histórias das nossas aldeias. São Paulo, Brasília: MARI/MEC/PNUD, 1996.                   |
| 2003           | O professor indígena Ieremy’i (Josimar Xawapare’ymi Tapirapé), com o projeto “Língua Viva” foi premiado como Professor Nota 10, pela Fundação Victor Civitta; eleito entre os 12 professores do ano, pela revista Nova Escola.                                | <b>Fonte:</b> PAULA, E. de. (2012, p. 69); REMY (2018, p. 58).   |
| 2004           | O professor Ware’i (Kamoriwa’i Elber Tapirapé) publicou no livro Memória e resistência: a sabedoria dos povos indígenas.  | <b>Fonte:</b> Subsídios Educacionais, CIMI-ANE, Brasília, DF, 2004.  |
| 2009           | Autores Tapirapé publicam textos no livro Festas e Rituais Tapirapé.  | TAPIRAPÉ, Nivaldo Korira’i (Org.). Festas e Rituais Tapirapé. Faculdade Indígena Intercultural, UNEMAT, Barra do Bugres, MT, 2009. |

|      |   |  |
|------|---|--|
| 2009 | Alunos Tapirapé publicam textos no livro “Mājtyri pe Xema’eārã gy Paragetã’i”: o povo Tapirapé e um pouco de sua história contada pelos alunos da aldeia Mājtyri.   | <b>Fonte:</b> Aparecida, Flávia e JANUÁRIO, E. (org.). Barra do Bugres, MT: UNEMAT Editora, 2009.  |
| 2012 | Havia um total de 12 professores Tapirapé habilitados em nível superior, pela Universidade do Estado de Mato Grosso - UNEMAT e Universidade Federal de Goiás - UFG. | <b>Fonte:</b> PAULA, E. de. (2012, p. 71)  |
| 2012 | 30 professores Tapirapé estavam cursando licenciaturas, pela Universidade do Estado de Mato Grosso - UNEMAT.  | <b>Fonte:</b> PAULA, E. de. (2012, p. 71)  |
| 2012 | 05 professores Tapirapé possuíam especialização em “Educação Escolar Indígena”, pela Universidade do Estado de Mato Grosso - UNEMAT.                                | <b>Fonte:</b> PAULA, E. de. (2012, p. 71)  |
| 2016 | Seis autores Tapirapé publicaram artigos na Revista “Articulando e Construindo Saberes”. Um deles publicou dois textos.   | <b>Fonte:</b> Articulando e Construindo Saberes. Vol. 1, n. 1, Goiânia, 2016 (169-221)   |
| 2017 | Doze autores Tapirapé publicam artigos na Revista “Articulando e Construindo Saberes”.  | <b>Fonte:</b> Articulando e Construindo Saberes. Vol. 2, n. 1, Goiânia, 2017 (395-479)   |
| 2017 | Diversos autores Tapirapé publicam textos no livro “Historinhas Divertidas”.  | <b>Fonte:</b> FERREIRA, Lucimar L. <i>et al</i> (org.). Tangará da Serra: Ideias, 2017   |
| 2018 | Quatro autores Tapirapé publicam artigos na Revista “Articulando e Construindo Saberes”.  | <b>Fonte:</b> Articulando e Construindo Saberes. Vol. 3, n. 1, Goiânia, 2018 (220-229; 273-279; 477-490 e 491-515)                           |
| 2018 | Diversos autores Tapirapé publicam artigos no livro “Narrativas do Povo Apyãwa: aspectos históricos, culturais e memória”.  | <b>Fonte:</b> DUTRA, M. M. <i>et al</i> . Narrativas do Povo Apyãwa: aspectos históricos, culturais e memória. Uberlândia-MG: Edibrás, 2018. |
| 2019 | Professores Apyãwa (Tapirapé) publicam textos no livro “Xanexema’eãwa Paragetã: história da Educação Escolar Apyãwa”.   | <b>Fonte:</b> SILVA, Adailton A. da. <i>et al</i> (org.). Tangará da Serra: Ideias, 2019   |
| 2019 | Indígenas Tapirapé participam do Fórum dos Povos Raiz / <i>Forum des Peuples Racines</i> , como representantes dos indígenas ameríndios                             | <b>Fonte:</b><br><a href="https://www.forumpeuplesracines.com">https://www.forumpeuplesracines.com</a>                                       |
| 2020 | Foi eleito o segundo vereador Tapirapé, na cidade de Confresa-MT (PP)   | <b>Fonte:</b> Confresa.mt.leg.br/vereadores  |
| 2020 | O professor Gilson Ipaxi’awiga Tapirapé (Tenywaawi) torna-se mestre, pela Universidade Federal de Goiás - UFG.  | <b>Fonte:</b> Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística. Universidade Federal de Goiás, 2020.                |
| 2020 | O professor Iranildo Kaorewygi Tapirapé torna-se mestre, pela Universidade Federal de Goiás - UFG.  | <b>Fonte:</b> Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística. Universidade Federal de Goiás, 2020.                |
| 2020 | O professor Koria Valdvane Tapirapé torna-se mestre, pela Universidade Federal de Goiás - UFG.  | <b>Fonte:</b> Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Goiás, 2020.                 |
| 2021 | Dois autores Tapirapé publicam artigos na “Revista de Comunicação Científica”.  | <b>Fonte:</b> Revista de Comunicação Científica. Vol. 7, n. 1, Juara, 2021 (21-30; 101-112)  |
| 2021 | Dois autores Tapirapé publicam artigos na “Revista de Comunicação Científica”.  | <b>Fonte:</b> Revista de Comunicação Científica. Vol. 9, n. 1, Juara, 2021 (7-22; 33-48)   |

|      |   |  |
|------|---|--|
| 2021 | Autora Tapirapé, Makato, publica artigo na Revista “Fragmentum”.  | <b>Fonte:</b> Fragmentum. N. 58, Santa Maria, 2021 (35-42)   |
| 2022 | Dois professores Tapirapé tornaram-se mestres pelo Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu Mestrado Profissional em Ensino Em Contexto Indígena Intercultural - UNEMAT. (Turma 2020)                                    | <b>Fonte:</b> Site oficial do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu Mestrado Profissional em Ensino Em Contexto Indígena Intercultural - UNEMAT. Disponível em: <a href="https://sigaa.unemat.br/sigaa/public/programa/portal.jsf?lc=pt_BR&amp;id=678">https://sigaa.unemat.br/sigaa/public/programa/portal.jsf?lc=pt_BR&amp;id=678</a> . Acesso em: 19 out. 2022. |
| 2022 | Três professores Tapirapé estão em fase final do curso de Mestrado Profissional pelo Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu Mestrado Profissional em Ensino Em Contexto Indígena Intercultural - UNEMAT. (Turma 2020). | <b>Fonte:</b> Site oficial do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu Mestrado Profissional em Ensino Em Contexto Indígena Intercultural - UNEMAT. Disponível em: <a href="https://sigaa.unemat.br/sigaa/public/programa/portal.jsf?lc=pt_BR&amp;id=678">https://sigaa.unemat.br/sigaa/public/programa/portal.jsf?lc=pt_BR&amp;id=678</a> . Acesso em: 19 out. 2022. |
| 2022 | Três professores Tapirapé estão cursando (Turma 2022) Mestrado Profissional pelo Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu Mestrado Profissional em Ensino Em Contexto Indígena Intercultural - UNEMAT.                   | <b>Fonte:</b> Site oficial do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu Mestrado Profissional em Ensino Em Contexto Indígena Intercultural - UNEMAT. Disponível em: <a href="https://sigaa.unemat.br/sigaa/public/programa/portal.jsf?lc=pt_BR&amp;id=678">https://sigaa.unemat.br/sigaa/public/programa/portal.jsf?lc=pt_BR&amp;id=678</a> . Acesso em: 19 out. 2022. |

Fonte: Elaborado pela autora

O quadro 6. demonstra o percurso da língua e dos sujeitos Tapirapé. Isto nos coloca diante do jogo que se estabelece entre ter ou não uma língua (falada, mas não reconhecida, i. e., “classificada”); ser ou não administrados pela língua do “outro” (o que implica em ter acesso às tecnologias da escrita, gramatizada, instrumentalizada); produzir ou não acesso a lugares de sentidos na sociedade com a qual se relaciona (se fazer circular, tanto a língua quanto os sujeitos).

Ao tecermos uma leitura da língua tapirapé, enquanto materialidade significativa, não podemos tomá-la senão constituída nas relações de confrontos ideológicos entre indígenas e não indígenas, manifestos nas relações de disputas sociais. Contudo, estas disputas se fazem primeiro no movimento da linguagem e no jogo de imaginários que se faz circular na relação da língua com a história.

Para a Análise de Discurso é elementar a compreensão de que sujeitos e sentidos se constituem na relação entre ideologia e discurso, assim, tomamos o excerto de uma entrevista de um líder Tapirapé, para compreender, a partir de formações imaginárias presentes no dizer

do líder indígena, o funcionamento da ideologia que o domina. “os brancos pensam que os índios são incapazes de pensar porque eles não falam português e é por isto que nós o aprendemos, para poder exprimir nosso pensamento e defender o que nos pertence”. (XARIO *apud* REMY, 2018, p. 55).

O dizer de Xario Tapirapé nos permite produzir uma leitura das formações imaginárias que regulam e inscrevem os sujeitos em determinadas formações discursivas. De um lado, há a imagem que se faz do indígena: “os brancos pensam que os índios são incapazes de pensar porque eles não falam português”, por outro lado, há os efeitos de sentido desse imaginário: “é por isto que nós o aprendemos [o português], para poder exprimir nosso pensamento e defender o que nos pertence”.

Para Orlandi, (2013, p. 42), o imaginário enquanto constitutivo da linguagem, “é eficaz”, e se assenta “no modo como as relações sociais se inscrevem na história e são regidas, em uma sociedade como a nossa, por relações de poder”.

Tomamos o discurso de Xario Tapirapé em um movimento que reporta a um sujeito que se inscreve entre o imaginário e a posição sujeito que lhe constitui, ou seja, afetado pelo jogo de sentidos entre *os brancos* e *os índios*, entre a incapacidade que é posta para o indígena porque ele não fala português e o fato de aprender o português como condição de se posicionar nas relações de poder, i. e., segundo o indígena (*ibidem*), “para exprimir nosso pensamento e defender o que nos pertence”, em uma sociedade que se diz “civilizada”.

Segundo Souza (1994, p. 24), “o Tapirapé ao recobrir a reversibilidade do social e da língua promove a identificação do índio Tapirapé na e pela língua, reafirmando, dessa forma, a sua identidade etno-social”. Com base na autora, é possível dizer que a representação simbólico-discursiva da civilidade, que atravessa o sujeito indígena Tapirapé, se mostra nas relações estabelecidas na/pela língua.

É possível ver no trajeto da língua e dos sujeitos Tapirapé (quadro 6), uma busca contínua pela apropriação da língua portuguesa (majoritária), concomitante à manutenção e fortalecimento da língua Tapirapé. Atitude que, segundo Paula (2012, p. 168), confere, pelo registro escrito, o caráter de perenidade da língua Tapirapé, o que também se lê na fala do professor e, atualmente cacique de Tapi’itãwa, Kamoriwa’i Elber Tapirapé: “os brancos não se esquecem de sua língua e de sua cultura porque têm muitos livros. É por isso que nós precisamos escrever os nossos próprios livros e não ficar usando os livros dos brancos” (TAPIRAPÉ, K. E., 2004, p. 24).

Com base no percurso de leitura que temos construído até aqui, acerca do modo como o indígena Tapirapé tem promovido, na e pela língua, sua identidade etno-social, a nosso ver

constitui-se como um contradiscurso à voz da sociedade que está para o Estado. Por sua realidade distinta, configura uma contraposição à ideologia dominante na sociedade da “ordem”, hegemônica, “etnocida” (cf. CLASTRES [1978], 2014). Uma sociedade, de todo modo, enredada no/pelo discurso urbano.

No próximo capítulo traremos uma abordagem sobre a cidade, na relação com o discurso urbano, com uma abordagem voltada para a cidade de Confresa-MT e os modos distintivos da ordem jurídica em dizer sobre a comunidade indígena.

## 4 A CIDADE

Está, por certo, o destino destes brasileiros das selvas nas mãos dos brasileiros das cidades. Se estes tomarem consciência de suas responsabilidades de compreensão e ajuda ao infortúnio das tribos indígenas, há de reinar a luz da salvação para um grande e obscuro pedaço do Brasil!

(Pe. Eurico M. Krautler)

Neste capítulo nos dedicamos a compreender a cidade, pelo discurso, enquanto materialidade significativa (ORLANDI, 1999; 2001; 2003, 2004, 2011a, 2011b), regida por mecanismos simbólicos, ideológicos, determinados por uma memória do urbano. Para Orlandi (2012a), o discurso urbano produz uma memória que incide sobre os sujeitos e dá a ler o funcionamento discursivo no espaço simbólico da cidade.

Para Motta (2010a, p. 5), “pensar a cidade, enquanto espaço simbólico significa pensar a sua organização, os direitos e deveres que circulam na linguagem que a movimenta no fluxo do dia-a-dia”. Assim, tomar a cidade como espaço de observação, à luz teórica da Análise de Discurso, significa questioná-la enquanto lugar de administração dos sujeitos e dos sentidos, constituídos da incompletude e da contradição, próprias de um *real* que se produz, no interior das discursividades urbanas que ela movimenta em seu cotidiano.

Orlandi (c1996) afirma que, sujeitos e sentidos constituem-se atados pelo funcionamento do social e do urbano. Assim, a forma da cidade mescla-se, ata-se, com a forma do sujeito. Em todo tempo a forma-sujeito é interpelada, necessariamente, pelo jurídico: “a forma histórica do sujeito moderno é a forma capitalista caracterizada como sujeito jurídico, com seus direitos e deveres e sua livre circulação social”. (cf. ORLANDI, 2012, p. 228).

Segundo Orlandi (2001) a cidade e o seu modo de funcionamento tomada pelo social e o urbano, “vai refletir essa verticalidade da ordem social urbana no espaço horizontal, separando regiões, determinando fronteiras que nem sempre são da ordem do visível concreto, mas do imaginário sensível” (2001, p. 14). É o imaginário que projeta o urbano e estabelece uma “organização” da cidade (urbanizada). Contudo, a cidade em seu processo discursivo instaura o real, irrompe uma “ordem” que desenha suas contradições.

Conforme Orlandi (1999, 2001, 2004), a ordem e organização da cidade são planos discursivos distintos: a *organização* consiste em uma espécie de imaginário sobre a cidade, um plano descritivo, empírico, que é onde o imaginário do urbano se realiza. Já a *ordem* diz respeito ao domínio do simbólico com o real da história, em confronto com o político.

O imaginário urbano, vinculado ao social, determina o processo discursivo na cidade e, segundo Orlandi (1999, p. 16), “marca de maneira negativa o que lhe é estranho [...], exclui o que não é familiar, tingindo-o das cores do perigo e da ameaça, fechando sujeitos em sua grade de significação, imobilizando novos processos, estagnando possíveis sentidos da cidade”. Ainda segundo a autora (*ibidem*), a urbanização que incide como um efeito imaginário do discurso do urbano funciona na forma de organização da cidade, preenchendo-lhe os espaços, instituindo sentidos que dão a forma “imaginária” da cidade. Contudo, a cidade, que se faz determinada pelo imaginário do urbano, também possui uma dimensão simbólica e política, que participam dos seus modos de significar. Compreendemos que, é neste plano, que irrompe a “ordem” da cidade e que a tensiona enquanto espaço simbólico (urbanamente) significado.

No percurso de reflexão, que estrutura esta pesquisa, nos dedicamos à compreensão do discurso urbano nos limites da cidade, mas também no espaço social e simbólico da aldeia, atrelada à necessidade de ler a cidade em seu funcionamento pela *organização* e a *ordem* que a constitui, porém tange pela regularidade jurídica a aldeia.

Transpor uma leitura dos modos de funcionamento da *organização* da cidade e produzir uma compreensão da *ordem* simbólica e ideológica, significa tomar a língua na relação com a história; significa produzir *gestos de leitura* das estratégias discursivas do urbano desde a descrição à interpretação; significa acessar a dimensão de real da língua e da história (GADET e PÊCHEUX, 2004), e dos efeitos que produz sob os sujeitos da cidade. (Cf. Orlandi, 2001 e 2004).

Nota-se que ao ler a cidade e seus modos de significar, seja nas relações que incidem em si mesma ou com o seu exterior (sentidos e sujeitos da aldeia, uma forma histórica do espaço de vida dos indígenas), tal como propomos neste trabalho, compele reconhecer que há um processo discursivo mais amplo, que assevera fissuras que demandam, pelo urbano, uma análise da cidade enquanto noção discursiva, “espaço-acontecimento-sujeito” (ORLANDI, 2003, p. 23). Um espaço “simbólico e político, constituído num processo discursivo (ideológico), cuja base material é a língua. (*Ibidem*, p. 82). Leitura que estabelecemos pela teoria da Análise de Discurso, que nos possibilita acessar a língua em sua materialidade constitutiva, isto é, “materialidade cujo corpo é o discurso” (SOUZA, 2018, p. 342).

Produzimos uma abordagem a partir da compreensão de aspectos político-administrativos da cidade, pensando não só a organização, mas também o modo de sua ordem, o simbólico, na relação com os sujeitos e os sentidos, os quais serão trabalhados ao longo desta seção. Centramos a leitura em questões que vão desde o funcionamento do discurso urbano,

que, no movimento de um imaginário, situa o indígena no lado de fora da cidade, à mobilidade socioespacial dos sujeitos nos espaços públicos e privados da cidade.

Buscamos, por uma abordagem discursiva sobre a cidade, compreender de que modo o urbano e o social, que dão forma à cidade, produzem efeitos no espaço de uma aldeia indígena; compreender também de que forma a cidade recobre os indígenas e o espaço social da aldeia Tapi'itãwa, localizada no município de Confresa, no interior do Estado de Mato Grosso.

#### 4.1 O Sujeito e a Cidade – Estatutos e Regulamentos do Urbano

Pensar a comunidade indígena e a cidade, implica, sobretudo, compreender, a língua em sua dimensão sócio, histórica e política, visto que, como diz Pêcheux (1900, p. 8): “toda língua está necessariamente em relação com o ‘não está’, o ‘não está mais’, o ‘ainda não está’ e o ‘nunca estará’ da percepção imediata”. nesse movimento, nos faz pensar que a língua para se significar se inscreve na história.

Neste trabalho, ao pensar a comunidade indígena em relação com o espaço urbano, torna-se necessário considerar que as relações são constituídas pela historicidade, no/pelo simbólico e que, a cidade se des-organiza em processos contínuos de produção de sentidos, que se dão na relação dos sujeitos, com a língua e a história.

Assim, a cidade enquanto linguagem “não escapa ao sentido da língua e da interpretação” (MOTTA 2010a, p. 5), e precisa ser compreendida na relação entre a linguagem e sociedade que lhe constituem. Tanto no tocante à interpretação que se faz pelo imaginário urbano, quanto pelo que escapa deste. Nesse sentido, cabe retomar aqui um ponto já assinalado por Orlandi (1999, p. 15), ao dizer que: “o urbanismo cristaliza-se como parte do imaginário que ‘interpreta’ de maneira a fixar o que é a cidade enquanto urbanidade”.

De acordo com Motta e Camilo (2018):

É no e pelo jogo de forças que incide na memória, que irrompe nas discursividades o sentido de uma distinta palavra que posta em circulação em diferentes materialidades discursivas vai direcionando as interpretações: ora abre para a possibilidade de novos sentidos, ora mantém a regularização pelo viés da repetição. (MOTTA e CAMILO, 2018, p. 66).

Podemos dizer, com base nas autoras (*idem*), que temos buscado interpretar a cidade pelos sentidos distintivos que constituem sua materialidade histórica, política, discursiva, tanto

quanto os sentidos que se apresentam em uma regularidade, que se dá pelo funcionamento do urbano, como também pela textualidade jurídica que legitima o poder do Estado sob os sujeitos.

Na relação da cidade com indígenas, observa-se o modo como a cidade recobre o espaço da aldeia, depois, o processo de significação que acompanha o sujeito indígena, tanto nos limites simbólicos da aldeia quanto em movimentos que produz na cidade. Ressalta-se que, a noção de movimento assume um ponto fulcral nas circunstâncias da relação sujeitos/espaço/sentidos, uma vez que, como proposto por Rodríguez-Alcalá (2003, p. 82), o *movimento* deve ser compreendido como “uma das noções estruturantes do espaço”.

Segundo Souza e Araújo (2010, p. 1), tradicionalmente, no discurso urbano funciona uma memória em que não se lê um indígena na vida urbana que se realiza na cidade. Uma memória que, segundo as autoras (*ibidem*), se constitui na força de um conflito entre identidade e alteridade, e evoca também a memória discursiva de “um ser de ficção” moldado por uma memória que exclui o “índio (do) urbano”. Trata-se de um sujeito para o qual não há espaço na organização da cidade, é o “índio imaginário”, “ao qual se junta um sem número de valores ideológicos de todo gênero: o primitivo, o herói idealizado, o exótico, o ser ecológico, o político, e que, ao mesmo tempo, exclui o índio (do) urbano”.

O imaginário urbano organiza a cidade como um espaço ordenado, valorizado, constituído de racionalidade. Segundo Orlandi, (1999, p. 15), “do ponto de vista (do) urbano os espaços da cidade não são ‘vazios’, são projetos, são já destinados”. Assim, o urbano instrumentaliza-se com a função de interditar o que é da cidade e o que lhe é exterior, de modo que, em seus efeitos imaginários separa os sujeitos na/da cidade. Ainda segundo Orlandi (*op. cit.*), assim como o muro que movimenta o sentido de violência, visto que separa sujeitos e sujeitos, o urbano movimenta sentidos que silenciam a diferença, ao passo que o indígena, por exemplo, na condição de “não-urbano”, causa estranhamento no espaço da cidade.

Em alguns casos o movimento de sujeitos indígenas no espaço da cidade inspira cuidado, visto que produz uma ruptura pela memória histórica que se tem sobre o sujeito indígena, de sua vivência, antes, lida somente na aldeia. Assim, de certo modo, na atualidade, faz pensar em novos gestos de leituras e de formações imaginárias do sujeito na forma de organização do urbano. Isto se dá porque, conforme Orlandi (2011a), uma vez que a cidade pensada para além do aspecto empírico que diz da sua organização, é regulada, por uma *política dos espaços*: “não são apenas lugares esparsos, acidentes geográficos [os morros, favelas]. São divisões de trabalho, são hierarquias do poder (quase instituições), são indicadores de práticas”. (ORLANDI, 2011a, p. 48). Assim, a relação de movimento dos sujeitos nas ambiências da cidade, funcionam por essa política dos espaços.

Pensar a relação de movimento dos sujeitos determinada por uma política dos espaços, como pontuado por Orlandi (*ibidem*), nos remete também aos confrontos simbólicos e sociais que se estruturam na “dimensão política de produção do espaço”, questão assinalada por Rodríguez-Alcalá (2014).

A dimensão política de produção do espaço, segundo Rodríguez-ALCALÁ, (*op. cit.*, p. 279), é “marcada pela disputa pelo direito à ocupação do espaço e pela legitimidade do movimento: quem pode fixar-se e/ou circular por ele, onde e de que maneira”. Ainda segundo Rodríguez-Alcalá (2003), a própria cidade constitui-se, por sua dimensão política, como um espaço específico de funcionamento do jurídico. Desse modo, é pelo jurídico que as disputas no interior das políticas de produção do espaço são administradas. Mesmo as sociedades indígenas<sup>29</sup>, que vivem na aldeia, segundo Rodríguez-Alcalá (2003), são recobertas pelo Estado, que:

determina a legitimidade de fixar-se no espaço e de circular nele, elaborando os mecanismos jurídicos, administrativos, técnicos, econômicos etc. para tanto. São processos promovidos pelo Estado nacional que instauram as fronteiras e o direito de estar dentro delas e/ou atravessá-las, no interior de um mesmo espaço (cidade/campo etc.). (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2003, p. 83).

O Estado, segundo a autora, exerce seu poder na cidade, assim, o campo, a aldeia, são recobertos pela cidade e, esta, determinada pela administração do Estado, regula também os sujeitos que vivem em outros espaços que não o seu, mas que pertencem ao Estado. Isto se dá porque “os habitantes do espaço do Estado são cidadãos, que etimologicamente significa habitante da cidade, mas que se aplica mesmo aos que vivem no campo” e, na aldeia (*ibidem*, p. 83).

É pela força de atuação do Estado que a cidade, na relação com o indígena, se marca na/pela textualidade jurídica de instrumentos normativos do espaço simbólico que a constitui. A título de exemplificação, tem-se documentos como Estatuto da Cidade, Lei Orgânica, Plano Diretor etc. De modo que, conforme Rodríguez-Alcalá (*op. cit.*), o Estado legitima e administra o movimento de circulação e permanência dos sujeitos da/na cidade.

Os documentos reguladores da cidade, aos quais o indígena, ainda que aldeado, também está sujeito, têm a uma inscrição jurídica que provém especialmente da Constituição Federal de

---

<sup>29</sup> Em relação à *política dos Espaços* (ORLANDI, 1999, 2011a; RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2003, 2014), convém reiterar que uma aldeia indígena, embora constitua-se em oposição à cidade, não pode ser considerada como campo. (Cf. RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2003, p. 69).

1967, que em seu Art. 198 – trata sobre a terra habitada pelos silvícolas. Também o Estatuto do Índio, Lei n. 6001/1973 que diz:

Art. 1. - Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional.

Parágrafo único. Aos índios e às comunidades indígenas se estende a proteção das leis do País, nos mesmos termos em que se aplicam aos demais brasileiros, resguardados os usos, costumes e tradições indígenas, bem como as condições peculiares reconhecidas nesta Lei.

O Parágrafo único, do Art. 1º da Constituição de 1967, ao prescrever que as determinações das leis do país se estendem aos indígenas, “nos mesmos termos em que se aplicam aos demais brasileiros”, marca de modo flagrante a divisão histórica que mantém os indígenas separados entre sujeitos e sujeitos, que compõem a nação. Divisão que se faz na relação brasileiro e brasileiro-indígena; aldeia/cidade; cristão/desalmado; selvagem/civilizado. Contudo, independentemente do imaginário que o sobredetermina, em todo o tempo, o indígena não escapa da dimensão política que rege a administração dos espaços pelo Estado, ao pontuar pelo Art.1º que estão “resguardados os usos, costumes e tradições indígenas, bem como as condições peculiares reconhecidas nesta Lei”.

No texto jurídico, de distintas leis e atos normativos, vislumbra-se a divisão sócio-histórica dos espaços e dos sujeitos da nação. Esta situa o indígena como um “estrangeiro” em seu próprio território.

Embora, o direito às terras que originalmente ocupa tenha sido assegurado desde 1680, através do Alvará Régio, que reconheceu os indígenas como “seus primários e naturais senhores” (CUNHA, 1992, p. 22), a legalidade jurídica não tem sido suficiente, a nosso ver, para evitar os intensos conflitos pela demarcação de seus territórios; ou mesmo a garantia efetiva da posse após a demarcação.

Desde a legislação colonial, coube aos indígenas a árdua tarefa de romper com as determinações do discurso europeu que opera na legislação brasileira sob a forma de autoria jurídica. A hegemonia etnocêntrica que se sustenta nas leis do país impõe seus modos de atuação na forma do silêncio (do) indígena.

Após um amplo debate, registrado a princípio nos Anais da Assembleia Constituinte de 1823, o texto da Constituição Federal Brasileira chega a mencionar os indígenas, tratados como “índios bravos do Brasil”, com apontamentos para a “civilização” (SOARES, 2022; CUNHA,

1986, 1992), porém o registro do indígena enquanto sujeito de direito, é posto pela primeira vez em um capítulo da Constituição Federal, vinculado ao título: “Da Ordem Social” (BRASIL, 2016, p. 133), esse texto delimita sentidos jurídicos, ao “índio” que passa a ter um “capítulo” na Carta Magna brasileira em vigor, como se lê a seguir:

Capítulo VIII  
Dos índios

Art. 231. 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.

[...]

Art. 232. Os índios, suas comunidades e suas organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo. (BRASIL, 2016, p. 133)

A Constituição Federal de 1988 é organizada por “Títulos”, num total de 9 títulos que se subdividem em capítulos. Já a Constituição de Mato Grosso (1989) tem em sua unidade 05 títulos, no último, “Do Desenvolvimento Econômico e Social”, o indígena aparece como uma seção no interior do capítulo II – Da Ação Cultural – como se lê abaixo:

Capítulo II  
Da Ação Cultural

[...]  
Seção IV  
Dos índios

Art. 261. O Estado cooperará com a União, na competência a este atribuída, na proteção dos bens dos índios, no reconhecimento de seus direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam e no respeito a sua organização social, seus usos, costumes, línguas e tradições.

[...]

Art. 262. O Estado manterá a Coordenadoria de Assuntos Indígenas com infraestrutura e técnicos próprios, com objetivo de desenvolver e implementar uma política indigenista voltada para o bem-estar das nações indígenas existentes no território estadual. (MATO GROSSO, 2016, p. 115-116).

Ressalta-se a necessidade de considerar que há um percurso que se faz na legislação brasileira acerca dos direitos e da liberdade dos indígenas. Contudo, ainda que opere pelos mecanismos jurídicos e discursivos um sentido que generaliza os indígenas, segundo Perrone-

Moisés (1992, p. 117), “havia no Brasil colonial, índios aldeados e aliados dos portugueses, e índios inimigos espalhados pelos ‘sertões’. À diferença irreduzível entre ‘índios amigos’ e ‘gentio bravo’ corresponde a um corte na legislação e política indigenistas”, de modo que, a legislação colonial, de base para as que a sucederam, instituiu políticas distintas para os indígenas do país.

Assim, pensar os sentidos que, na atualidade, sobrepõem as políticas, antes divididas, de administração dos espaços e dos sujeitos da nação, requer que se saiba que, antes mesmo da cisão que se faz entre indígenas em oposição ao não-indígena, ou ao sujeito urbano, há uma diferença política, econômica e ideológica entre “índios” e “índios”, “índios livres”, aldeados e “aliados” do Estado. Diferença que se constitui de forma determinante para a compreensão da forma-sujeito “índio” e/ou indígena que é atravessada juridicamente pelo Estado. Trata-se, nesse caso, de uma diferença que se estabelece na ordem de subjetividade do indígena em questão, sustentada na correlação sujeito e sentido, como efeito de uma determinação que se dá “com toda evidência não só a sintaxe e fatores semânticos, mas também elementos ‘individualizantes’ ligados aos mecanismos do aparelho jurídico” (HAROCHE, 1992, p. 152).

É necessário levar em consideração, como assinalado por Motta (2009, p. 67), que, “pensar o intercâmbio entre o governo e a sociedade tem a ver com direitos e deveres, já que o sujeito individualizado pelo Estado é indissociável das questões políticas e sociais”. Nesse sentido, compreende-se que a forma-sujeito, que movimenta os indígenas brasileiros na sociedade, constitui-se como produto de distintos processos de individuação pelo Estado, no curso de administração, pelos dispositivos jurídicos, dos espaços, desde os *descimentos* aos atos administrativos da *cidade*. É importante reportar, aqui, o percurso sócio histórico, que já pontuamos, nos capítulos anteriores, que atravessam a nação, os primeiros habitantes desta terra brasileira, os indígenas.

Desse modo, para a constituição das aldeias de descimentos, do final do século XVII e início do século XVIII, os indígenas “desceram” da liberdade no sertão/selva, regulados pela Carta Régia de 1647, Provisão Régia de 1656, Alvará Régio de 1680 e Carta Régia de 1701 (dentre outros), sob a orientação de que não podiam ser forçados, mas evocados em nome da salvação da alma, pela catequese e doutrinação, que resultou na anuência e, conseqüente ilusão de controle, repassada para a administração que seria gerida pelos religiosos que estavam a favor do Estado.

De acordo com Perrone-Moisés (1992, p. 119), os jesuítas passaram ao “governo espiritual” dos indígenas, garantidos principalmente pela Lei de Descimentos 1611 e Carta Régia de 1691, e ao “governo temporal”, sob a responsabilidade de um *capitão da aldeia*,

conforme Lei de Provisão 1653; legitimidade que se estendeu até a Lei instituída em 12 de setembro de 1663, que declara aos missionários apenas a administração espiritual nas aldeias.

Assim, entre o período de 1702 a 1707, segundo o autor (*idem*), foram elaborados diversos procedimentos normativos que afirmavam a negativa quanto à administração das aldeias de descimentos por parte dos indígenas, aos quais o “prêmio que se há de dar às pessoas que os descerem à sua custa será o de repartirem só com elas durante a vida”. Tem-se aí o fundamento legal das aldeias de repartição.

Os descimentos – sob efeito do “prêmio” dado aos indígenas “livres”, “donos e senhores” de tais aldeias/descidas – passaram também por um efeito de subdivisão, dando lugar às aldeias de repartição. As parcelas que correspondem à unidade dos descimentos também seguem ordenamentos jurídicos, do discurso do europeu como dominador, “superior”, que em todo caso justificam a incapacidade indígena de administrar seus espaços e configurações políticas organizacionais próprias.

A legitimidade e soberania sobre os espaços dos indígenas, conferida pelos legisladores em favor de si mesmos, parte de um imaginário europeu sobre o indígena tanto como preguiçoso quanto incapaz de ser gestor. Como assinalado por Cunha (1992), a partir de uma análise feita por José Bonifácio (1823, p. 19) *apud* Cunha (1992), da qual se lê:

Com efeito o homem no estado selvático e mormente o índio bravo do Brasil, deve ser preguiçoso; porque sendo vagabundo, na sua mão está arrancar-se sucessivamente em terrenos abundantes de caça ou pesca, ou ainda mesmo de frutos silvestres, e espontâneos; porque vivendo todo o dia exposto ao tempo não precisa de casas, e vestidos cômodos, nem dos melindres do nosso luxo; porque finalmente não tem ideia de propriedade, nem desejos de distinções e vaidades sociais, que são as molas poderosas, que põe em atividade o homem civilizado. (CUNHA, 1992, p. 148).

Após a administração dos jesuítas, do pouco que foi outorgado ao indígena como gestor do seu espaço, conta-se a figura do capitão-mor indígena, creditado por leis e decretos que vigoraram no período de 1798 a 1845. Contudo, o autogoverno indígena na administração das aldeias, foi alvo de ridicularização e inúmeras críticas, que, segundo Cunha (1992, p. 152), era vista pelos contemporâneos da época como “um simulacro de autogestão, sem qualquer poder real”.

De acordo com Perrone-Moisés (1992, p. 119), a Lei de 1755, o Diretório Pombalino de 1757 e a Lei de Direção 1759 reiteram o discurso de incapacidade, imaginário que, materializado na forma da lei, passa pelos descimentos, repartições, vilas e chegam até a cidade.

Isto toma corporeidade na textualidade jurídica de leis orgânicas, planos diretores, códigos de postura que entrecruzam os sujeitos no espaço urbano.

#### **4.2 Confresa – a normatização da cidade e dos sujeitos**

Não há espaço na cidade para o indígena e a vida urbana torna-se muito complicada.

(Koria Tapirapé)

Compreender a cidade na relação com o indígena, pelo movimento das significações discursivas, nos permite refletir sobre as diversas ordens de mecanismos de inscrição dos indígenas no plano da “civilização” ocidental. Torna-se necessário pensar o modo como línguas e aldeias indígenas se des-estruturam a partir da instauração de uma ordem urbana. Assim, somos instados a refletir não apenas sobre os processos de urbanização, mas no efeito político das cidades (com as instituições e tecnologias que lhes são constitutivas), na configuração simbólica, geográfica e social dos indígenas.

Neste capítulo, temos dedicado a atenção para compreender a cidade, na relação com os efeitos da hegemonia ocidental que se marcam em atos normativos da cidade de Confresa-MT e que produzem efeitos de sentidos no espaço simbólico da aldeia Tapi’itãwa.

Pelos movimentos, linguísticos, procuramos compreender o modo como o indígena de Tapi’itãwa é inscrito em uma memória comum da cidade, em normas de civilidade, expressas na materialidade jurídica da Lei Orgânica do Município de Confresa-MT (2008), do Código de Posturas (Lei Complementar n. 167/2020) e Plano Diretor Participativo do Município de Confresa (Lei Complementar n. 165/2020).

A cidade de Confresa-MT, localizada na região nordeste de Mato Grosso, microrregião Norte Araguaia, distante cerca de 1180 km da capital, Cuiabá. Teve sua emancipação política no ano de 1991; antes, na condição de agrovila, chamava-se Vila Tapiraguaia, posteriormente, Distrito de Confresa, e pertencia ao município de Santa Terezinha-MT.

Confresa possui uma economia pautada em atividades do campo, tanto da agricultura familiar, com mais de 6.000 famílias distribuídas em 14 Assentamentos da Reforma Agrária, quanto pela presença expressiva da lavoura de grãos, que tem estabelecido uma nova ordem social e econômica para os sujeitos do município.

Situada no entrecruzamento de uma rodovia federal (BR-158) com uma rodovia estadual (MT-430), sua localidade favorece o acesso aos municípios circunvizinhos e as transações

comerciais que tem lhe dado destaque na região como polo empresarial. Constitui-se como referência de segurança pública, educação e assistência à saúde.

Na área da saúde destaca-se a atual gestão do Consórcio Intermunicipal de Saúde Araguaia-Xingu (CISAX), por sediar o Polo Base de Saúde Indígena de Confresa, pertencente ao Distrito Sanitário Especial Indígena do Araguaia (DSEI/Araguaia), e pela oferta, através de empresas privadas, de serviços clínicos e diagnósticos em diversas áreas e níveis de complexidade da medicina.

Confresa, como polo educacional, conta com a presença do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso (Campus IFMT/Confresa), da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT – Núcleo Pedagógico de Confresa), da Diretoria Regional de Educação da Secretaria de Educação de Mato Grosso (DRE/SEDUC-MT – Polo Confresa), a recente parceria firmada entre o poder executivo e a União das Faculdades Católicas de Mato Grosso (Projeto de Lei 066/2022), bem como o número significativo de instituições privadas de ensino superior e de línguas estrangeiras.

Vejamos, as imagens, fotográficas, da espacialização da cidade de Confresa.

Figura 8 – Foto da cidade de Confresa



Fonte: Arquivo disponível em [confresa.org](http://confresa.org). Acesso em: 14 de set. de 2021.

O município abriga parte do Território Indígena Urubu Branco e conta com a singularidade de um representante indígena na Câmara Municipal de Vereadores, a saber, o segundo indígena Tapirapé a compor o legislativo municipal em Mato Grosso. O vereador de Confresa, Reginaldo Kaorewygi Tapirapé, foi eleito em 2020 para a gestão 2021/2024, porém,

outro indígena Tapirapé, Paulo Awarao'i Tapirapé, já havia sido eleito no ano de 1983, para legislar na cidade de Santa Terezinha; ocasião em que Confresa era um distrito daquele município.

Em 2010 o Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE) registrou um total de 25.124 pessoas vivendo em Confresa, com a estimativa de 32.076 para 2021. A julgar pelos últimos dados do IBGE/2010 e/ou de outras fontes que se possa ler sobre a população de Confresa, não conseguimos apontar um percentual dos indígenas que correspondem ao total de sujeitos vinculados juridicamente à cidade.

A princípio Confresa foi registrada, através da Lei Municipal n. 92/1990 como distrito rural do Municipal de Santa Terezinha, e em 20 de dezembro de 1991, através da Lei Estadual n. 5908, o distrito foi elevado à categoria de cidade (cf. [confresa.org](http://confresa.org), 2022<sup>30</sup>). Conforme os Art. 03, 04 e 05 da lei de criação do município de Confresa, foram alteradas as leis: n. 1940/1963; n. 4.177/1980, n. 5.010/1986, que estabeleciam limites, sentidos, territoriais respectivamente para o município de Luciara, Santa Terezinha e Porto Alegre do Norte.

A área desmembrada dos municípios de Luciara, Santa Terezinha e Porto Alegre do Norte (cf. MATO GROSSO, 1991) passou a determinar pelo discurso jurídico os limites físicos-geográficos da cidade de Confresa. De acordo com o Plano Diretor da cidade (2020), há um perímetro que delimita a sede urbana de Confresa, regulamentado pela Lei Complementar n. 120/2016; há um distrito, “Veranópolis”, instituído pela Lei n. 76/97 e o restante do território o documento trata como área rural<sup>31</sup>, que, segundo Art. 09, está dividida em oito unidades territoriais – *Setor Rural* – numeradas sequencialmente por algarismos romanos. (CONFRESA, 2020, p. 7-8).

A aldeia Tapi'tãwa fica localizada no “Setor Rural I”, na parte do Território Urubu Branco que pertence ao município de Confresa, conforme dados do portal eletrônico “Terras Indígenas no Brasil (2022)<sup>32</sup>, corresponde a aproximadamente 13% do TI Urubu Branco, num total de 22.448,98 ha. O restante da área do território indígena, cerca de 87%, é dividido entre os municípios de Porto Alegre do Norte e Santa Terezinha.

O território indígena é regulado pelos princípios normativos das cidades (Confresa, Porto Alegre do Norte e Santa Terezinha) e por documentos que o define como um espaço

---

<sup>30</sup> Site oficial “Governo de Confresa”. Disponível em: <https://www.confresa.org>. Acesso em: 19 out de 2022.

<sup>31</sup> Em 2010 foi definido, através do Decreto Presidencial n. 7352/2010 trata como *campo* a área definida como rural, pelo Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE).

<sup>32</sup> Portal Eletrônico Terras Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br>. Acesso em: 19 out de 2022.

indígena, demarcado, registrado e homologado pelas leis do país. Já a aldeia, em realce na nossa pesquisa, integra a divisão administrativa da cidade de Confresa, por conseguinte, sujeita-se à Lei Orgânica e objetos de leis complementares, sendo estes documentos também sobredeterminados pela Constituição Federal de 1988, a Constituição do Estado de Mato Grosso (1989) e pelo Estatuto da Cidade. Este reúne dispositivos constitucionais das Leis n. 10.257/2001, n. 6.766/1979, n. 8.245/1991 e Decreto n. 5.790/2006 (cf. BRASIL, 2008).

A título de exemplificação selecionamos alguns dispositivos jurídicos da Lei Orgânica de Confresa e, dentre os objetos de leis complementares, especificados no Capítulo II “Do Poder Legislativo”, Art. 51, tomamos também os incisos XVII “Código de Posturas” e IX “Plano Diretor de Desenvolvimento Integrado”.

De acordo com o Art. 210 da Lei Orgânica (2008):

Art. 210. O Governo Municipal manterá processo permanente de planejamento, visando promover o desenvolvimento do Município, o bem-estar da população e a melhoria da prestação dos serviços públicos municipais.

Parágrafo único – O desenvolvimento do Município terá por objetivo a realização plena de seu potencial econômico e a redução das desigualdades sociais no acesso aos bens e serviços, respeitadas as vocações, as peculiaridades e a cultura local e preservado o seu patrimônio ambiental, natural e construído. (CONFRESA, 2008, p. 54, grifo nosso).

Conforme o Art. 210 da Lei (*op. cit.*), a administração do município, sob a responsabilidade do governo municipal, deverá promover, dentre outras coisas, “o bem-estar da população” e a “melhoria da prestação dos serviços públicos” ofertados no município. Contudo, destaca-se que na referida lei inexistem menções dos indígenas Tapirapé como pertencentes ao conjunto de sujeitos que compõem a população de Confresa. Nem mesmo o parágrafo único do Art. 221, bem como os Art. 222 e 223, que tratam especificamente da “atuação do município na zona rural”, os indígenas são apontados. Vejamos:

Art. 221. [...] Parágrafo único. A atuação do Município dar-se-á, inclusive, no **meio rural**, para a fixação de contingentes populacionais, possibilitando-lhes acesso aos meios de produção e geração de renda e estabelecendo a necessária infra-estrutura destinada a viabilizar esse propósito.

Art. 222. A atuação do Município na **zona rural** terá como principais objetivos:

- I - Oferecer meios para assegurar ao **pequeno produtor e trabalhador rural**, condições de trabalho e de mercado para os produtos, a rentabilidade dos empreendimentos e a melhoria do padrão de vida da **família rural**.
- II - Garantir o escoamento da produção, sobretudo o abastecimento alimentar;
- III - Incentivar e garantir a utilização racional dos recursos naturais;

IV - O município observará ainda, o seguinte:

- a. Fiscalização dos produtos agrotóxicos;
- b. Incentivo à criação de métodos alternativos de controle de pragas e doenças da lavoura;
- c. Implantação do desenvolvimento do setor de hortifrutigranjeiros e a promoção do consumo local.

Art. 223. Como principais instrumentos para o auxílio da produção na **zona rural**, o Município utilizará a assistência técnica, a extensão rural, o armazenamento, o transporte, o associativismo e a divulgação das oportunidades de créditos e de incentivos fiscais. (CONFRESA, 2008, p. 56, grifo nosso).

O Art. 223 diz sobre os pequenos produtores rurais, artesãos, suas famílias e suas formas de associativismo, entretanto, observa-se pela materialidade da língua que não há menção às especificidades dos indígenas Tapirapé, os quais integram parte da jurisdição do município que é tratada no texto da lei como *meio* ou *zona rural*. Destaca-se que a Lei Orgânica de Confresa precede o Decreto Presidencial 7352/2010 que estabelece como campo a área apontada pela Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) como rural.

De todo modo, os textos jurídicos que são produzidos em âmbito federal, estadual e municipal tratam discursivamente o campo como rural e as aldeias, visto que são silenciadas burocraticamente no referido decreto, não são reconhecidas como pertencentes à área definida pelo IBGE como rural.

O silêncio do/sobre o indígena que se faz na textualidade da Lei Orgânica do Município, também se sucede no Código de Posturas (2020) e, apenas o Plano Diretor (2020) registra, em seu Art. 09, a referência aos indígenas Tapirapé, ao mencionar a subdivisão da “Área Rural” do município, como se lê abaixo:

Art. 09. A Área Rural – AR, para efeito de planejamento e gestão urbana fica dividida em unidades territoriais de planejamento regional, descritas no Anexo V, Mapa 05, conforme segue:

- a) SETOR RURAL I – SRU I – Abrangendo parte de Terras dos Indígenas Tapirapé. (CONFRESA, 2020, p. 8, grifo do autor).

Dos documentos que normatizam a cidade de Confresa, selecionados para a pesquisa, observamos, pelas leituras e análises, que não há registro das palavras *índio*, *aldeia*, *indígenas* e *Tapirapé*, exceto a ocorrência no artigo supracitado, do Plano Diretor.

Ainda que os termos “Indígenas Tapirapé” apareçam uma única vez, é possível considerar outra menção aos indígenas, na medida em que o Plano Diretor trata da composição

de um conselho de fiscalização e controle, o Conselho Gestor do Plano Diretor Participativo Sustentável de Confresa (COGEPLAN).

O COGEPLAN é previsto no Art. 14, do Plano Diretor, cujo Anexo XI assegura, no coletivo de “integrantes da sociedade civil organizada de Confresa”, um representante do “Setor Rural I – SRU I”. Destaca-se que há um erro de grafia que traz escrito “19) Um representante do Setor Rural II”, onde deveria dizer: “representante do Setor Rural I”. Todavia, diz-se de um sujeito que pertença à comunidade Tapirapé para integrar o referido Conselho. (CONFRESA, 2020, p. 62).

Cabe ressaltar que, até o presente momento, o Conselho COGEPLAN ainda não foi criado, embora o Anexo XI da Lei 165/2020 traga assinalada a informação de que “caberá ao Poder Executivo Municipal no prazo de 60 dias a contar da publicação desta Lei Complementar, regulamentar através de Lei Ordinária os critérios de escolha dos Conselheiros e o funcionamento do referido Conselho” (CONFRESA, 2020, p. 64).

Em relação à “redução das desigualdades sociais no acesso aos bens e serviços, respeitadas as vocações, as peculiaridades e a cultura local”, também preconizada no Art. 210 da Lei Orgânica, traçamos, pela linguagem, um diálogo com os apontamentos feitos por um pesquisador<sup>33</sup>, indígena Tapirapé, antropólogo social, que no curso de uma de suas pesquisas faz inserções sobre a relação que se estabelece entre o indígena e a cidade.

O texto do Art. 210 também dialoga com os pressupostos do Art. 212, que define dentre os princípios básicos do planejamento municipal, “V. Respeito e adequação à realidade local e regional, consonância com os planos e programas estaduais e federais existentes”. (CONFRESA, 2020, p. 54, grifo nosso). Trata-se de um documento que converge, pelo discurso, com os planos jurídicos instituídos à nação, e em vigência no poder local.

Como dito por Koria Tapirapé (2020 p. 149), “convivi na cidade, experimentando o gosto do desafio fora das famílias, tanto em relação ao conhecimento teórico do *maira*, como em relação à alimentação”. Ainda em relação à saúde, Koria (*ibidem*), e no tocante ao acesso a bens e serviços na cidade, o autor aponta que:

Algumas doenças são tratadas pelos multiprofissionais da saúde, enquanto muita gente busca o tratamento com a medicina tradicional. As pessoas que necessitam atendimento médico nos hospitais da cidade sofrem vários tipos de discriminação e violências. Se a família quer levar o pajé para tratar a parte espiritual do doente, em geral, a presença dele é barrada. E também se o parente da pessoa doente leva alguma comida típica da dieta alimentar, este

<sup>33</sup> Referimo-nos ao trabalho de mestrado de Koria Valdiane Tapirapé, **A formação do corpo e da pessoa entre o Apyãwa** – resguardos, alimentos para os espíritos e transição alimentar. UFG, 2020.

alimento é rejeitado, pois os profissionais da saúde dizem que está em desacordo com o cardápio prescrito pelo médico e que irá contribuir para a piora do doente. (KORIA, 2020, p. 149).

Percebe-se, pelo discurso, no excerto uma falha, falta em relação ao cumprimento dos preceitos jurídicos dos Art. 210 e 212 da Lei Orgânica de Confresa, no que concerne à redução das desigualdades sociais, no acesso aos bens e serviços da cidade, e no tocante ao respeito pelas vocações, as peculiaridades e a cultura dos Tapirapé, que também são munícipes de Confresa. Nota-se aí uma questão simbólica e ideológica da cidade que toca nos sentidos de alimento *versus* comida e soberania *versus* segurança alimentar<sup>34</sup> dos indígenas, contudo, não apenas isto, há implicações que marcam confrontos ideológicos, com questões científicas, religiosas e xamânicas.

Ainda em relação à Lei Orgânica de Confresa, destaca-se na Seção II do Capítulo XII, que trata “Da Política Urbana e Habitacional”, o Art. 234:

Art. 234. A política urbana, a ser formulada no âmbito do processo de planejamento municipal, terá por objetivo, o pleno desenvolvimento das fundações sociais da cidade e o bem estar dos seus habitantes, em função das necessidades do Município.

Parágrafo único. As funções sociais da cidade dependem do acesso de **todos os cidadãos** aos bens e aos serviços urbanos assegurando-lhes condições de vida e moradia compatíveis com o estágio de desenvolvimento do Município. (CONFRESA, 2008, p. 58, grifo nosso).

Ressalta-se que a política urbana prevista, no Art. 234, para “**todos os cidadãos**”, como uma responsabilidade primeira do Plano Diretor (cf. Art. 235) e, desse modo, tanto o respectivo Plano quanto a própria Lei Orgânica sobredeterminam o campo em relação ao urbano. Conforme Art. 12 (*ibidem*), “**a propriedade rural** produtiva ou não e a propriedade urbana, para cumprir efetivamente a sua função social deverão, no que se refere à sua organização territorial, atender expressamente a esta Lei e **submeter-se às suas diretrizes urbanísticas**”. (CONFRESA, 2020, p. 10, grifo nosso). De modo que, ao prever a hegemonia do Plano Diretor sobre a política urbana, aponta também para o indígena, condicionando-o às adequações ao urbano, relegado aos efeitos de um etnocentrismo cultural em relação ao não-indígena e uma subcondição de “cidadão”, que começa na esfera jurídica e discursiva nacional e ressoa nas leis e determinações do município onde vive.

---

<sup>34</sup> Sobre a distinção comida e alimento, segurança e soberania alimentar dos indígenas Tapirapé ver: “Caça e Comida (*Temiamiãra xaneremi'o*): uma etnografia dos saberes e práticas alimentares entre o povo Tapirapé na aldeia Tapi'itãwa”. (SILVA, 2019).

Ainda em relação à Lei Orgânica (2008), encontramos no Art. 253 menção à política de assistência integral à saúde da mulher em todas as fases de sua vida e de acordo com suas especificidades, o que nos possibilita ler a presença da mulher indígena no texto da lei. Também o art. 256 prevê o respeito e imparcialidade no trato e convivência de todos os cidadãos do município, bem como sanções de natureza administrativa para quem agir de modo contrário.

O discurso jurídico, no Art. 256, normatiza sentidos que nos permite ler um dizer sobre o respeito ao indígena e a garantia de sanções administrativas frente a toda e qualquer ação que prejudique o desenvolvimento de suas potencialidades, que negligencie seus direitos sociais e políticos, e/ou que viole a soberania de suas aspirações culturais, simbólicas, cosmológicas e identitárias. Entretanto, é preciso que se retome, pela linguagem, o direito institucionalizado.

É importante reiterar que, atualmente a Câmara Municipal de Vereadores de Confresa conta com a presença de um representante indígena em seu quadro de legisladores, Reginaldo Kaorewygi Tapirapé. Sendo assim, entendemos que representantes indígenas no legislativo possam reverberar a proposição e normatização de Leis Complementares que favoreçam a garantia de respeito, valorização e promoção de elementos específicos da cultura indígena, que, mediante planos e programas conduzam à melhoria e bem-estar social da população indígena do município.

Desse modo, dizer da cidade de Confresa, com seus traçados, sua geografia específica, os limites que legalmente legitimam o espaço urbano, campo e aldeia, é dizer de um espaço que se constitui pelo imaginário do urbano, o imaginário da luta pela terra na região do Araguaia e pela dimensão histórica e política da linguagem jurídica e pelo funcionamento do jurídico. Conforme Motta (2010b, p. 159) o texto jurídico “permite, pela ordem, a desestabilização de sentidos, a organização, as relações sociais, construindo pela linguagem um outro acontecimento”.

Para Motta (2009):

Na dimensão do político, o Estado particulariza, pela Constituição Estadual, determinadas posições que delimitam sentidos na geometria urbana, do que seja cidade, como a cidade deve ser tecida pela via do discurso da Lei Orgânica. Nesse âmbito, a forma de dizer do Estado sobre o social o particulariza e o inscreve na ordem do real. Isto produz, por um lado, relações de direitos e deveres, e, de outro lado, a diferença, a estranheza, na forma como o espaço se organiza pelo político e dá visibilidade à linguagem que o constitui enquanto espaço cidadão. (MOTTA, 2009, p. 84).

A partir de Motta (*op. cit.*), pensamos sobre as determinações do jurídico e do político na relação com a cidade. Para Orlandi (2004), é pela materialidade específica da língua que a lei, enquanto texto jurídico, legitima discursivamente o espaço da cidade. Sendo assim, as leis que definem “Distrito Confresa, do município de Santa Terezinha-MT” (Lei 92/1990), ou cidade de “Confresa”, (Lei 5908/1991), ou ainda “Distrito de Veranópolis, do município de Confresa” (Lei 76/1997), estabelecem uma determinação sobre os sujeitos desses espaços, de modo que, no curso da lei também se movimentam entre ser sujeito de um distrito (camponês) ou ser sujeito da cidade (urbanizado, cidadão).

A mudança dos espaços que dão, pelo jurídico, a forma da cidade de Confresa, nos remete ao que Motta (2010b, p. 158) aponta sobre a mudança que a lei promove entre *freguesia* e *vila*. A autora (*ibidem*) afirma que a determinação jurídica que eleva a freguesia à vila produz uma delimitação que não se dá pelo espaço físico, mas por “uma divisão de sentidos que passa pela mudança correlativa dos moradores com o jurídico”.

Significa dizer que o jurídico que movimenta os espaços de Confresa tributando-lhes a forma *distrito* ou *cidade* não provoca mudanças no espaço físico, trata-se de uma delimitação, sentidos, que se dá pelo discurso jurídico, e que sobredetermina os sujeitos, ora como moradores do distrito, ora como sujeitos da cidade.

De modo que a lei (cf. ORLANDI, 2004) que legitima os espaços, legitima também os sujeitos, enquanto aldeados, camponeses (habitantes de um distrito) ou cidadãos. Portanto, ser um indígena Tapirapé, da aldeia Tapi’itãwa, significa também, na forma da lei, ser um cidadão confresense, ao qual se impõe a sujeição ao jugo jurídico que administra a cidade.

Na medida em que a cidade encontra meios de se fazer penetrar nas estruturas políticas e ideológicas dos indígenas brasileiros, especialmente pela ordem de funcionamento do jurídico, cabe ressaltar, aqui, que, conforme Borges (2013, p. 251), “diversas expressões do âmbito legal constituem estereótipos normativos, [...] produzem ‘efeitos de verdade’, cujo poder argumentativo reside no fato de já estarem cultural e ideologicamente cristalizadas como valores universalmente aceitos”.

Para Rodríguez-Alcalá (2014), nas sociedades capitalistas contemporâneas, como efeito da tradição ocidental, a organização interna da cidade está fundada na distinção público/privado, definidos como lugares de fixação, de morar, de habitar (privado) e os outros espaços como ambientes de circulação, encontros dos sujeitos (público). (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2014).

Ressalta-se que os lugares públicos da cidade, não se restringem a espaços específicos que atuam como repartições governamentais e administrativas do Estado. O *público* da cidade,

conforme Rodríguez-Alcalá (*ibidem*), compreende as ruas, calçadas, praças e se constitui em oposição aos lugares *privados* (moradias, prédios, casas, edifícios).

Ainda em relação ao movimento dos sujeitos, no espaço da cidade, temos dito sobre os efeitos do *imaginário urbano*, contudo, cabe mencionar aqui o que se compreende por *imaginário da cidade*. Para Orlandi (2012a, p. 226), há duas formas ideológicas que definem o imaginário de cidade: a ilusão de completude, que institui o todo, organizado e coeso, e aquilo que se encontra fora da cidade, a rivalidade, competição e marginalidade. Segundo a autora (*idem*), no batimento dessas duas formas ideológicas de conceber a cidade funciona a *tópica cívica*, “é o lugar em que se cruzam as determinações históricas, sociais e políticas que constituem o sujeito nos sentidos que lhe são atribuídos pelo sistema capitalista no que se chama ‘cidadania’”.

A partir da noção de *tópica cívica*, desenvolvida por Orlandi (*op. cit.*) os sujeitos se deslocam ou resistem. Sendo assim, convém questionar: como se dá a organização interna dos sujeitos indígenas no espaço da aldeia? Como se movem nos lugares públicos da cidade? O *imaginário da cidade*, que diz dos lugares discursivos e lugares de sentido, inscreve ideologicamente os indígenas de Tapi’itãwa na condição de cidadãos? Significados pela *tópica cívica*, os Apyãwa se deslocam ou resistem frente aos pressupostos do imaginário da cidade?

É pelo funcionamento do discurso que os imaginários se tocam, se cruzam, se repelem, de modo que, o urbano, o social, a cidade e indianidade assumem diferentes sentidos. Assim, na relação dos indígenas com a cidade, a política dos espaços, a política de produção dos espaços e as implicações de uma sociedade capitalista podem ser lidas no movimento dos sujeitos pela língua que se utiliza na cidade, das relações de comercialização e consumo, tanto quanto pela realização e acesso a serviços prestados na cidade.

Conforme Koria Tapirapé (2020, p. 25), “não é fácil viver numa sociedade que é completamente diferente da sua, é uma sociedade que não funciona a vida sem *ywyrape* (dinheiro)”. Por outro lado, o acesso ao sistema de mercado que se movimenta pelas relações de valor, significadas no dinheiro e mensuradas pelo crivo de “quem tem” / “quem não tem”, e de “quem tem” / “quem tem mais”, produz implicações que vão desde uma ordem social e econômica a efeitos na comunidade indígena como um todo.

De acordo com Paula (2014):

A entrada de salários e benefícios governamentais facilita a compra de alimentos da cidade, o que tem gerado enorme dependência dos produtos adquiridos por meio de dinheiro e novos problemas de saúde, como diabetes, hipertensão, taxas elevadas de colesterol, doenças claramente ligadas à

mudança da dieta alimentar. Isto significa que a mudança da base econômica da sociedade tem provocado mudanças de toda ordem. (PAULA, 2014, p. 93)

Percebe-se, com base sobre o que formula Paula (*ibidem*), de que as determinações da cidade, que incidem no movimento dos sujeitos indígenas, produzem transformações que alteram também a estrutura organizacional e social no espaço a aldeia, tanto pelas relações de consumo, quanto pelas questões de saúde, segurança etc.

Como se lê, no discurso de Iranildo Tapirapé (2020):

Atualmente, já existem muitas casas Apyãwa construídas com o formato e com os materiais oriundos da cidade, suscitando preocupação em muitas pessoas que ainda valorizam muito os materiais usados para construção das casas tradicionais, pois essas pessoas sabem que a casa e os materiais usados para a construção tradicional carregam consigo inúmeros conhecimentos, mas que, com essas atitudes alimentadas negativamente por alguns Apyãwa, estão deixando esses conhecimentos em risco de ser extintos. (TAPIRAPÉ, I., p. 89).

Conforme Paula (*op. cit.*) e Tapirapé, I. (*op. cit.*), a relação de contato dos indígenas com a cidade produziu alterações políticas e sociais no espaço simbólico da aldeia. Porém, o desafio de se fixar e circular na cidade, sem ser da cidade, encontra na e pela língua um dos maiores lugares de confronto.

Segundo Rodriguez-Alcalá (2001) na maioria das vezes as línguas indígenas na relação com cidades latino-americanas “se limitam às áreas rurais, ou aos grupos de índios que sobrevivem”, de modo que, se configuram como língua de “índio” e do campo. (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2001, p. 123).

Em Confresa, apesar de ser composta por um grupo de falantes bilíngues (tapirapé/português), nas práticas linguísticas no espaço urbano da cidade a língua dominante é o português. Nesse sentido, Confresa se assemelha a outras cidades latino-americanas onde ainda se tem a presença de uma ou mais línguas indígenas, visto que o tapirapé também ocupa um lugar subalterno em relação à língua portuguesa, sendo ambas línguas dos cidadãos daquele lugar.

De acordo com Gilson Tapirapé (2018, p. 495) “a língua Apyãwa é soberana em todos os domínios sociais do cotidiano e nos espaços especializados no interior do território Apyãwa”, mas o mesmo não acontece quando se trata de práticas linguísticas no âmbito da cidade. É possível atestar a existência da língua tapirapé na parte interna da cidade, porém, em práticas discursivas apenas entre os próprios Tapirapé. Entretanto, a hegemonia da língua portuguesa não se faz apenas por uma questão de falta de conhecimento da língua indígena, por parte dos

outros habitantes da cidade, trata-se de uma relação que toca nas condições de produção social, que tem na língua sua maior fonte de poder.

Para Rama (2015, p. 56), na cidade modernizada, letrada, “a letra apareceu como a alavanca de ascensão social, da respeitabilidade pública e da incorporação aos centros do poder”. Desse modo, tem-se a língua como *lócus* de poder, e a explicação das razões pelas quais as línguas indígenas no Brasil constituem-se como língua minoritária em relação a hegemonia do português, o que, segundo Rodríguez-Alcalá (Alcalá, 2001, p. 124), é “uma constante desde os tempos da colonização”.

Segundo Gilson Tapirapé (2018),

Quando houve o contato com a sociedade *maira*, o nosso povo começou a utilizar ou emprestar as coisas deles. Começou emprestar as coisas básicas, o que eles também forneciam para nossos antigos como facão, machado, foice, café, açúcar etc. Com isso entraram os nomes e outras palavras relacionadas a eles. E assim iniciou-se a entrada do português na nossa cultura. Desde então começou o conflito entre a nossa língua e a língua portuguesa. (TAPIRAPÉ, G., 2018, p. 499).

O conflito que se estabelece(u) entre a língua portuguesa e a língua apyãwa, como afirma o autor (*idem*), tem a ver com a forma do discurso ocidental que atravessa o imaginário urbano, na distinção “língua de índio” e “língua de branco”. Desse modo, as relações de contato dos indígenas com os europeus que chegaram a seus espaços representaram alterações de toda ordem nas culturas locais, especialmente na questão de permanência da língua. Conforme assinala Gilson Tapirapé (2018):

O que me deixa bastante preocupado é que a língua portuguesa está cada vez mais presente nas aldeias, pois tudo que chega à aldeia é escrito em português. Por exemplo, alimentação, objetos e instrumentos, transportes, roupas, meio de comunicação etc. E, evidente, que com eles entraram outras palavras que estão relacionadas às suas utilizações. Estas entram causando impacto muito grande na estrutura das falas, porque ocupam lugares das palavras da língua Apyãwa. (TAPIRAPÉ, G., 2018, p. 496).

Gilson Tapirapé (*op. cit.*) nos dá a ler a língua como lugar de confrontos, pois, a “língua portuguesa está cada vez mais presente nas aldeias, pois tudo que chega à aldeia é escrito em português”. Depreende-se, assim, portanto, um modo de funcionamento ideológico, que, no batimento com o político instaura disputa de lugares. Contudo, essas disputas se dão em um terreno desleal, se considerarmos as condições de produção da língua portuguesa na nação brasileira, desde a chegada, às condições de permanência.

Ainda segundo o autor (*idem*), o contato cada vez mais frequente com a cidade de Confresa, as implicações do acesso às novas tecnologias, têm feito com que as crianças, que deveriam ser monolíngues até por volta dos 10 a 11 anos, aprendam o português cada vez mais cedo, e não apenas isto, há efeitos significativos nas práticas linguísticas da comunidade como um todo. Ao que ele exemplifica com situações de uso da língua apyãwa, atravessadas pela inserção da língua portuguesa na fala de jovens e crianças, tanto quanto de lideranças, professores etc.:

Em vez de: *pexe xikaro* ‘vamos almoçar’, os mais jovens falam “*pexe xi-almoçar*”, trocando *karo* por ‘almoçar’; no lugar de *pexe xixemaryj’yg* ‘vamos brincar’, “*pexe xi-brincar*”, substituindo *xemaryj’yg* por ‘brincar’; em vez de *pemoagato* ‘organizam’, “*pe-organizar*” *moagato*, perdendo espaço para ‘organizar’. E assim sucessivamente (TAPIRAPÉ, G., 2018, p. 498)

Nota-se, com base no autor (*idem*), a interferência da língua portuguesa e o conseqüente enfraquecimento da língua apyãwa e de elementos culturais dos indígenas. Entretanto, o enfraquecimento de uma língua indígena é uma questão delicada, que toca nos modos de organização, social e linguística, mas que, de todo modo, reascende outra questão histórica fundante das relações de confrontos e disputas sociais entre indígenas e não indígenas, a luta pelo território. Para Pizumëkwa P. Xerente (2019) *apud* (BORGES *et. al.*, 2020): “deixar de falar a língua é um problema de território também. Daqui a pouco vão dizer que não somos mais índios e tomar nossas terras”.

De acordo com Borges *et. al.* (2020): “Srêpawê Xerente levanta a complexa questão da desindianização do índio em razão da língua, isto é, estereotipar, estigmatizar, inferiorizar indígenas que não falam suas línguas originárias, colocando em xeque os direitos garantidos, inclusive, pela Constituição”. (BORGES *et. al.*, 2020, p. 8).

A “desindianização” em razão da língua, como aponta o indígena Xerente, sustenta-se em sentidos da civilização ocidental, cristã e letrada, que marcam os indígenas brasileiros; a começar pela gramatização das línguas no Brasil. De acordo com Di Renzo (2010, p. 107), a gramatização constituiu-se como um processo “que transformou as formas de comunicação entre homens e possibilitou ao ocidente sobrepor-se às demais culturas”.

Ainda segundo a autora (*idem*), a instrumentação linguística marca, em sítios de significação, um “espaço simbólico de sentidos que fundam modos de subjetivação, processos de identificação marcados por saberes político-discursivos, que determinam tanto os processos de assujeitamento, quanto de resistência nas formas de dizer” (DI RENZO, 2010, p. 107).

Como aponta Fragoso (2019, p. 135), “a subjetividade do sujeito, em análise de discurso, está ligada aos processos de interpelação, que é ideológica. Só se é sujeito por e pela ideologia. É dessa forma que entendemos que o sujeito se subjetiva. A subjetividade em análise de discurso é sempre ideológica”.

Desse modo, ao pensar na relação do sujeito indígena com a língua, destaca-se que, o português enquanto língua nacional, alcançou independência política e linguística em relação à língua oficial do colonizar, i. e., o português de Portugal, entretanto, essa conquista não se aplica à maioria das línguas indígenas que são faladas no país, ao longo dos mais de cinco séculos de contato com os não-indígenas. Entretanto, os Apyãwa, mesmo atravessados por uma memória do urbano (ORLANDI, 2012a), interpelados pela hegemonia do pensamento europeu, que Clastres ([1978] 2014) trata como heliocentrismo ocidental, empreendem uma luta contundente, ideológica, em defesa também de sua língua. É nela e por ela que eles resistem, avançam em espaços da sociedade letrada, transpõem os sentidos do “índio imaginário” (SOUZA e ARAÚJO, 2010), assumem uma forma-sujeito **indígena** e promovem a reafirmação de sua “identidade etno-social” (SOUZA, 1994, p. 24).

Para Souza e Araújo (2010, p. 1), o “índio imaginário é, assim, um ser de ficção ao qual se junta um sem número de valores ideológicos de todo gênero: o primitivo, o herói idealizado, o exótico, o ser ecológico, o político, e que, ao mesmo tempo, exclui o índio (do) urbano”. Conforme os autores (*ibidem*), o imaginário que institui a vida na aldeia como um pressuposto de “indianidade” se constitui na força de um conflito entre identidade e alteridade.

No próximo capítulo observaremos o modo de organização do sujeito indígena no espaço de constituição de sua cultura, o seu modo de se significar e de resistir na/pela casa cerimonial dos Tapirapé, denominada *Takãra*.

## 5 MAE' KWAAPÁWA<sup>35</sup>: A CONSTITUIÇÃO E A VOZ DA TAKĀRA

Na vida real nós vemos que a *Takāra* é uma casa enorme, mas, espiritualmente é muito mais enorme do que conhecemos, pois não é de uma gente só. Ali vivem diversos espíritos. E quando realizamos nossos rituais todos eles se juntam a nós, pois eles também participam de rituais.

(Inamore Tapirapé)

Neste capítulo tomamos a *Takāra*, casa cerimonial dos indígenas Tapirapé, enquanto materialidade significativa no espaço simbólico da aldeia Tapi'itāwa, para tecer uma abordagem discursiva acerca da aldeia e dos sujeitos que a ela se atam, pela linguagem e pelos sentidos que produzem mutuamente.

Dedicamos-nos a compreender a aldeia enquanto forma histórica específica do espaço, bem como produzir uma leitura discursiva das formas de vida dos Apyāwa. Partimos de reflexões que temos produzido, desde os capítulos anteriores, sobre o urbano, o jurídico e o político enquanto elementos determinantes na consolidação de uma forma histórica, dominante, do espaço – a cidade –, sobre a construção de mecanismos de administração desse espaço, dos sujeitos que nele habitam e/ou que por ele circulam, e o modo como incidem sobre outras formas do espaço e outros sujeitos.

A *Takāra* é pensada, discursivamente, neste trabalho, com vista à sua constituição, o espaço/significação, como lugar de memória, de voz e de resistência da comunidade indígena Tapirapé. Isto significa dizer que no percurso de leitura e interpretação da casa, as contradições próprias de sua dimensão histórica e política constituem a abordagem central deste capítulo: uma leitura da relação sentidos, sujeitos e as formas históricas do espaço (cidade e aldeia), significados na arquitetura e na discursivização da *Takāra*.

No primeiro momento voltamos para a *Takāra* enquanto memória/monumento, i. e., enquanto lugar possível para a articulação de sua forma material e simbólica. Na sequência tecemos uma reflexão sobre o funcionamento jurídico dessa casa como um espaço de regularidades que se significam discursivamente em um conjunto de regras, princípios e valores, o *Xekakopāwa* e *Xetanogāwa* (TAPIRAPÉ, N., 2017), que regem e determinam a conduta de um Apyāwa.

---

<sup>35</sup> Palavra da língua Apyāwa que significa, dentre outras coisas, lugar de conhecimento, de aprendizagem, de ciência.

### 5.1 Redes de Memória na Tessitura da *Takãra*

É necessário considerar que, pelos discursos, tem-se modos distintos de dizer sobre a casa cerimonial dos Apyãwa. Segundo Koriá Tapirapé (2020, p. 32), a *Takãra* se apresenta, na formação da sociedade apyãwa, como “o ponto mais básico referente aos conhecimentos tradicionais”. Assim como a língua é determinante na constituição dos sujeitos, visto que é a língua que inscreve o sujeito na vida social, o processo de formação dos Apyãwa constitui-se também na relação língua e *Takãra*, mediado pelos conhecimentos tradicionais da etnia e os novos saberes produzidos nas relações com o urbano.

Estudiosos definem a *Takãra* como: “grande casa de dança”. (BALDUS. 1937. p, 93); “a grande casa-dos-homens” (*idem*, 1970, p. 141); como um plano arquitetônico: “é elíptica e com cobertura também em abóboda de berço. A construção é feita em agosto. Um grupo de homens seleciona e colhe todo o material, desde a madeira para os esteios, vigas e caibros, às folhas de cobertura e fechamentos” (ALHO, 1985, p. 45). A “casa cerimonial”, segundo Silva (2019, p. 43), “desde a estrutura, organização e simbologia, possui uma relação direta com a ordem social e cultural do povo Apyãwa”.

Já os indígenas a define como “espaço da sapiência Apyãwa” (TAPIRAPE, N. e SILVA, 2021, p. 24); a “*Wyrã retyma* (casa dos *Wyrã* “homens dos grupos *Araxã* e *Wyraxiga*”) e *Axyga retyma* (casa dos espíritos)” (TAPIRAPÉ, I., 2020, p. 76); ou ainda, como um “centro epistemológico e sistema de comunicação cósmica para a vitalidade cultural do mundo Apyãwa” (TAPIRAPÉ, G., 2020).

Conforme, Gilson Tapirapé (*op. cit.*), a *Takãra* é:

uma casa muito grande, fisicamente, ainda é considerada um espaço muito pequeno, já que, em outras dimensões da vida, o mundo no seu interior é muito, muito maior, por ser um espaço que sustenta as numerosas moradas dos Axyga, aonde todas as sociedades sobrenaturais, segundo o Inamore, vivem em coletividades, sem necessidade de limitações de espaço. (TAPIRAPÉ, G., 2020, p. 79)

A *Takãra*, em distintos dizeres, tem a sua significação. Desse modo, irrompem sobre a casa muitas possibilidades de leitura, de modo que, compreendê-la significa depreender que a sua significação, constitui não apenas planos e traçados, mas um espaço de aprendizado e compreensão de saberes, um lugar em que os sujeitos se inscrevem e produzem sentidos na relação com a cultura e a tradição apyãwa, assim como, outras culturas e tradições, inclusive da sociedade ocidental.

Do ponto de vista discursivo, é necessário considerar a *Takãra* como um elemento que evoca leitura ao se destacar, suntuosamente, como um “monumento”, lugar de memória, conforme Venturini, (2018), constituído de sentidos e historicidade que se dão a ler, tanto pela grandeza que se inscreve na dimensão e arquitetura, distintas das demais edificações existentes na aldeia quanto pela aparente familiaridade que essa casa representa para o indígena Apyãwa. Conforme Orlandi (2007), a evidência é carregada de sentidos bem menos transparentes e mais indiretos.

A *Takãra*, enquanto espaço simbólico, constitui-se como um lugar de memória. Segundo Nora (1993, p. 9), trata-se de um lugar em que “a memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto”. É, pois, como *lugar de memória* (NORA, *op. cit.*), que a *Takãra* produz sentidos que se dão a ler pelo histórico, político e simbólico que ela movimenta.

A dimensão histórica que constitui os sentidos da *Takãra* tem a ver com o funcionamento da memória discursiva e remete à sua historicidade como espaço de significação e de interpretação das relações que a casa estabelece com o Apyãwa.

Por sua dimensão política, a *Takãra* movimenta sentidos de geração em geração. Sentidos que a constitui como elemento central dos Tapirapé na construção de uma antropologia política específica. De acordo com Lima e Goldman (2014, p. 12) uma antropologia política específica tem a ver com uma “política, ou o poder, como um aspecto ou dimensão de qualquer relação social”, ainda segundo os autores, constitui-se em um “descentramento, portanto (do poder em relação ao Estado), e mais um recentramento também (nos indivíduos e suas interações e transações)”.

Conforme Clastres (2014, p. 31), nenhuma sociedade escapa das implicações políticas, “tudo cai, desde então, no campo do político, todos os subgrupos e unidades (grupos de parentesco, classes de idade, unidades de produção etc.) que constituem uma sociedade são investidos, com ou sem motivo, de uma significação política”.

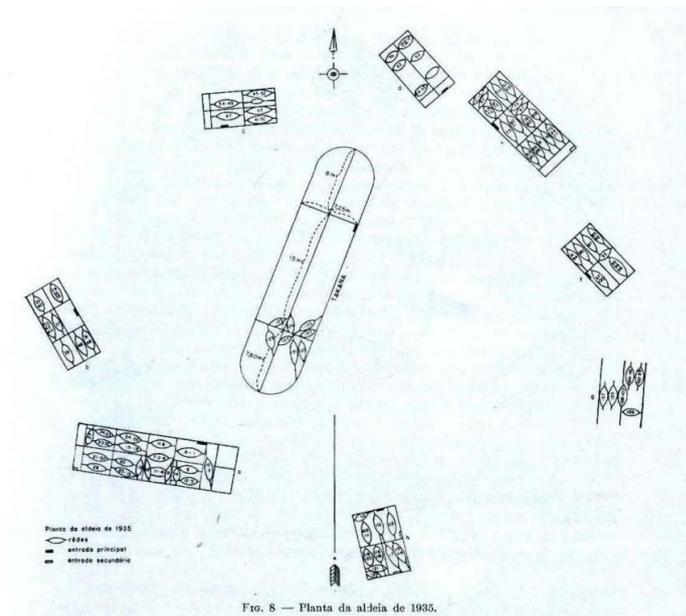
Ainda segundo o autor (*idem*), é necessário questionar quais são as condições em que o poder político se realiza, por exemplo, nas sociedades indígenas, visto que, “o poder político é *universal*, imanente ao social (quer o social seja determinado pelos ‘laços de sangue’ ou pelas classes sociais”. (CLASTRES, 2014, p. 34).

Para compreender o que é a *Takãra*, pelo seu efeito político, e qual é o papel que ela desenvolve na vida dos Apyãwa, tomamos o político, conforme Orlandi (2013a, p. 17), “como lugar de disputa dos princípios que regem a vida social em suas diferenças, sendo ele próprio a prática dessas diferenças”.

É importante dizer que, diversos estudiosos, antropólogos, linguistas, ambientalistas, biólogos etc., como veremos a seguir, apontaram a relação dos indígenas Tapirapé com a *Takãra*, e o modo da organização social destes com a localização, arquitetura e funcionamento político-administrativo no interior e a partir da casa.

De acordo com Baldus (1937), ainda em 1935, ocasião de sua primeira visita aos Tapirapé, já constava a presença da *Takãra*, como se vê na imagem abaixo:

Figura 9 – *Takãra* em 1935.



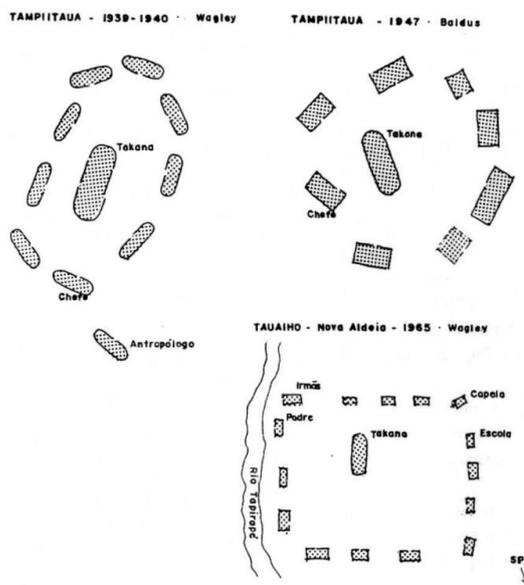
Fonte: Baldus (1970, p. 141).

Segundo o autor, em 15 de julho, “já antes de nascer o sol começou o banquete. Na takána, na grande casa de dança, que é propriamente a casa cerimonial e, por isso, em geral, não frequentada pelas mulheres”. (BALDUS. 1937. p, 93). A figura apresentada por Baldus em 1970 (fig. 8), constitui-se como um croqui da aldeia Tapi’itãwa, na ocasião da primeira visita do antropólogo junto aos indígenas. Contudo, de um ponto de vista discursivo há sentidos, significações sócio históricas que atravessam a imagem. Nessa direção, o autor (*idem*) apresenta um desenho da *Takãra* na aldeia *Tawiáho*, onde os Tapirapé se restabeleceram após o último ataque dos Kayapo. Devemos ressaltar que o desenho, descrito por Baldus (1937), tem uma espessura semântica, que se abre a gestos de leitura e interpretação.

É importante dizer, também que, em diversos registros acerca dos Apyãwa tem-se a presença marcante da *Takãra*. Sua arquitetura e o fato de estar localizada no centro da aldeia, como se vê nas imagens abaixo (fig. 10 e 11) impõe um movimento de leitura que não escapa

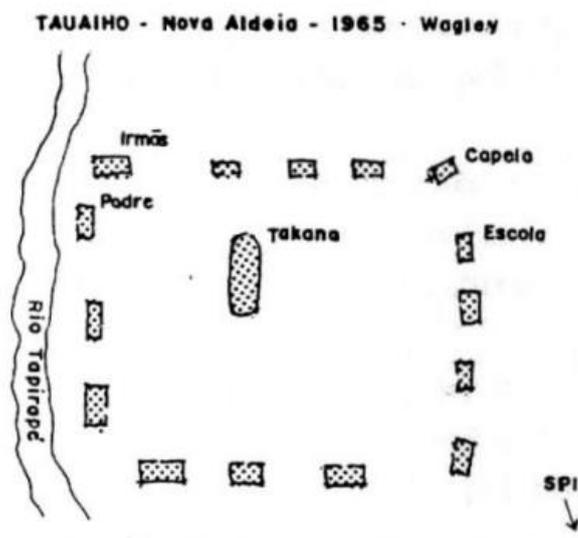
à linguagem que a constitui e que acessa, pela memória histórica, os sentidos de autoridade, grandeza, de diferente etc.

Figura 10 – *Takāra* no centro da aldeia em 1939-1940.



Fonte: Alho (1985, p. 49).

Figura 11 – *Takāra* no centro da aldeia em 1965.



Fonte: Alho (1985, p. 49). Wagley

Com base na imagem (fig. 11), é possível depreender que a posição geográfica da *Takãra* reverbera um movimento de leitura da *Takãra* e do funcionamento de limites que marcam desde o lugar que a casa ocupa aos lugares dos sujeitos indígenas, à organização política destes. Ressalta-se que, a *Takãra*, enquanto elemento discursivo, é constituída na relação com o espaço simbólico da aldeia e é igualmente constitutiva da linguagem. Falamos do funcionamento do simbólico e do político investido constituição da *Takãra*, pelo modo como marca uma divisão entre o que, à vista, lhe constitui como uma “casa cerimonial”, ou seja, diferente das demais edificações da aldeia, as casas de habitação.

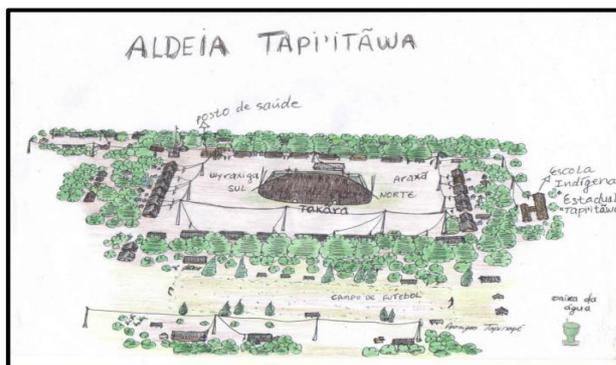
Segundo Orlandi (2015, p. 189), “há simbolização das relações de poder, que administram a sociedade, e desse modo investe-se na atribuição de valores às diferenças”. Também em ilustrações mais recentes como nas imagens (fig. 12 e 13) é possível perceber um jogo de linguagens que se estabelece, pela presença da *Takãra* no centro da aldeia. Trata-se de relações de força e de sentidos que marcam a distinção da casa cerimonial, a *Takãra*, pela questão do tamanho, do formato, do lugar em que está situada, dentre outros.

Figura 12 – Foto da *Takãra* no centro da aldeia em 2017.



Fonte: Waraxowoo'i Maurício Tapirapé. In.: Tapirapé, G. (2020, p. 76)

Figura 13 – *Takãra* no centro da aldeia em 2019.



Fonte: Apaxigoo Tapirapé. In.: Silva (2019, p. 25).

Compreende-se, a partir das imagens (fig. 8 a 13), que o fato da *Takãra* se situar no centro da aldeia, construída, conforme imagens, em uma estrutura relativamente oval estabelece um jogo com o sentido de grandeza, que se mantém no curso dos anos e no percurso de transformação sócio-espacial da(s) aldeia(s) e dos sujeitos apyãwa. Nota-se um fato singular na organização da aldeia, ora em uma relação de círculo (fig. 8-9), ora em quadrado (fig. 12-13). De acordo com Kamajrao Tapirapé (2018) *apud* Silva (2019, p. 46):

O formato oval da *Takãra* representa o desenho da aldeia do povo Apyãwa. Hoje a aldeia possui um novo formato, sendo quadrado que não é o desenho dos nossos antepassados. As casas também não possuem o formato desenhado, que era arredondado e coberto com folha do *paja*, que quer dizer piassava. Hoje tem muitas casas cobertas com telhas, cercada com tijolo, aí dificulta muito a manter esse desenho da aldeia. Um fato que contribui para essa modificação das estruturas das casas foi devido à distância de *paja*, pois antes encontrava próximo da aldeia, hoje só encontra aproximadamente a 80km. O fogo e as pastagens também fizeram com que a *paja* diminuísse. (TAPIRAPÉ, Kamajrao, 2018).

Conforme o autor (*idem*), há uma relação intrínseca entre aldeia e casa, de modo que, a dimensão material e simbólica de ambas se articulam e dialogam entre si. Entretanto, as alterações no espaço simbólico de uma incidem sobre a outra. Percebe-se pelo dizer do autor (*ibidem*) as determinações de natureza geográfica e sociocultural que produzem efeito de sentidos no modo de organização do espaço simbólico da aldeia. Efeitos que se dão atravessados por um imaginário – “desenho” – que estabelece uma ligação tanto pelo *formato oval da Takãra* quanto pelo formato das casas de moradia dos Apyãwa, ou seja, *as casas também possuem o formato desenhado*. Vejamos o recorte: “O formato oval da *Takãra* representa o desenho da aldeia do povo Apyãwa. Hoje a aldeia possui um novo formato, sendo quadrado que não é o desenho dos nossos antepassados”

Com base em Orlandi (1999), podemos dizer que, assim como o urbano “permite uma unidade imaginária que, por sua vez, desencadeia a possibilidade do sujeito identificar-se urbanamente”, o modo de organização da aldeia, dos sentidos e dos sujeitos também se constitui como efeito ideológico de um imaginário – *o desenho dos nossos antepassados* – que instaura uma “ordem” do discurso Apyãwa, assim como o espaço simbólico da cidade se significa a partir de uma “ordem do discurso urbano” (ORLANDI, 1999, p. 8)

Podemos dizer que a “casa grande” não é apenas o lugar onde se define o que é e o que não é “casa”, quem pode e quem não pode, o que pode e o que não pode ser feito. Sendo assim,

não se trata apenas de um monumento que se destaca pela relação de superioridade e centralidade que textualiza no espaço simbólico da aldeia.

Figura 14 – Foto “desenho dos antepassados”: Aldeia, *Takãra* e os sujeitos Apyãwa.



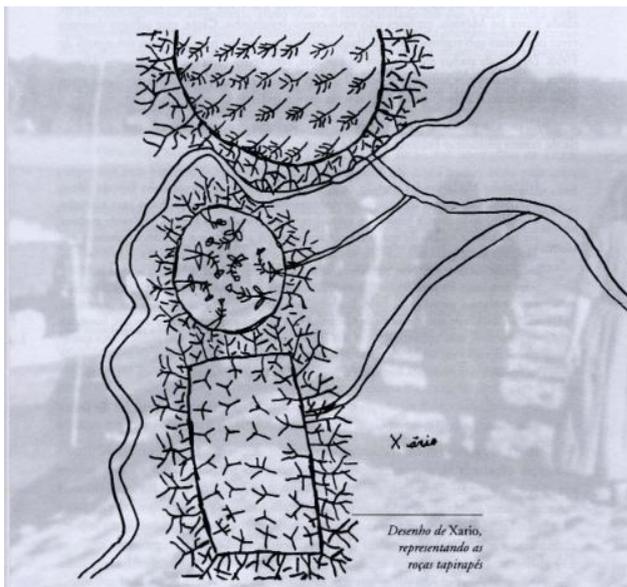
Fonte: Waraxowoo'i M. Tapirapé (2018). In: TAPIRAPÉ, G. (2020, p. 127).

Compreende-se que a *Takãra* significa, para além de um elemento que entretetece a diferença, no tecido de memórias que a constitui, consiste no espaço onde a diferença passa a ser institucionalizada, isto é, mais do que marcar visivelmente o que é e o que não é, produz discursivamente o traçado que determina todo e qualquer limite que se apresentar ao sujeito *apyãwa*.

De todo modo, ainda que a posição, a arquitetura e o tamanho da *Takãra* movimentem imaginários e sentidos que se organizam como efeito de uma memória discursiva, ou seja, a arquitetura desenhada pelos seus antepassados continua funcionando como um discurso documental, uma memória institucionalizada, ou seja, “a memória que não esquece; memória que as instituições sociais mantêm, alimentam e disponibilizam num processo de institucionalização, cristalização de sentidos”. (ORLANDI, 2017, p. 78).

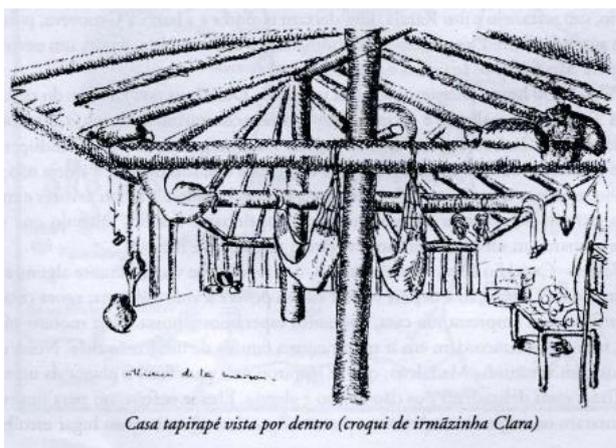
Nota-se que, pelo funcionamento da memória discursiva, a arquitetura oval da *Takãra*, estabelece uma regularidade que se significa no espaço simbólico tanto da casa quanto da aldeia, e que se dá a ler ao visitante, aquele que chega à aldeia. Vejamos as imagens (fig. 15, 16 e 17):

Figura 15 – “Desenho”: as roças dos Apyãwa.



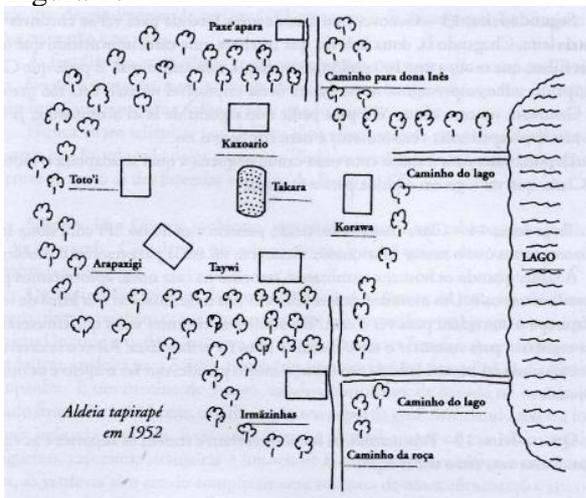
Fonte: Irmãzinhas, 2002, p. 24

Figura 16 – “Desenho”: a casa



Fonte: Irmãzinhas, 2002, p. 52

Figura 17 – “Desenho”: a aldeia



Fonte: Irmãzinhas, 2002, p. 52

O desenho tem uma marca distintiva, material, simbólica atravessada pela memória discursiva da etnia. Assim, no/pelo desenho tem-se a projeção imaginária que sobredetermina a aldeia, *Takāra*, sujeitos e sentidos que, constituem, simultaneamente, o espaço de vida dos Apyāwa. Destaca-se a localização da casa onde ficou hospedado o antropólogo Wagley, entre os anos de 1939 e 1940, (fig. 10), bem como a casa das Irmãzinhas de Jesus, no ano de 1952, (conforme a figura 17), fora dos limites simbólicos das outras casas de moradia do Apyāwa. Já em 1965, mais de uma década de convivência da fraternidade católica com os Apyāwa (cf. fig. 10 e 11), a casa das Irmãzinhas aparece misturada às casas dos Apyāwa. Nos anos 2017 e 2019 (cf. fig. 12 e 13) a escola e o Posto de Saúde aparecem separados das demais edificações da aldeia.

A *Takāra*, enquanto memória institucional, é tomada, discursivamente, por relações que incidem sobre o local, contudo, reguladas por um funcionamento jurídico: são as convenções normativas da casa que irão definir, pelos saberes tradicionais, os espaços de decisão entre os sujeitos em relação ao que pode e o que não pode; impõe limites simbólicos entre o homem e a mulher; o que tem voz e o que não tem, o proibido e o permitido, o sagrado e o profano etc.

A memória, de acordo com Orlandi (2012a, p. 171), “refere ao saber discursivo, ao fato de que todo dizer se produz sobre um já-dito. Todo dizer é assim, já um gesto de interpretação, uma posição, entre outras, em relação a uma memória”. Assim, compreendemos que a noção de centralidade que a *Takāra* produz na relação com os sujeitos *Apyāwa*, com o espaço da aldeia e com a política sócio histórica e ideológica dos indígenas, constitui-se como uma memória que, discursivamente, a significa como centro pelo que é, pelo que produz e pelo modo, inclusive, da sua localização.

## **5.2 O Jurídico na *Takāra*: a voz indígena na interface com o urbano**

Assim como o discurso urbano tece um imaginário da cidade (ORLANDI, 1999), a *Takāra* também produz uma memória que institucionaliza sentidos para o apyāwa e o organiza no espaço da aldeia. Trata-se de um imaginário que traça sentidos determinantes para o “desenho” das casas, da aldeia e seus respectivos sujeitos. Contudo, tomar a *Takāra* como material significante constitui-se como uma proposta de leitura que só nos arriscamos a “cavucar” pela contribuição de uma teoria como a Análise de Discurso, justo por sua relação de entremeio, que gesta a leitura e que torna possível a discussão com distintas áreas.

Assim, nesta reflexão, tomamos o sujeito, não o sujeito tradicional da filosofia, apontado por Paul Henry (2014) como categoria central do idealismo, i. e., sujeito como origem, essência ou causa. O sujeito de que trata esta pesquisa tampouco se configura como o sujeito das ideologias, como proposto por Althusser.

Conforme Henry (*op. cit.*), Althusser compartilha com Lacan, Foucault e Derrida uma posição comum sobre o estatuto dos sujeitos, já Pêcheux, de acordo com o autor (*ibidem*), ainda em seus primeiros textos (assinados como Herbert), trata da Teoria Geral das Ideologia, mas produz uma diferença ao se colocar entre o “sujeito da linguagem” e o “sujeito da ideologia” (HENRY, 2014, p. 37).

Para Pêcheux (2014, p. 121), a *noção ideológica de sujeito* constitui-se no interior de uma concepção idealista que ameaça a “teoria do discurso”. Assim, pelo discurso, buscamos compreender aspectos da identidade, do processo de subjetivação dos sujeitos indígenas e da vida em aldeia. Contudo, nos importa compreender, não apenas o sujeito interpelado pela ideologia, mas determinado por esta e pelo inconsciente, constitui-se em um sujeito dividido, que inscrito no simbólico, toma a forma de sujeito dos “processos discursivos”. (Cf. PÊCHEUX, 2014, p. 124-125).

Com base no autor (*idem*), tomamos a *Takãra* como lugar de manifestação linguística do sujeito Apyãwa. Entretanto, buscamos construir uma leitura, conforme Orlandi (2011a, p. 42), pautada na relação do social pelo discursivo, o que, segundo a autora (*op. cit.*) desloca da perspectiva sociológica e rompe com a forma sistemática de tratar o sujeito na relação com a língua e a história, para, então, produzir uma abordagem na relação indivíduo/sociedade.

No imaginário indígena que se produz no funcionamento discursivo da *Takãra*, não há apenas os traçados de um “desenho” dos antepassados, significados materialmente no modo de edificação das casas (moradia e cerimonial) e organização do espaço simbólico da aldeia, existe um conjunto de normas, leis e princípios que regulam os sujeitos, denominadas como *Xekakopãwa* e *Xetanogãwa* de um indígena Tapirapé (TAPIRAPÉ, N., 2017).

De acordo com Nivaldo Tapirapé (*op. cit.*), o *xekakopãwa* – *xe/eu* e *kakopãwa*/evitar – diz respeito às ações de “preparação e formação do indivíduo Apyãwa para obter uma vida saudável”; e o *Xetanogãwa* corresponde ao conjunto de “determinações e regras [...] que a pessoa pode receber” (TAPIRAPÉ, N., 2017, p. 405).

Ainda segundo o autor (*ibidem*), o *Xetanogãwa* faz parte do cotidiano de homens (Akoma’e) e mulheres Apyãwa. Entretanto, o “*xetanogãwa* de homem só acontece no momento de Awa’yao’i, período em que o menino passa da fase de criança para a fase inicial do homem” (2017, p. 401),

Na iniciação do rapazinho, quando menino, ele é pintado com jenipapo. A partir daí ele é exigido a ouvir os conselhos do pai e do avô, não mais fazer algo escondido e deixando de fazer o que ele fazia antes como menino, como por exemplo: não bater mais nos outros, nos seus colegas. Porque, a partir deste período, ele está em momento de *Xetanogãwa*, preparação para a vida. Nesses dias ele não pode mais bater nos colegas, nos irmãos menores, senão pode se transformar num futuro pai agressivo. Ele tem que se comportar para se tornar um futuro homem direito e responsável. [...] No futuro, ele próprio descobrirá se fez certo ao respeitar as regras de *Xetanogãwa*, por exemplo, se no momento de resguardo como pai da criança recém-nascida, não sentir sede, não sentir fome, não desrespeitar a regra, e só tomar *kawi*, no período de resguardo, ele vai provar que sua iniciação quando rapazinho foi mesmo eficaz. Para o povo *Apyãwa*, isso é sinal de que a pessoa cumpriu e fez certo para se transformar numa pessoa boa, responsável e isso nunca sairá dele, sempre estará presente no resto da vida dele. (TAPIRAPÉ, N. 2017, p. 402-403).

Para a mulher, o *Xetanogãwa* ocorre na primeira e segunda menstruação, fases de transformação da menina-moça; como se lê em Nivaldo Tapirapé (2017, p. 401):

Na primeira menstruação a moça tem que se comportar bem para adquirir a sua conduta e caráter. Nesse período a moça é orientada a ficar deitada na rede, não descumprindo a regra. Durante a sua primeira menstruação e resguardo não é aconselhado que ela fique se movendo no interior da casa, segundo a regra da orientação dos pais e avós. Não é permitido consumir alimentos proibidos sem autorização dos pais como, por exemplo, beber água. Caso descumpra essa lei, a moça será, no futuro, uma pessoa falsa. Ao contrário, se a moça se comporta direitinho, esta será uma pessoa honesta e confiável.

Na segunda menstruação, *Wyxewyãwa*, a moça retoma a mesma rotina do resguardo, cumprindo a mesma orientação dos pais sem sair do interior da casa. Nessa fase aconselha-se fazer algumas atividades básicas das mulheres como, por exemplo, fiar algodão, fazer atividade doméstica e outra atividade leve. Fazendo esse *Xetanogãwa* ela será uma mulher trabalhadeira. Caso contrário, ela poderá ser uma mulher preguiçosa ou uma mãe preguiçosa. Por isso o povo *Apyãwa* trata esse momento como uma fase mais rigorosa da vida toda. São tomadas todas as precauções para não sofrer as consequências. (TAPIRAPÉ, N., 2017, p. 401)

Compreende-se, pela materialidade simbólica, que o *Xetanogãwa* é o momento especial de aperfeiçoamento da conduta, caráter e do comportamento do *Apyãwa*, qual seja negativo ou positivo. Conforme os dados apresentados, o *Xetanogãwa* acontece só duas vezes na vida, primeiro na iniciação, tanto para a mulher quanto para o homem, depois é só no *Xetykãwa*, que é quando ocorre o falecimento de um familiar ou alguém bem próximo.

Ainda segundo o autor (*idem*), “todas as pessoas da família do morto devem obrigatoriamente raspar ou contar o cabelo. *Axetyk* para Apyãwa significa demonstração de muita dor e de muita tristeza sobre o falecimento da família” (TAPIRAPÉ, N., 2017, p. 402).

Podemos dizer que tanto o *xekakopãwa* quanto *xetanogãwa* são processos de identificação e participam, determinadamente, nos modos de subjetivação dos sujeitos Apyãwa, os quais são interpelados por mecanismos de individuação que se faz, tanto pelo Estado, quanto pela *Takãra*.

Segundo Orlandi a individuação dos sujeitos articula a construção de sentidos mediante “relações significativas e individualizadas”, i. e., a depender especificamente de cada formação social (ORLANDI, 2007b, p. 58). Assim, no tocante às sociedades indígenas, convém considerar a formulação de Souza (1994, p. 345), ao dizer que sujeitos indígenas, “com suas próprias leis, direitos e deveres”, não se enquadram na mesma dimensão, especialmente econômica, da luta de classes do chamado “cidadão brasileiro” (SOUZA, 1994, p. 345). Diante disso buscamos sustentar nossa reflexão sobre os modos de individuação e processos de subjetivação dos Apyãwa a partir do papel administrativo do Estado Nacional que incide sobre esses indígenas.

Para além da força de atuação do Estado, que se faz, especialmente, pelas políticas administrativas da cidade, o sujeito Apyãwa é sobredeterminado pela força política do discurso que regula sentidos, normas que operam pela estrutura do discurso oral, nesta condição de produção, é a própria *Takãra* que materializa o ponto de encontro da memória histórica com a memória institucional.

Na convergência de saberes “desenhados” pelos antepassados dos Apyãwa e os modos de “arquivo”, legitimação que se dá pela “memória institucionalizada” (PÊCHEUX, 1982; ORLANDI, 2003, 2017; NUNES, 2008), a *Takãra*, que se inscreve no espaço da aldeia como memória\documento, também estabelece a movimentação do político e ideológico pela manifestação jurídica que administra os espaços e os sujeitos. Contudo, na *Takãra* a lei não se materializa na escrita, mas estrutura uma memória dos rigores oficiais nas convenções que orientam e regulam os valores sociais dos sujeitos Apyãwa, exequíveis em seus modos de administração. Essas convenções sustentam, enquanto discurso, pelo funcionamento performativo, um efeito jurídico.

A articulação do simbólico com o político que se exerce através do artefato normativo da *Takãra*, definido no *Xekakopãwa* e *Xetanogãwa*, institui uma espécie de política de gestão dos espaços no interior da casa e em seu exterior, a *takawytera*, terreiro da casa cerimonial, de

modo que, estabelece uma divisão entre o que pode e o que não pode, o que compete a um e a outro Apyãwa, tanto quanto a um ou a outro espaço no interior da aldeia.

A *Takãra* movimentava sentidos sociais e políticos dos sujeitos que circulam e habitam os espaços da casa cerimonial, da *takawytera* (também chamada de *takope*, o pátio da casa)<sup>36</sup> e da aldeia como um todo. Porém, os modos de funcionamento da casa constituem regulamentos que se distinguem do papel do Estado Nacional que estabelece juridicamente a distinção público/privado, consecutivamente determina os espaços de encontro e de circulação dos sujeitos e os “lugares de fixação”, as moradias, habitação (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2014, p. 274).

Dito de outra forma, Orlandi (2011b, p. 694), afirma que “os sujeitos e seus modos de vida, seus processos de significação são interpretados pelo par público/privado”. Sendo assim, é no jogo das relações espaciais da aldeia que sujeitos e sentidos se constituem. Todavia, é também no interior dessas relações que os sujeitos produzem suas formas de existência e resistência.

Orlandi ([1990] 2008, p. 72) ressalta a questão de que, para o não índio, “índio que resiste é índio não ‘tratável’”. Porém, o modo como o não indígena projeta o indígena, ou ainda os mecanismos históricos de apagamento, de segregação dos indígenas, ou mesmo o silenciamento que lhes é imposto, não impede que resistam.

Nesse sentido, como há distintas formas de segregação, na divisão do urbano, o Apyãwa encontra também na situação de segregação, de divisão, que se faz pela memória do urbano e pelo jurídico, modos de silenciamento e de resistência. Nessa direção, a *Takãra* como “*ma’e kwaapãwa*”, é um lugar de aprendizagem e de conhecimento, como um espaço de significação, sobretudo, como lugar de voz e de resistência.

É possível afirmar que o dizer que se produz na *Takãra* se manifesta na forma da lei, da norma, da regra etc., não abre espaço para questionamentos dos sujeitos e/ou seres não viventes que a habitam, visto que, nas relações de interlocução com os “artefatos” jurídico-normativos (*Xetanogãwa* e *Xekakopãwa*) da “casa”, lhes cabe respeitar e obedecer. Como se lê em Gilson Tapirapé (2020), “procuramos manter total respeito pelas leis e demandas dessa casa” (TAPIRAPÉ, G., 2020, p. 81), ou seja, “buscamos cumprir e seguir suas normas” (*ibidem*, p. 84).

O funcionamento discursivo da *Takãra* e o modo como os Tapirapé se significam em seus espaços de vida (aldeia/cidade) constituem uma *antropologia política específica* (cf. Lima

---

<sup>36</sup> Para saber mais sobre a *takawytera* e o *takope* ver (PAULA, 2012; SILVA, 2019) e (TAPIRAPÉ, I. D., 2017).

e Goldman, 2014) que, embora não represente uma isenção frente as relações de poder do Estado, dá a ler a singularidade de uma forma-sujeito indígena. Trata-se, de uma forma-sujeito que, conforme Souza (2021, p. 147), “se reconfigura em movimentos contínuos de subjetivação e, enfim, busca se proteger da figura ambígua que é o estranho. Gestos instituídos na articulação do político e do simbólico”.

A forma-sujeito indígena Tapirapé expressa em seus modos de significação o seu *Tekateka*: o “universo sociocultural do Apyãwa” (PAULA, 2014, 2012, 2009). Para além do artefato jurídico da casa cerimonial, o *tekateka* do apyãwa também se manifesta nas saudações dos adultos, através de regras interacionais que dão ver a particularidade de “traços de polidez e cortesia” (Paula, 2012, p. 23). Embora, segundo a autora (*ibidem*) todas as saudações expressem gentileza, cortesia e hospitalidade. Destacamos as saudações entre uma pessoa despedindo-se de outras: – *Ãã ka penowi* (– “Eu me vou agora de vocês”).

Ao nosso ver, a forma *Ãã ka penowi* marca uma relação entre os sujeitos que se saúdam, de modo que esse gesto permite a interpretação não apenas de despedida entre as pessoas que se visitam, ou que se encontra(ra)m em determinado ambiente. Percebe-se pela formulação *Ãã ka penowi* que se dá a ler uma cisão, discursiva, entre os sujeitos que, atados um ao outro, se desligam na medida em que se despedem.

Diferente, por exemplo da saudação de chegada: – *Ane ta' ã pareka!* (– “Você está aqui?”), ou seja, “você está nesse ambiente?”; ao que a afirmativa da pessoa que chega: – *ÿ, ie ãka!*(– “Sim, eu estou!”). Subentende-se que sua saída poderia ser representada por uma tradução do tipo: “não estarei mais aqui”, ou “me vou agora daqui”.

Desde as primeiras referências dos estudiosos acerca dos Tapirapé, como a que encontramos em Coudreau (1897, p. 187), que os descreve como “*industrieux, sportsmen, chevaleresques, chastes, heróiques*” (trabalhadores, desportivos, cavalheiros, calmos, heroicos), eles têm sido apresentados como sujeitos que se destacam pela polidez, pela gentileza, a hospitalidade e o jeito cortês de ser e de se relacionar com os não indígenas. (Cf. BALDUS, 1977; WAGLEY, 1988; LEITE, 1977, 2002; SOUZA, 1994; GOUVÊA, 2001; PAULA, 2014).

De acordo com Orlandi (2011a, p. 697), “sujeitos e sentidos se constituem na relação da língua com a história, atravessados pelo inconsciente e pela ideologia”. Sendo assim, os aspectos políticos, linguísticos e socioculturais dos Tapirapé são fatores determinantes para pensarmos seu *Tekateka*.

Segundo Souza (1993, 1994), é o fenômeno da polifonia dialógica na materialidade linguística que integra marcas do *eu*, o *tu* e o *outro* no mesmo discurso, o qual dá a ler uma

relação do imaginário linguístico com a organização social em grupos<sup>37</sup> – *residencial*, de *trabalho* e de *comer*. Conforme a autora (*ibidem*), o convívio mútuo e a integração dos sujeitos é significado na linguagem, de modo que: “o discurso Tapirapé ao recobrir a reversibilidade do social e da língua promove a identificação do índio Tapirapé na e pela língua, reafirmando, dessa forma, a sua identidade etno-social”. (SOUZA, 1994, p. 24).

Em termos políticos, a individuação dos sujeitos e dos sentidos, não se dá apenas pelo Estado nacional, mas também nas relações de poder produzidas pela *Takāra*, mediante seus artefatos linguísticos jurídicos. Devemos pontuar que embora, há leis e normas que, em alguns casos, não se processam na realização da escrita, enquanto uso formal da linguagem, não deixam de, na ordem do discurso, movimentar sentidos e diretrizes que só podem ser acessados no âmbito da constituição e funcionamento do político da língua.

Assim, podemos afirmar, que pela língua que, a *Takāra* configura-se não apenas como espaço de instituição da norma jurídica, mas também como lugar que garante, via rituais, a vitalidade dessas normas, como podemos ler no dizer de Nivaldo Tapirapé (2017):

Esse momento, destaco como o ato especial, porque ele passa por um período muito importante no qual recebe conselhos básicos. É o momento por que todos os homens Apyāwa passaram. Geralmente, essas orientações são feitas pelos avós, pais, principalmente pelos avôs paterno e o materno, pelos homens mais experientes que fazem parte do convívio na *Takāra* (casa dos homens) e aqueles que participam ativamente das iniciações dos rapazinhos. Enfim, são os avós e homens mais experientes que são responsáveis de passarem todas as informações precisas a respeito de Xetanogāwa, a fim de garantir para o futuro homem Apyāwa um bom comportamento. (TAPIRAPÉ, N., 2017, p. 402).

A constituição da identidade cultural dos Tapirapé na relação com a *Takāra* é de tal modo significada que, os rituais que não são realizados em seu interior, acontecem em seu entorno como na imagem (fig. 18), em que homens e mulheres pousam para as lentes fotográficas, sobrepostos pela imagem da casa:

Figura 18 – Foto “oficial” – formatura de estudantes Tapirapé.

---

<sup>37</sup> Os estudos de Baldus (1937, 1977) apresentam o modo de organização social dos Tapirapé, por grupos específicos: “grupos residenciais”, “grupos de trabalho” e “grupos de comer”.



**Fonte:** Xanexe'egãwa Apyãwa (2022)<sup>38</sup>

A imagem (fig. 18) – textualiza a formatura acadêmica de um grupo de estudantes Tapirapé – enquanto discurso, produz sentidos do/pelo corpo atravessado por um imaginário ocidental marcado pelos adornos, a simetria aplicada à organização dos corpos projetando-se para a câmera em uma posição hierárquica crescente: mulher, homem, *Takãra*.

Compreende-se que, é pelo funcionamento de imaginários que o corpo indígena atualiza sentidos que, pela linguagem legitimam representações que o diferem do corpo, por exemplo, de um não-indígena. É necessário observar que essas relações, são percebidas na instância do discurso que se marca na densidade da imagem, visto que, conforme Orlandi (1995, p. 39), o sentido “não significa de qualquer maneira. Entre as determinações – as condições de produção de qualquer discurso – está a da própria matéria simbólica”.

Assim, a imagem dos indígenas como registro fotográfico de uma formatura acadêmica também dá a ler sentidos das suas formas de organização social. Segundo Orlandi (ORLANDI, 2001, p. 14), “a organização social vai refletir essa verticalidade da ordem social urbana no espaço horizontal, separando regiões, determinando fronteiras que nem sempre são da ordem do visível concreto, mas do imaginário sensível”. Assim, se pensarmos a foto (fig. 18) na relação com uma memória do urbano, podemos relacionar o modo como os sujeitos se organizam, se “alinham”, se “formalizam” etc., com os lugares compartimentalizados da cidade. A verticalidade dos corpos: mulher, homem, *Takãra* se inscreve na memória do urbano, é “verticalidade da ordem social urbana no espaço horizontal” da aldeia.

<sup>38</sup> Página da comunidade Apyãwa na rede social Facebook, “Xanexe'egãwa Apyãwa. Disponível em: <https://www.facebook.com/aldeia.apyawa>. Acesso em 23 set. 2022.

Podemos pensar nos sentidos que, pelo não-verbal, se apresentam em um corpo que se veste, se pinta, se adorna e se dispõe para a fotografia de uma forma específica e não de outra; para um evento e situação discursiva e não outro.

Os indígenas não se vestem, se pintam e se adornam para uma formatura da mesma maneira que os faz para ir ao mercado, ou para um ritual específico. Isso se dá porque os sujeitos produzem uma *atualização da memória* (ORLANDI, 2003) que os atravessam, e se constitui, segundo a autora (*idem*), na realização prática de inscrição do sujeito na memória, tendo em vista que as normas passam a ser o que são porque significam pela memória e história. Seja por um efeito de inscrição do sujeito indígena Tapirapé em uma memória do discurso urbano ou do jurídico. De todo modo, trata-se de discursos que determinam acesso e bloqueios, o que pode ou não ser dito e, ainda que as memórias se justaponham e entrelacem tempos e acontecimentos, há uma ordem própria de organização dos espaços, a qual se processa por regras que impõem sentido e normatiza o processo de sociabilidade.

Em se tratando de uma formatura acadêmica, é necessário considerar que o corpo, como aponta Orlandi (2012a), é investido de sentidos, ou seja, já vem ideologicamente significado: “na imagem que fazemos de um corpo ocidental ou oriental, ou como pobre ou rico, como homem, mulher ou homossexual etc. Sentidos já dados. Estabelecidos e estabilizados” (Orlandi, 2012a, p. 93).

Como aponta Ferreira (2013, p. 77), o “corpo é tanto linguagem, como uma forma de subjetivação e, por isso mesmo, tem relação estreita com o discurso”. O “corpo discursivo”, segundo a autora, “não empírico, não biológico, não orgânico [...] como materialidade que se constrói pelo discurso, se configura em torno de limites e se submete à falha”. (FERREIRA, 2013, p. 78).

Analisar a imagem significa, necessariamente, compreender, tal como pontua Pêcheux ([1969] 2014, p. 50), que “a primeira exigência consiste em dar o primado aos gestos de descrição das materialidades discursivas”. Ou seja, Pêcheux (*op. cit.*), nos faz pensar no entrecruzamento de estrutura e acontecimento. Assim, não se trata de uma mera descrição, uma tabula rasa, mas de que interpretação e descrição não sejam bifurcadas, indistintas uma em relação a outra, mas, compreendidas, discursivamente no batimento entre descrição e interpretação.

Lagazzi (2015) tem formulado em seus trabalhos um estudo que verte densamente sobre a imagem – “a imagem em seus trajetos de memória” (LAGAZZI, p.177). Nesse movimento analítico, pelos dispositivos teóricos da Análise de Discurso, a autora (*op. cit.*) discute a imagem atravessando o efeito de evidência que à primeira luz, paira sobre a leitura. Nesse liame,

mobiliza os conceitos teóricos de interdiscurso, a memória discursiva, e de intradiscurso considerando-os no processo de deslinearização da imagem, fazendo movimentar a leitura, a interpretação, as questões que o processo requer, em específico a materialidade simbólica.

Neste trabalho, a densidade das imagens da *Takãra*, o modo de constituição do discurso indígena que ela projeta, de construção, de traçados faz pensar o processo sócio histórico, as condições de produção que envolvem densamente o poder local à nação. Entendemos, que a significação da aldeia, vizinha à cidade de Confresa-MT, não se estreita ao poder local, à região, mas, sobretudo, há algo que ressoa, fortemente, pelo movimento da linguagem, a imagem.

De acordo com Pêcheux ([1969] 2014):

[... ] vamos repetir, que *um discurso não apresenta*, na sua materialidade textual, *uma unidade orgânica em um só nível* que se poderia colocar em evidência a partir do próprio discurso, mas que toda forma discursiva particular remete necessariamente à série de formas possíveis, e que essas remissões da superfície de cada discurso às superfícies possíveis que lhe são (em parte) justapostas na operação de análise, constituem justamente os *sintomas pertinentes* do processo de produção dominante que rege o discurso submetido à análise. (PÊCHEUX, [1969] 2014, p.104-105).

Pêcheux (Op. cit.), faz pensar, justamente, o sentido, a materialidade discursiva, as condições sócio-históricas que as atravessa e as constitui além de suas superficialidades, às *superfícies possíveis*, como aponta Pêcheux (*op. cit.*):

Toda forma discursiva particular remete necessariamente à série de suas formas possíveis, e que estas remissões da superfície de cada discurso às superfícies possíveis (...) constituem precisamente os sintomas pertinentes do processo de produção dominante regendo o discurso submetido à análise” (PÊCHEUX, 2014 [1969], p. 63).

Orlandi (2012a, 2020), pelos dispositivos teóricos da Análise de Discurso, tem discutido densamente sobre distintas materialidades simbólicas, modos de se significar. Com base na autora (*ibidem*), entende-se que a imagem, a dança, a música dentre outras materialidades discursivas, manifestações de linguagem se significam porque os sentidos as atravessam.

Dessa forma, somos interpelados, à luz de uma teoria, a um gesto de leitura fazendo intervir à materialidade simbólica a historicidade, a exterioridade, a memória discursiva que a constitui. De uma forma em que se perfure a opacidade, que a primeira leitura linear produz. A linearidade ofusca a densidade Souza (2001) pontua que “a imagem é sustentação de outros

discursos” (p.71). Ou ainda, “a imagem significa, pois encadeia sentidos, memória discursiva” (MOTTA, 2019, p.110).

Dada a relevância que a *Takãra* assume como “casa de leis”, a “casa do cidadão” ela precisa projetar-se, se fazer entendida e manter vivo o que formula ideologicamente. Daí a necessidade de acessar os limites de lugares onde os sujeitos podem ser ensinados acerca dos sentidos que ela coloca em circulação. Do contrário, seria como pensar o movimento que tornou a França mundialmente conhecida pela força revolucionária que operou na década de 1940 sem ter as instituições de ensino a seu favor.

Um pensamento de mudança já nasce com um programa pedagógico que o constitui. Isto é, no berço de uma revolução tem-se o nascedouro de uma escola. (Cf. PECHÊUX, [1988].2015, [1969].2014, [1983].1990). Foi o que aconteceu com os franceses, foi o que aconteceu também com os apyãwa, em Mato Grosso, foi o que aconteceu com todos os habitantes do Brasil quando tiveram que aprender que a civilização não cabe no meio do mato, não tolera a rigidez dos agrestes, não sabe se comportar na liberdade das matas, não se adapta às multiformas e cores do cerrado, do pantanal, das campinas etc.

## ÃÃ KA PENOWI (ME VOU AGORA DE VOCÊS)

Ao construirmos uma abordagem, pelas nossas pesquisas e leituras teóricas, em torno dos sujeitos indígenas, enquanto sociedade brasileira, atravessados pelos efeitos históricos e ideológicos da cultura ocidental, temos compreendido que sujeitos, sentidos e espaços se constituem mutuamente. Isto tem sido exposto através dos estudiosos que mobilizamos, mais detidamente, Eni Orlandi e suas contribuições teóricas sobre a articulação e os efeitos do simbólico e o político.

É pelo simbólico e o político que, cada espaço social, marca e divide sujeitos e sentidos na relação com seus espaços de vida. Contudo, produzir o efeito de fechamento necessário para os nossos gestos de interpretação e análise se apresenta como um desafio intransponível, até que eu “me vá de vocês”, meus possíveis leitores.

A partir de Pechêux e Orlandi, precursores da Análise de Discurso, empreendemos dispositivos teóricos, analíticos e interpretativos na produção de gestos de leitura, frente às discursividades e “divisões discursivas” (PECHÊUX, [1983] 2015) que se apresentaram no percurso de observação dos sentidos que nos permitiram compreender os indígenas brasileiros enquanto “sujeitos simbólicos” que se significam não apenas nas aldeias ou cidades, formas históricas do espaço, mas em “espaços histórico-sociais” (ORLANDI, 2012b). Sujeitos materialmente ligados às “condições ideológicas da reprodução/transformação das relações de produção” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 124), de modo que, mesmo interpelados nas trilhas da “civilização”, encontram na materialidade da *natureza política* da língua (GADET e PÊCHEUX, [1981] 2004), condições para resistir e re-existir em suas formas de organização social.

Pelo movimento da palavra, produzimos gestos de leitura do discurso ocidental e o modo como impôs regulamentos aos espaços (aldeia, cidade) e recobriu os sujeitos. A palavra em movimento: *vilas, freguesias, sertão, selva, campo; cidade; aldeia; dono, escravo, liberdade; descimento, repartição; catequização, salvação; gramatização, cidadão, civilização*. Um percurso revolucionário (PÊCHEUX, [1983] 1990), entre o “paraíso” e o “inferno verde”; o Velho e Novo Mundo, o “índio” imaginário e a forma-sujeito indígena.

As palavras também produziram imaginários acerca dos espaços, da língua e dos sujeitos. Cristalizaram sentidos, especialmente acerca do funcionamento do urbano e do modo como organiza os espaços da cidade e se sobrepõe às outras formas específicas do espaço.

Pela palavra o estrangeiro pôde constituir-se como “descobridor”, portanto, dono dos espaços da nação, e dos sujeitos que (imemorial) já habitavam esses espaços. Desse modo, inaugurou-se na realidade desses sujeitos novas línguas, novos sentidos e novas práticas sociais; as disputas territoriais ganharam novos personagens e contradições outras.

As palavras instituem e movimentam sentidos, contudo, o silêncio também o faz (cf. ORLANDI, 1995, 2007a), ambos representaram ao indígena Tapirapé a violência e contradições da metáfora do “conhecimento”, do “desenvolvimento” e do “progresso”. Que conhecimento? Por quê e para quem o conhecimento dá forma ao progresso? Quem decide isso? O político. O político que se constitui pela língua, constrói a forma e os caminhos para significar. É pelo político que a dominação do ocidente se fez hegemônica, mas é também pelo político que os sujeitos produziram rupturas nas palavras, no discurso, nas “políticas do dizer” (cf. ORLANDI, 2004, p. 30).

Com a chegada do estrangeiro europeu o espaço geográfico brasileiro foi reordenado em seus traçados por meio de uma linguagem que o Ocidente produziu e deu o nome de Lei. A Lei constitui e é constituída por seus criadores, a saber, os legisladores. Legislaram em causa própria e chamaram ao espaço invadido de “descoberto” (cf. SOUZA E ARAÚJO, 2010).

Pelo funcionamento do discurso jurídico os indígenas brasileiros passaram a ser determinados pelo movimento da linguagem e, tomam corporeidade como: escravizados; violentados; silenciados; invisibilizados; hostilizados e/ou escamoteados no imaginário coletivo e na consciência nacional, tanto pelo paladino da moralidade quanto pelas novidades da “civilização” (o ponto de honra da cultura ocidental). Atualmente a “civilização” é também significada, na/pela lei, contudo tem-se no discurso do “agro-negócio”, “agro-desenvolvimento”, “agro-armamento”, “agro-top”, “agro-pop”, “agro-tudo!” um achatamento.

Desse modo, os processos revolucionários que, pelo programa político da civilização ocidental, incidem sobre as questões sócio-política e ideológicas dos Apyãwa não se diferem dos modos de interpelação que o contato com o não-indígenas produziu aos demais indígenas brasileiros. Ou seja, os Apyãwa, se assemelham a outras tantas etnias brasileiras que, com a chegada do europeu, ditada pela perspectiva heterogênea dos espaços na América, produziu efeitos na realidade socioespacial e linguística de diversos indígenas, embora cada etnia tenha empreendido políticas de reelaboração, reinvenção e resistência aos modelos socioespaciais, urbanos. Isto é, de modo nenhum escaparam da força impositiva e fundante da cultura do outro, mediante seus programas políticos de “eurocentrismo”.

A colonização dos espaços no Brasil culminou com o deslocamento dos sujeitos indígenas e das relações de segurança e soberania em suas ambiências específicas; suas

condições de mobilidade foram restritas a aldeias, vilas, cidades, parques e reservas naturais; seus costumes e suas línguas também sofreram, de igual modo, efeitos de redução e inferiorização, instituídos, via políticas de permanência do ocidente.

De acordo com Orlandi (1999), pelo modelo ocidental, a cidade se sobrepõe às outras formas históricas específicas do espaço, de modo que, conforme Rodríguez-Alcalá (2018), enquanto “forma histórica dominante, do espaço” sobredetermina, por excelência, os saberes sobre as sociedades humanas e a linguagem (escrita). Produzimos um percurso de leitura, interpretação e análise de traços discursivos que marcam equívocos, contradições e rupturas na relação, não transparente e nem linear, da língua e da linguagem.

Compreendemos, pelas análises, que semelhantemente à cidade, que “tem sua materialidade e suas formas específicas de significar”, a aldeia, enquanto forma histórica do espaço, se constitui “como um lugar simbólico particular, como um lugar de interpretação diferente quanto a sua materialidade. Isso quer dizer que, na cidade “o sujeito se subjetiva de modo específico, que os sentidos aí se constituem de modo particular” (ORLANDI, 1999, p. 8), o mesmo ocorre no processo de subjetivação dos sujeitos apyãwa, no confronto do político com o simbólico, na/pelas relações com a aldeia e com a *Takãra*.

Trata-se de gestos de leitura em que, pelo movimento da palavra, do sujeito e do silêncio – isto é, movimento dos sentidos – teimosamente perseguimos as estratégias discursivas que a *Takãra* coloca em circulação, as quais atravessam a individualização dos sujeitos Apyãwa e tornam opaca a imagem da cidade e seus sentidos. Tomamos a *Takãra* como um aspecto do processo discursivo no espaço simbólico da aldeia Tapi’itãwa. Produzimos uma leitura da materialidade jurídico-discursiva em um conjunto de leis e regulamentos que, instituídos a partir da referida casa, regem, pelas práticas de escrita-oralidade, a vida dos Tapirapé.

A *Takãra*, é, pois, “o lugar onde se aprende a cultura”, não se limita a uma casa de leis, casa cerimonial, casa de reunião dos homens Tapirapé, expande-se na dimensão *mae’kwaapãwa*, ou seja, um espaço onde se aprende. Todavia, não basta definir as normas e ensiná-las, é preciso que elas sejam aceitas, que sejam capazes de fazer sentido, que ganhem a legitimidade do incontestável, de modo que os sujeitos reconheçam e façam valer desde as orientações mais simples às cláusulas pétreas que dão a forma constitucional para todos os *Apyãwa*. Dimensão em que só se acessa na relação dos sujeitos com os sentidos e com o espaço que, não só os atravessa, os constitui.

Compreendemos que, ainda que não seja possível a todo e qualquer sujeito se exaurir da regularidade jurídica, política e social do Estado nacional, a *Takãra* tem um funcionamento normativo e produz uma ruptura nos sentidos de tutela, cimentados estrategicamente nos

processos de civilização e em nome de uma “tópica cívica” (cf. ORLANDI, 2012a). De modo que, o sujeito Apyãwa produz, pela *Takãra*, formas específicas de significação, ao se apropriarem das condições de produção da própria ideologia que lhe atravessa e lhe constitui enquanto forma-sujeito.

Compreendemos que a *Takãra* estabelece, juridicamente, modos de produção política, identitária, social e linguística, para os Apyãwa; tanto pela memória/documento quanto pela “ordem do discurso” que movimenta. A casa cerimonial do Tapirapé entrecruza língua, sentidos e história, singulares, que produzem uma forma-sujeito indígena, não constituída por imaginários que lhe atribuem uma identidade étnica, produto de sentidos, já saturados, de indianidade, porém, revestida ideologicamente de uma identidade etno-social (SOUZA, 1994) e etno-discursiva (SOUZA, 2021).

Os Apyãwa tomaram em mãos sua própria história indígena e, enquanto *sujeitos discursivos*, tal qual a definição de Pêcheux ([1975] 2014a), atravessados pelo inconsciente e pela ideologia, resistiram, no processo mesmo de sua individuação pelo Estado nacional brasileiro e forjaram sua brasilidade e indianidade na elaboração e subjetivação de leis específicas, que participaram da instituição da *Takãra* e da aldeia como lugares de memória e de construção do indígena, a saber, não o menino, a menina, o homem, a mulher, o ancião, o pajé, mas sobretudo(todos), o apyãwa.

Dito de outra forma, Orlandi (1995, p. 36), afirma que o sujeito discursivo é o sujeito, itinerante, no movimento dos sentidos. No caso do Apyãwa, sua itinerância lhe possibilitou a elaboração de uma *antropologia política específica*, sob a qual as relações políticas e as relações de poder se estabelecem muito mais por seus modos de significação, um descentramento em relação ao Estado e um recentramento nos sujeitos sociais (cf. LIMA e GOLDMAN, 2014). “Homens-memória”, conforme Nora (1993, p. 18), “não um homem-memória em si mesmo, mas um lugar de memória” (p. 21). Diante da imagem projetada pelo ocidente, buscaram visualizar, na projeção, o que lhes constituía como diferentes, no conjunto dos iguais.

Os Apyãwa são como todos os demais brasileiros indígenas e não indígenas, interpelados, mas insistentemente, produziram uma singularidade, teimosia de quem vive no Araguaia, tingidos de jenipapo e urucum, deixaram de ser “índio”, tornaram-se Indígenas.

Também não querem ser apenas “Tapirapé”, são *Araxã* e *Wyraxiga*; querem ser compreendidos como Apyãwa, constituídos por seu *tekateka*, o qual dá a ler suas práticas coletivas de significação: nos modos de organização social e na língua. Pensam coletivamente. Não são da aldeia e nem da cidade, são das casas, da *Takãra*, da *takawytera*, do *takope*, da *Wyrã*

*retyma* e *Axyga retyma* e habitam no espaço político, simbólico, cosmológico, portanto, ideológico do *Yrywo 'ywãwa*, “local onde urubu branco bebe”.

## REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Judite G. de. Resistência Tuyuca nas Políticas de Ensino da Língua. *In.*: INDURSKY, F.; MITTMANN, S; LEANDRO FERREIRA, M. C.; (Org.). **Memória e História na/da Análise do Discurso**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2011a. (37-54).

ALHO, Getúlio Geraldo Rodrigues. **Três casas indígenas**: pesquisa arquitetônica sobre a casa em três grupos. 1985. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Carlos, 1985.

ANCHIETA, José. A Prosa e o Verso do “Apóstolo do Brasil”. *In.*: OLIVIERI, A. C. e VILLA, M. A. (Org.). **Cronistas do Descobrimento**. Série Bom Livro. 2. ed. São Paulo, SP: Editora Ática, 2000. (90-111).

ANÔNIMO, Piloto. Relação da Viagem de Pedro Álvares Cabral. *In.*: OLIVIERI, A. C. e VILLA, M. A. (Org.). **Cronistas do Descobrimento**. Série Bom Livro. 2. ed. São Paulo, SP: Editora Ática, [1500] 2000. (29-34).

AUROUX, Sylvain. **A Revolução Tecnológica da Gramatização**. Tradução de Eni Puccinelli Orlandi. 2. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

AUTHIER-REVUZ, J. Falta do Dizer, Dizer da Falta: as palavras do silêncio. Tradução de Maria Onice Payer. *In.*: ORLANDI, E, P. (Org) *et al.* **Gestos de Leitura**: da história no discurso. Tradução de Bethania S. C. Mariani *et al.* Caminas, SP: Editora da Unicamp, 1994. (Coleção Repertórios).

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos Ideológicos de Estado**: nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado. Tradução de Joaquim José de Moura. – Lisboa: Editorial Presença, 1983.

BALDUS, H. **Tapirapé** – tribo tupi no Brasil Central. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970.

BALDUS, H. O Rio Tapirapé. *In.*: SOUSA, B. J. de; CASTRO, C. L. de; SOMMIER, A. E. (Org.). **Anais**: IX Congresso Brasileiro de Geografia. Vol. 5. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Geografia, 1944.

BALDUS, H. Os Grupos de Comer e os Grupos de Trabalho do Tapirapé. *In.*: BALDUS, H. **Ensaio de Enologia Brasileira**, série 5ª Brasileira, volume 101, Biblioteca Pedagógica Brasileira. Companhia Editora Nacional, 1937.

BARROZO, João Carlos. Incertezas no Araguaia: a enxada enfrenta o trator. In: Política, Ambiente e Diversidade Cultural: (VI Seminário do ICHS) / organização de Vitale Joanoni Neto. Cuiabá: EdUFMT, 2007.

BASTIDE, Roger. **Brasil Terra de Contrastes**: corpo e alma do Brasil. Tradução de Maria Isaura Pereira Queiroz. 6. ed. São Paulo: Difel, 1975.

BECHARA, Evanildo. **Moderna Gramática Portuguesa**. 37. Ed. rev e ampliada. Rio de Janeiro: Lucerna, 1999.

BORGES, Águeda A. da C. O Corpo Indígena Enredado no Corpo da Cidade: efeitos no/do discurso. *In.*: INDURSKY, Freda; FERREIRA, M. C. L.; MITTMANN, Solange (Org.). **O Acontecimento do discurso no Brasil**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2013.

BORGES, Líbia K. A. *et. al.* Reflexões sobre a proximidade entre território e cidade e as tecnologias na manutenção da língua Akwê-Xerente. *In.*: **Articulando e Construindo Saberes**. Vol. 5. Goiânia, 2020.

BUENO, Eduardo. **A Viagem do Descobrimento**: um olhar sobre a expedição Cabral. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2016 (Brasilis 1 – recurso eletrônico).

BRASIL. Estilo: indígena/etnia. *In.*: **Manual de Comunicação da Secom**. Brasília: Senado Federal, 2022. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/manualdecomunicacao/estilos/indio>. Acesso em: 08/10/2021.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com alterações determinadas pelas Emendas Constitucionais de Revisão n. 1 a 6/94, pelas Emendas Constitucionais n. 1/92 a 91/2016 e pelo Decreto Legislativo n. 186/2008. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016.

BRASIL. **Estatuto da Cidade**. 3. Ed. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2008.

CALDEIRA, Jorge. Apresentação. *In.*: BUENO, Eduardo. **A Viagem do Descobrimento**: um olhar sobre a expedição Cabral. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2016 (Brasilis 1 – recurso eletrônico).

CAMINHA, Pero Vaz de. Carta do Achamento do Brasil. *In.*: OLIVIERI, A. C. e VILLA, M. A. (Org.). **Cronistas do Descobrimento**. Série Bom Livro. 2. ed. São Paulo, SP: Editora Ática, 2000. (19-26).

CARNEIRO DA CUNHA, M. Introdução a uma História Indígena. *In.*: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Pensar os Índios: apontamentos sobre José Bonifácio. *In.*: CARNEIRO DA CUNHA, M. *Antropologia no Brasil*: mito, história e etnicidade. São Paulo, SP: Editora Brasiliense, Edusp, 1986 (165-163).

CASTELLS, Manuel. **A Questão Urbana**. Tradução de Arlene Caetano. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014. (Coleção Pensamento Crítico; v. 48).

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**. Artes de Fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CLASTRES, Pierre. “Do Etnocídio”. *In.*: **Arqueologia da Violência**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

CONEIN, Bernard. Descrever um Acontecimento Político. *In*: CONEIN, Bernard. Org. *et al.* **Materialidades Discursivas**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016.

CONFRESA, Mato Grosso. **Plano Diretor Participativo Sustentável do Município de Confresa-MT**. Lei Complementar promulgada em 22 de dezembro de 2020. Confresa, MT: Câmara Municipal de Vereadores, 2020.

CONFRESA, Mato Grosso. **Lei Orgânica do Município de Confresa Estado de Mato Grosso**. Lei promulgada em 21 de novembro de 2008. Confresa, MT: Câmara Municipal de Vereadores, 2008.

COUDREAU, H. **Voyage au Tocantins-Araguaya**. Paris: A. Lahurê, 1897.

COURTINE, Jean-Jacques. **Análise do Discurso Político**: o discurso comunista endereçado aos cristãos. Tradução de Vanice Sargentini (Org.). São Carlos: EdUFSCar, [1981] 2009.

DIAS, Cristiane. Considerações sobre o texto pelo digital. *In*: PFEIFFER, C.; DIAS, J. P.; NOGUEIRA, L. (Org.). **Língua, Ensino, Tecnologia**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2020. (Coleção Linguagem e Sociedade).

DIAS, Cristiane P. C.; COSTA, G. C. da C.; BARBAI, M. A. Artefatos e Produção de Saber em Análise de Discurso. *In*: DIAS, C. P. C.; COSTA, G. C. da C.; BARBAI, M. A. (Org.). **Artefatos de Leitura**. Campinas, SP: LABEURB/NUDECRI/Unicamp, 2020. (Coleção – Cidade. Linguagem, Sociedade).

DI RENZO, A. M. *et. al.* A Glocalização da Educação na Região do Araguaia: pela janela de Casaldáliga. *In*: **Revista Alembra**. Vol. 1. Jan/mar 2019. Confresa, MT, 2019 (58-77).

DI RENZO, A. M. Escrita e Subjetividade nos Manuais de Ensino. *In*: DI RENZO, A. M. (Org) *et al.* **Linguagem e História**: múltiplos territórios teóricos. Cáceres, MT: UNEMAT, Editora RG, 2010.

DI RENZO, A. M. **A Constituição do Estado Brasileiro e a Imposição do Português como Língua Nacional**: uma história em Mato Grosso. Tese (Doutorado em Linguística) Campinas, SP, 2005.

EFÉSIOS. *In*: **BÍBLIA Anote**: edição revista e corrigida na grafia simplificada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Santo André, SP: Geográfica, 2020 (894-898).

FERREIRA, Maria Cristina Leandro. **Estudos da Linguagem**. Vitória da Conquista. n.1, junho, 2005 (69-75).

FERREIRA, Lucimar L. Gestos de Interpretação e Função-autor no *Blog* Nodanakaroda. *In*: **Revista Rua**. n. 1, vol. 27. Campinas, SP, 2021 (97-116).

FRAGOSO, Élcio A. O modo de individuação do sujeito nacional e sua inscrição no processo de identificação. *In*: **Revista Culturas e Fronteiras**. Vol. 1. Edição Especial, set/2019. Rondônia: GEIFA/UNIR, 2019 (130-142).

FURLAN, C. C. e BOLONHINI, C. Z. Os Índios e os Livros Didáticos de Português como Língua Estrangeira. *In.*: ZOPPI-FONTANA, Mónica G. (Org.). **O Português do Brasil como Língua Transnacional**. Campinas, SP: Editora RG, 2009.

GADET, F.; PÊCHEUX, M. **A Língua Inatingível**: o discurso na história da linguística. Tradução de Bethania Mariani e Maria Elizabeth Chaves de Mello. Campinas, SP: Pontes Editores, [1981] 2004.

GADET, Françoise *et al.* Apresentação da conjuntura em linguística, em psicanálise e em informática aplicada ao estudo dos textos na França, em 1969. *In.*: GADET, F. e HAK, T. (Org.). **Por uma Análise Automática do Discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Tradução de Bethania S. Mariani *et al.* 5. Ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014 [1969].

GOMES, Mércio P. **Os Índios e o Brasil**: passado, presente e futuro. São Paulo: Contexto, 2012.

GOUVEIA DE PAULA, Luiz. Antônio Carlos Moura: uma vida a serviço da vida. **Revista da Arquidiocese**. Goiânia, GO. Ano XLIII n. 2, mar/abr, 2000.

GUERRAS da Conquista. *In.*: **Guerras do Brasil**. Direção: Luiz Bolognesi. Produção: Flávia Tonazeli. Intérpretes: Ailton Krenak *et al.* Roteiro: Luiz Bolognesi e Felipe Milanez. Curta; Netflix, 2018. Seriado via streaming. 1 Temporada. 5 Episódios (27 min).

GUILHAUMOU, J. e MALDIDIER, D. Efeitos do Arquivo. A análise do Discurso no lado da história. Tradução de Suzy Lagazzy e José Horta Nunes. *In.*: ORLANDI, E, P. (Org) [et al.] **Gestos de Leitura**: da história no discurso. Tradução de Bethania S. C. Mariani [et al.]. Caminas, SP: Editora da Unicamp, 1994. (Coleção Repertórios).

HAROCHE, Claudine. **Fazer Dizer, Querer Dizer**. Tradução de Eni Pulcinelli Orlandi. São Paulo, SP: Editora Hucitec, 1992.

HENRY, Paul. A História não Existe? Tradução de José Horta Nunes. *In.*: ORLANDI, E, P. (Org) *et al.* **Gestos de Leitura**: da história no discurso. Tradução de Bethania S. C. Mariani [et al.]. Caminas, SP: Editora da Unicamp, 1994. (Coleção Repertórios).

INDURSKY, Freda. O Ideológico e Político no Discurso do/sobre o MST. *In.*: INDURSKY, Freda; FERREIRA, M. C. L.; MITTMANN, Solange (Org.). **O Acontecimento do discurso no Brasil**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2013.

KRENAK, Ailton. O Eterno Retorno do Encontro. *In.*: NOVAES, Adauto. (Org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LACLAU, Ernesto. A Política como Construção do Impensável. *In.*: CONEIN, Bernard. (Org.) *et al.* **Materialidades Discursivas**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016.

LAGAZZI, S. Paráfrases da Imagem e Cenas Prototípicas: em torno da memória e do equívoco. *In.*: FLORES, G.; GALLO, S.; LAGAZZI, S.; NECKEL, N.; PFEIFFER, C.; ZOPPI-FONTANA, M. (org.). **Análise de Discurso em Rede**: cultura e mídia. v. 1. Campinas: Pontes, 2015 (177-189).

LAGAZZI, Suzy. **O Desafio de Dizer Não**. Campinas, SP: Pontes, 1988.

LEITE, Yone de F. A Língua Tapirapé: um estudo de caso de uma pesquisa infinda. *In*: CABRAL, A. S. A. C; RODRIGUES, A. D. (Orgs.). **Línguas Indígenas Brasileiras**. Fonologia, Gramática e História. Atas do I Encontro da Internacional do Grupo de Trabalho sobre Línguas Indígenas da ANPOLL. Tomo I. Belém, Editora da Universidade do Pará, 2002

LEITE, Yonne de Freitas; SOARES, Marília Lopes da Costa Facó; SOUZA, Tânia Clemente de. O papel do aluno na alfabetização de grupos indígenas: a realidade psicológica de descrições linguísticas. *In*: **Boletim do Museu Nacional – Nova Série**. Antropologia n. 53. Rio de Janeiro, RJ: COPIARTE, 1985. (02-23).

LEITE, Y. F. A Classificação do Tapirapé na Família Tupi-Guarani. *Ensaio de Linguística*. **Cadernos de Linguística e Teoria da Literatura**. Belo Horizonte, Vol. 4, n. 7, 1982. (25-32)

LEITE, Yonne de Freitas. Aspectos da Fonologia e Morfologia Tapirapé. *In*: *Ensaio de Linguística*. **Cadernos de Linguística e Teoria de Literatura**, ano 4, nº 7, pp. 25-32. Universidade Federal de Minas Gerais, 1977.

LIMA, Tânia Stolze e GOLDMAN, Marcio. Prefácio. *In*: CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, [1978] 2014.

MARIANI, B. **Colonização Linguística e Outros escritos**. Brazilian Studies, vol. 3. Peter Lang, 2018

MARIANI, B. **Colonização Linguística**. Campinas, SP: Pontes, 2004.

MATO GROSSO. **Lei Ordinária n. 5908**. A Lei promulgada em 20 de dezembro de 1991, cria o município de Confresa, desmembrado dos municípios de Santa Terezinha, Luciara e Porto Alegre do Norte. Cuiabá: Assembleia Legislativa – ALMT, 1991.

MATO GROSSO. **Constituição do Estado de Mato Grosso**: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1989, com alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais n. 01/1991 a 71/2014. Cuiabá: Assembleia Legislativa – ALMT, 2014.

MEGGERS, Betty J. **Amazônia**: a ilusão de um paraíso. Tradução de Maria Yedda Linhares. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

MILNER, Jean-Claude. **O amor da Língua**. Tradução de Paulo Sérgio de Souza Júnior. Campinas, SP: Editora da Unicamp, [1976] 2012.

MOTTA, A. L. Artiaga R. da. e CAMILO, J. J. da S. Quilombo e Quilombola: dos verbetes aos deslocamentos de sentidos. *In*: **Línguas e Instrumentos Linguísticos**. N. 41. Jan-jun, 2018. (45-70).

MOTTA, A. L. Artiaga R. da. e SOARES, Neures. B. de P. Uma abordagem histórico-discursiva sobre a terra no Norte Araguaia. *In*: SOARES, L. A. B.; ARAÚJO, M. do S. de S.; ZATTAR, N. B. da S. **Territórios do Araguaia**: entre a palavra poética e o gesto político. Cáceres, MT: Editora UNEMAT, 2017. (53-70).

MOTTA, A. L. Artiaga R. da. O Discurso da Normatização da Terra. *In: Rua*. n. 17, vol. 2. Campinas, SP, 2011 (113-127).

MOTTA, A. L. Artiaga R. da. A Territorialização de Sentidos entre o Rio Paraguai e a Cidade. *In: RevLet – Revista Virtual de Letras*. Vol. 2, n. 02/2010. Jataí, GO: UFG, 2010a.

MOTTA, A. L. Artiaga R. da. Travessia: a designação de nomes dados à cidade de Cáceres. *In: DI RENZO, A. M. (Org.) et al. Linguagem e História: múltiplos territórios teóricos*. Cáceres, MT: UNEMAT, Editora RG, 2010b.

MOTTA, A. L. Artiaga R. da. **O Ambiente no Discurso Jurídico da Política Pública Urbana no Estado de Mato Grosso**. Tese (Doutorado). Instituto de Estudos da Linguagem. Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP; Caminas, SP, 2009.

MUNFORD, L. **A Cidade na História** – suas origens, transformações e perspectivas. (Tradução de *The City in History – its origins, its transformations and its prospects, 1961*). 4. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1998.

NÓBREGA, Manuel de. Carta ao Padre Mestre Simão Rodrigues de Azevedo. *In: OLIVIERI, A. C. e VILLA, M. A. (Org.). Cronistas do Descobrimento*. Série Bom Livro. 2. ed. São Paulo, SP: Editora Ática, [1549] 2000. (47-50).

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Khoury. *In: Projeto História*. Vol. 10, dez. 1993. São Paulo, 1993 (7-28).

NOVAES, Adauto. A Outra Margem do Ocidente. *In: NOVAES, Adauto. (Org.). A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NUNES, J. H (2008). **O Discurso Documental na História das Ideias Linguísticas e o caso dos Dicionários**. Alfa, São Paulo, 52 (1), p. 81-100.

ORLANDI, E. P. Artefato, Metaforização e Ciências Humanas. *In: DIAS, C. P. C.; COSTA, G. C. da C.; BARBAI, M. A. (Org.). Artefatos de Leitura*. Campinas, SP: LABEURB/NUDECRI/Unicamp, 2020. (Coleção – Cidade. Linguagem, Sociedade).

ORLANDI, E. P. **Eu, Tu, Ele**: discurso e real da história. Campinas, SP: Pontes Editores, 2017.

ORLANDI, E. P. Nota Introdutória à Tradução Brasileira. *In: CONEIN, Bernard. Org. [et al.]. Materialidades Discursivas*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016.

ORLANDI, E. P. Ser diferente é ser diferente: a quem interessam as minorias? *In: ORLANDI, E. P. (Org.). Linguagem, Sociedade, Políticas*. Pouso Alegre: UNIVÁS; Campinas, SP: RG Editores, 2014 (Coleção Linguagem & Sociedade).

ORLANDI, E. P. **Análise de Discurso**: princípios e procedimentos. 11 ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2013a.

ORLANDI, E. P. **Língua e Conhecimento Linguístico**: para uma história das ideias no Brasil. 2 ed. São Paulo, SP: Cortez, 2013b.

ORLANDI, E. P. **Discurso em Análise**: sujeito, sentido, ideologia. Campinas: Pontes Editores, 2012a.

ORLANDI, E. P. **Discurso e Texto**: formulação e circulação de sentidos. 4 ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2012b.

ORLANDI, E. P. Diluição e Indistinação de Sentidos: uma política da palavra e suas consequências. Sujeito/História e Indivíduo/Sociedade. *In*: INDURSKY, F.; MITTMANN, S.; LEANDRO FERREIRA, M. C.; (Org.). **Memória e História na/da Análise do Discurso**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2011a. (37-54).

ORLANDI, E. P. A Casa e a Rua: uma relação política e social. *In*: **Educação e Realidade**. Porto Alegre, RS, v.36, n.3, 2011b. (693-703).

ORLANDI, 2010. A Contrapelo: incursão teórica na tecnologia – discurso eletrônico, escola, cidade. *In*: **Rua** [online] Vol. 2, n. 16. Campinas, SP, 2010 (5-17).

ORLANDI, E. P. **Terra à Vista – Discurso do Confronto**: velho e novo mundo. 2 ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, [1990] 2008.

ORLANDI, Eni P. **As Formas do Silêncio**: no movimento dos sentidos. 6. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007a.

ORLANDI, E. P. **Interpretação**: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. 5 ed. Campinas, SP: Pontes Editores, [1996] 2007b.

ORLANDI, E. P. História das Ideias x História de Vida. Entrevista com Eni Orlandi. *In*: SCHERER, Amanda. **Fragmentum**, n. 7. Laboratório Corpus: UFSM, 2006. (11-51).

ORLANDI, E. P. **Cidade dos Sentidos**. Campinas, SP: Pontes, 2004.

ORLANDI, E. P. Ler a Cidade: o arquivo e a memória. *In*: ORLANDI, E. P. (Org.). **Para uma Enciclopédia da Cidade**. Campinas, SP: Pontes, Labeurb/Unicamp, 2003.

ORLANDI, E. P. Tralhas e Troços: o flagrante urbano. *In*: ORLANDI, E. P. (Org.). **Cidade Atravessada: os sentidos públicos no espaço urbano**. Campinas, SP: Pontes, 2001.

ORLANDI, E. P. N/o Limiar da Cidade. *In*: **Revista Rua**. Vol. 5. Número Especial. Campinas, SP, 1999 (07-19).

ORLANDI, E. P. A Desorganização Cotidiana. *In*: **Percursos Sociais e Sentidos na Cidade**. Campinas, SP: LABEURB/UNICAMP, c1996 (Série Escritos, n. 1).

ORLANDI, E. P. Efeitos do Verbal sobre o Não-verbal. *In*: **Revista Rua**. Vol. 1. Campinas, SP, 1995 (35-47).

ORLANDI, E. P. Segmentar ou Recortar?. *In*: **Linguística**: questões e controvérsias. Série Estudos, vol. 10. Publicação do Curso de Letras do Centro de Ciências Humanas e Letras – Faculdades Integradas de Uberaba. Uberaba, MG, 1984.

PAULA, André Wanpura de. **Escola Apyãwa**: da vivência e convivência da educação indígena à educação escolar intercultural. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Mato Grosso. Instituto de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação. Cuiabá, 2018.

PAULA, Eunice Dias de. **A Língua dos Apyãwa (Tapirapé) na perspectiva da Etnossintaxe**. Campinas, SP: Editora Curt Nimuendajú, 2014.

PAULA, Eunice Dias de. **Eventos de fala entre os Apyãwa (Tapirapé) na perspectiva da etnossintaxe**: singularidades em textos orais e escritos. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística. Universidade Federal de Goiás – UFG. Goiânia, GO, 2012.

PAULA, Eunice Dias de. Saudações Tapirapé: Expressões do *tekateka*. In: **Signótica**. Vol. 21. n. 2. Goiânia, GO, 2009 (279-304).

PAYER, M. O. O Rural no Espaço Público Urbano. In: ORLANDI, E. P. (Org.). **Cidade Atravessada**: os sentidos públicos no espaço urbano. Campinas, SP: Pontes, 2001.

PÊCHEUX, Michel. **Discurso**: estrutura e acontecimento. Tradução de Eni Puccinelli Orlandi et al. 7. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, [1988].2015.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e Discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Tradução de Eni Puccinelli Orlandi et al. 5. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, [1975] 2014a.

PÊCHEUX, M. Análise Automática do Discurso (AAD-69). In: GADET, F. e HAK, T. (Org.). **Por uma Análise Automática do Discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Tradução de Bethania S. Mariani *et al.* 5. Ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, [1969] 2014b.

PÊCHEUX, M. Ler o Arquivo Hoje. Tradução de Maria das Graças Lopes Morin do Amaral. In: ORLANDI, E. P. (Org.) *et al.* **Gestos de Leitura**: da história no discurso. Tradução de Bethania S. C. Mariani [et al.]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, [1982] 1994. (Coleção Repertórios).

PÊCHEUX, M. Delimitações, Inversões, Deslocamentos. In: **Cadernos de Estudos Linguísticos**, nº19, Campinas: IEL/Unicamp, 1990 [1983].

PÊCHEUX, M. e FUCHS, C. A Propósito da Análise Automática do Discurso: atualização e perspectivas (1975). In: GADET, F. e HAK, T. (Org.). **Por uma Análise Automática do Discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Tradução de Bethania S. Mariani *et al.* 5. Ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014b [1969].

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios Livres e Índios Escravos. Os princípios da legislação indigenista do período Colonial (séculos XVI e XVIII). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PILOTO ANÔNIMO (1989) Navegação de Pedro Álvares Cabral escrita por um piloto português. In: L. Albuquerque (Org.). **O Reconhecimento do Brasil**. Lisboa: Publicações Alfa, Biblioteca da Expansão Portuguesa, vol. 14 (Texto original de 1500).

POZZOBON, Jorge. **Vocês, brancos, não tem alma**: histórias de fronteiras. Belém: EDUFPA MPEG Editoração, 2002.

RAMA, Angel. **A Cidade das Letras**. Tradução de Emir Sader. 1 ed. São Paulo, SP: Boitempo Editorial, 2015.

RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades Indígenas**. São Paulo: Editor Ática, 1986 (Série Princípios).

RANGEL, Alberto. **Inferno Verde**: cenas e cenários do Amazonas. 5 ed. Manaus: Valer/Governo do Estado do Amazonas, 2001.

REMY, Eliane. **Parteiras de um Povo** – 65 anos de presença das irmãszinhas de Jesus junto ao povo Apyãwa Tapirapé. Tradução de Antônio Canuto, 2017.

REY, Alain. **Le Robert**: Dictionnaire historique de la langue française. 3 ed. Paris: Dictionnaires le Robert, 2000.

RIBEIRO, Darcy. Apresentação. *In*: MEGGERS, Betty J. **Amazônia**: a ilusão de um paraíso. Tradução de Maria Yedda Linhares. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

RIBEIRO, Darcy. **Uirá sai à Procura de Deus**. 4 ed. São Paulo, SP: Editora Global, 2016.

RODRÍGUEZ-ALCALÁ, C. Relações entre Língua, Espaço e Tecnologias: a Biblioteca Virtual das Ciências da Linguagem no Brasil como artefato de leitura da cidade. *In*: DIAS, C. P. C.; COSTA, G. C. da C.; BARBAI, M. A. (Org.). **Artefatos de Leitura**. Campinas, SP: LABEUB/NUDECRI/Unicamp, 2020. (Coleção – Cidade. Linguagem, Sociedade).

RODRÍGUEZ-ALCALÁ, C. Da Evidência do Espaço à Evidência da Percepção Sensível: uma Abordagem discursiva. *In*: ADORNO, Guilherme; MODESTO, Rogério; FERRAÇA, Mirielly (Org.) *et al.* **O Discurso nas Fronteiras do Social**: uma homenagem à Suzy Lagazzi. Vol. 1. Campinas, SP: Pontes Editores, 2019.

RODRÍGUEZ-ALCALÁ, C. Nota sobre a Noção de Cultura e sua Relação com a Civilização: o Ocidente como observatório das formas de vida social. *In*: **Fragmentum**, n. Especial, jul/dez. Santa Maria: Editora Programa de Pós-Graduação em Letras, UFSM, 2018. (61-90).

RODRÍGUEZ-ALCALÁ, Carolina. Memória e Movimento no Espaço da Cidade: para uma abordagem das ambiências urbanas. *In*: **Revista Rua**. Edição Especial – 20 anos, Campinas, 2014 (259-293)

RODRÍGUEZ-ALCALÁ, Carolina. Escrita e Gramática como Tecnologias Urbanas: a cidade na história das línguas e das ideias linguísticas. *In*: ORLANDI, Eni Puccinelli. **Cadernos de Estudos Linguísticos**. Campinas, 53 (2): 197-217, jul/dez, 2011a.

RODRÍGUEZ-ALCALÁ, C. Discurso e Cidade: a linguagem e a construção da “evidência do mundo”. *In*: RODRIGUES, Eduardo A.; SANTOS, Gabriel L. dos; CASTELLO BRANCO, Luzia Katia A. (Org.). **Análise de Discurso no Fronteiras do Brasil**: pensando o impensado sempre - uma homenagem a Eni Orlandi. Campinas, SP: RG Editores, 2011b.

RODRÍGUEZ-ALCALÁ, Carolina. Entre o Espaço e seus Habitantes. *In: ORLANDI, E. P. (Org.). Para uma Enciclopédia da Cidade*. Campinas, SP: Pontes, Labeurb/Unicamp, 2003.

RODRÍGUEZ-ALCALÁ, Carolina. Entre o Espaço e seus Habitantes. *In: ORLANDI, E. P. (Org.). Cidade Atravessada: os sentidos públicos no espaço urbano*. Campinas, SP: Pontes, 2001.

SANT'ANA, Graziella Reis de. **Uma Análise do Processo Migratório dos Índios Terena para o Perímetro Urbano da Cidade**. 2004.

SÁEZ, Oscar Calavia. A Indianidade, a Humanidade e os Imanauás. **Ciência Hoje**. Vol. 42 – set. 2008. 30-35.

SERIOT, Patrick. Ethnos e Demos: a construção discursiva da identidade coletiva. *In. Rua*, Campinas, n. 7, 2001 (11-20).

SILVA, Edivaldo S. **Caça e Comida (*Temiamiãra xaneremi'o*)**: uma etnografia dos saberes e práticas alimentares entre o povo Tapirapé na aldeia Tapi'itãwa. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais. Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT. Cáceres, MT, 2019.

SILVA, Regina A. da. **Do Invisível ao visível**: mapeamento dos grupos sociais do estado de Mato Grosso – Brasil. São Carlos: UFscar, 2011.

SOARES, Neures Batista de Paula. **Índio Cidadão?**: processos de subjetivação do sujeito índio brasileiro com a forma-sujeito histórica capitalista. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Linguística. Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT. Cáceres, MT, 2023.

SOUSA, Pero Lopes de. Diário da Navegação. *In: OLIVIERI, A. C. e VILLA, M. A. (Org.). Cronistas do Descobrimento*. Série Bom Livro. 2. ed. São Paulo, SP: Editora Ática, 2000. (37-44)

SOUZA, Luiz de Vasconcellos e. Offício do Vice-Rei Luiz de Vasconcellos e Souza. *In: Revista Trimensal de Historia e Geographia*, ou Jornal do Instituto Historico Geographico Brasileiro. Rio de Janeiro, Tomo Quarto, n. 13, p. 3-42, abril de 1842.

SOUZA, Maria Aparecida M. **Retalhos de Vida**: escravidão contemporânea nas agropecuárias do Araguaia / 1970-2005. (2009). (Dissertação) – Mestrado em História, Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Cuiabá, MT, 2009.

SOUZA, Márcio. *et al.* **Os Índios vão à Luta**. Rio de Janeiro, RJ: Marco Zero, 1981 (Coleção Dois Pontos, Vol. 2).

SOUZA, Tânia C. C. de. **Línguas Indígenas, Fronteiras e Silenciamento**. *In: Línguas e Instrumentos Linguísticos*. Campinas, SP. Vol. 24, n. 48 jul-dez, 2021. (132-150).

SOUZA, Tânia C. C. de. **Discurso e Oralidade**: um estudo em língua indígena. Tese (Doutorado). Instituto de Estudos da Linguagem. Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Campinas, SP, 1994.

SOUZA, Tânia C. C. de; AGUIAR, Maycon S. Análise do Discurso e Linguística Indígena. In NASCIMENTO Lucas e SOUZA, Tânia C. C. de (Org.). **Gramática(s) e Discurso(s)** – ensaios críticos. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2018 (337-363).

SOUZA, Tânia C. C. de.; ARAÚJO, J. W. P. Práticas **Migratórias e Movimentos na História**: índios urbanos. Belo Horizonte, MG: XXV Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Linguística. – ANPOLL, 2010.

NÓBREGA, Manuel da. Carta e Diálogo sobre a Conversão do Gentio. In: OLIVIERI, A. C. e VILLA, M. A. (Org.). **Cronistas do Descobrimento**. Série Bom Livro. 2. ed. São Paulo, SP: Editora Ática, 2000. (47-56)

TAPIRAPÉ, Nivaldo Korira'i e SILVA, Adailton Alves da. In: **Revista de Comunicação Científica - RCC**. Vol. 7, n. 1, jan/mai. Barra do Bugres, MT, 2021 (21-30).

TAPIRAPÉ, Nivaldo Korira'i. *Xekakopãwa* e *Xetanogãwa*: um processo de construção da sabedoria no espaço sociocultural apyãwa. In: **Articulando e Construindo Saberes**. Vol. 2, n. 1. Goiânia, 2017 (395-408).

TAPIRAPÉ, Gilson Ipaxi'awyga. **Takãra**: centro epistemológico e sistema de comunicação cósmica para a vitalidade cultural do mundo Apyãwa. 2020. 141 f. (Dissertação) – Mestrado em Letras e Linguística, Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, 2020.

TAPIRAPÉ, Gilson Ipaxi'awyga. A luta dos Apyãwa para manter sua língua materna viva. In: **Articulando e Construindo Saberes**. Goiânia, v. 3, n. 1, p. 491-515, 2018.

TAPIRAPÉ, Iranildo Arowaxeo'i. **Língua Apyãwa**: construções oracionais em contextos comunicativos diversos. 2020. 147 f. (Dissertação) – Mestrado em Letras e Linguística, Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, 2020.

TAPIRAPÉ, Koria Valdiane. **A formação do corpo e da pessoa entre o Apyãwa** – resguardos, alimentos para os espíritos e transição alimentar. 2020. 167 f. (Dissertação) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Goiás, 2020.

THEVET, André. As Singularidades da França Antártica. In: OLIVIERI, A. C. e VILLA, M. A. (Org.). **Cronistas do Descobrimento**. Série Bom Livro. 2. ed. São Paulo, SP: Editora Ática, [1557] 2000. (59-65)

LÉRY, Jean de. Viagem à Terra do Brasil. In: OLIVIERI, A. C. e VILLA, M. A. (Org.). **Cronistas do Descobrimento**. Série Bom Livro. 2. ed. São Paulo, SP: Editora Ática, [1578] 2000. (69-81)

STADEN, Hans. Viagem ao Brasil. In: OLIVIERI, A. C. e VILLA, M. A. (Org.). **Cronistas do Descobrimento**. Série Bom Livro. 2. ed. São Paulo, SP: Editora Ática, 2000. (85-92)

VELOSO, Caetano. Sampa. In: **Muito Dentro da Estrela Azulada**. Phonogram, 1978.

VENTURINI, Cleci M. **Documentário, Língua e o Museu no/pelo Olhar Discursivo**. In: **Revista Rua**. Vol. 24, n. 2. Campinas, SP, 2018 (543-561).

VILLA, M. A. (Org.). **Cronistas do Descobrimento**. Série Bom Livro. 2. ed. São Paulo, SP: Editora Ática, 2000. (69-82)

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A Inconstância da Alma Selvagem** – e outros ensaios de Antropologia. São Paulo, SP: Cosac & Naify, 2002.

WAGLEY, Charles. **Lágrimas de boas vindas** – os índios Tapirapé do Brasil Central. Belo Horizonte, Itatiaia/EDUSP, 1988.

## GLOSSÁRIO

Akara'ytãwa – aldeia localizada no TI Urubu Branco

Apyãwa – autodenominação; mesmo que Tapirapé

Axyga retyma – casa dos espíritos, uma das designações da Takãra

Hawalorã – aldeia localizada no Tapirapé-Karajã

Inataotãwa – aldeia localizada no TI Urubu Branco

Iny – autodenominação dos indígenas Karajã

Itxalã – aldeia localizada no Tapirapé-Karajã

Kabi – nome próprio, abreviação de Kabixana

Kuarup – ritual de celebração em memória fúnebre, anual, de lideranças, que envolve várias etnias que vivem no Parque Nacional do Xingu

Mae'kwaapãwa – lugar em que se aprende; lugar de conhecimento.

Maira – homem branco; língua Tupi

Majtyritãwa – aldeia localizada no TI Urubu Branco

Myryxitãwa – aldeia localizada no Tapirapé-Karajã

Takãra – Casa cerimonial dos Tapirapé; centro para cerimônias e decisões dos apyãwa

Takãra – casa tradicional Apyãwa

Tapi'itãwa – aldeia localizada no TI Urubu Branco

Tapiparanytãwa – aldeia localizada no TI Urubu Branco

Tekateka – jeito específico de ser indígena Apyãwa

Towajaatãwa – aldeia localizada no TI Urubu Branco

Xajrowi – nome próprio

Xaryja – avó

Xeramoja – avô

Wiriaotãwa – aldeia localizada no TI Urubu Branco

Wyrã – homens dos grupos Araxã e Wyraxiga

Wyrã retyma – casa dos Wyrã “homens dos grupos Araxã e Wyraxiga”, uma das designações da Takãra

Yrywo'wyãwa – designação do Território Urubu Branco, “local onde urubu branco bebe”

Ywyrape – dinheiro