

(Em) Serra de Maracaju, Sonhos Guaranis

Flávio Zancheta Faccioni



Pedro & João
editores

**(EM) SERRA DE MARACAJU,
SONHOS GUARANIS**



Este livro foi publicado com apoio da Coordenação de
Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) -
Código de Financiamento 001.

Este libro fue publicado con apoyo financiero de la Coordinación
de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil
(CAPES) – Código de Financiación 001.

This book was financed in part by the Coordenação de
Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) -
Finance Code 001.

Flávio Zancheta Faccioni

**(EM) SERRA DE MARACAJU,
SONHOS GUARANIS**

Copyright © Flávio Zancheta Faccioni

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos do autor.

Flávio Zancheta Faccioni

(Em) Serra de Maracaju, Sonhos Guaranis. São Carlos: Pedro & João Editores, 2022. 153p. 16 x 23 cm.

ISBN: 978-65-5869-847-0 [Impresso]

978-65-5869-848-7 [Digital]

1. Discurso 2. Música 3. Povos Originários 4. Representações. I. Título.

CDD – 370

Capa: Petricor Design

Imagem da capa: Janaina Araujo Lima

Ficha Catalográfica: Hélio Márcio Pajeú – CRB - 8-8828

Revisão: Mariana Rocha

Diagramação: Diany Akiko Lee

Editores: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Conselho Científico da Pedro & João Editores:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/ Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/ Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luis Fernando Soares Zuin (USP/Brasil).



Pedro & João Editores

www.pedroejoaoeditores.com.br

13568-878 – São Carlos – SP

2022

Aos meus avós e pais, que não puderam estudar, mas fizeram tudo para que eu o fizesse. Também aos caminhos que me desviaram até aqui.

Nosso povo enxerga o ser como um tom de uma grande música cósmica, regida por um grande espírito criador, o qual chamamos de Namandu-rutê, ou Tupã, que significa “o som que se expande”.
(JECUPÉ¹ apud ESPÍNDOLA, 2015)

¹ Indivíduo originário Tapuia e escritor brasileiro.

Sumário

Prefácio	9
Entre grafismos, tatuagens e cicatrizes: a história, memória e cultura de Mato Grosso do Sul <i>Claudete Cameschi de Souza</i>	
Do Capo	13
Capítulo I	23
LEMBRO DE UM VELHO ÍNDIO CONTANDO HISTÓRIAS: as glórias e tragédias	
Povos originários e suas cosmovisões	23
Povos Originários em MS	29
Conflitos e tensões: os sentidos de cá e os sentidos de lá	33
Os retratos da arte em MS	44
Vozes que contam e cantam a história: Almir, Geraldo e Paulo	49
Velhos amigos	50
Geraldo Espíndola	51
Paulo Simões	53
Almir Sater	56
Sonhos Guaranis, Kikio e Serra de Maracaju	58
Uma só raiz, tudo índio	58
Eu cheguei aqui com meus próprios pés	62
Capítulo II	67
NADA DO QUE FOI SERÁ	
Sujeito, linguagem, enunciado e subjetividade	67
Formações discursivas, regularidades, interdiscurso e representações	75

Memória	81
Arquivo	84
Voz que cala, mas canta	87
Arqueogenealogia Foucaultiana (Arqueologia e Genealogia): aspectos metodológicos	88
Não sou daqui, nem sou de lá	91
Capítulo III	95
E CEGO É O CORAÇÃO QUE TRAI	
Kikio: de Tupã a Jesus Cristo	96
Sonhos Guaranis: entre a dor e o contentamento	108
Serra de Maracaju: o desejo pela Terra sem Males	115
O entrecruzar das canções, da história e da memória	124
Coda	127
Posfácio	
No movimento das canções, quais os sentidos?	131
<i>Fernanda Correa Silveira Galli</i>	
Referências	133
Mapas	145
Sobre o autor	153

Prefácio

Entre grafismos, tatuagens e cicatrizes: a história, memória e cultura de Mato Grosso do Sul

por Claudete Cameschi de Souza

Mais bonito que o canto dos pássaros são seus voos.
Nem todo canto é de alegria, mas todo voo é de
liberdade (Mario Quintana).

O pesquisador, apaixonado pela música sul-mato-grossense, ao dizer sobre as composições musicais de Paulo Simões e Almir Sater e de Geraldo Espíndola, sinaliza a construção cultural de Mato Grosso do Sul. Para Flávio Zancheta Faccioni, os compositores, instrumentistas e cantores, influenciados por ritmos diversos e inspirados pela presença marcante dos povos originários nessa construção, contam e cantam a simplicidade, os mitos, as tradições, a saga, a luta desses povos e sua contribuição na formação do povo sul-mato-grossense. E Flávio canta e encanta com uma linguagem “poético-acadêmica” que expressa um olhar, um sentimento de mundo, a emoção de uma alma alimentada pelo som, pelo ritmo... pela viola... por meio de uma singularidade expressiva que o marca como o cantar daquele rouxinol que entoava seu canto pela janela do palácio².

Mas, como Quintana adverte: *Mais bonito que o canto dos pássaros são seus voos. Nem todo canto é de alegria, mas todo voo é de liberdade*, sim, a feitura deste texto marca os rastros de um caminhante em busca do canto e da liberdade e que acredita fugir

² Referência ao conto *O Rouxinol e o Imperador da China*, de Hans Christian Andersen.

dos moinhos de ventos³. Porém, provoca a ventania e a tempestade em um gesto interpretativo das músicas: *Sonhos Guaranis* e *Serra de Maracaju* de Paulo Simões e Almir Sater; e *Kikio*, de Geraldo Espíndola, que, de algum modo, cantam a busca da liberdade e/ou a falta dela em terras sul-mato-grossenses.

Assim como um camaleão, Flávio é perpassado pela linguagem poética das músicas, que deixam rastros das dores da falta de si mesmo, e a linguagem acadêmica, que presentifica o *aqui e agora*⁴ daquilo que um dia representou uma única possibilidade, a área de Letras, mas que lhe abriu caminhos e possibilitou grafismos e tatuagens a partir de *cicatriz de una letra que no está escrita / El punto suspensivo, el interrogante / Una curva que no avisa / Un olor en el eco / Un territorio que se agita*⁵. Macaco, em *La huella*⁶, diz que a liberdade é *Las ramas de un árbol bailando en los brazos del tiempo / Un paso que no se olvida*⁷. As experiências de Flávio deixam emergir sinais, pegadas, marcas, *bajo la piel [que] son [sus] historias tatuadas*⁸... grafismos, tatuagens e cicatrizes.

Grafismos são traços desenhados sobre a pele, em geral, com corantes naturais de pouca duração pelos povos originários e marcam um ritual, um momento festivo, guerras e lutas de resistência e (re) existência, que, mesmo permanecendo pouco tempo na pele, jamais são esquecidas, pois habitam a memória ancestral desses povos (*Kikio*). Tatuagens são escolhas de registros sobre a vida, as vivências, os sonhos, a busca rebelde da juventude pela liberdade... assinalados na pele e de longa duração (*Serra de Maracaju*). Cicatrizes assemelham-se às tatuagens, mas nem sempre

³ Referência à canção *Dom Quixote*, dos Engenheiros do Hawaii, e ao livro *Don Quijote de la Mancha*, de Miguel de Cervantes.

⁴ Composição musical de Gilberto Gil.

⁵ Uma letra que não está escrita / As reticências, a interrogação / Uma curva que não avisa / Um cheiro no eco / Um território que se movimentava (Tradução nossa).

⁶ A pegada, a impressão digital, no sentido de marca (Tradução nossa).

⁷ Os galhos de uma árvore dançando nos braços do tempo / Um passo que não se esquece (Tradução nossa).

⁸ Debaxo da pele, que são suas histórias tatuadas (Tradução nossa).

são escolhas. São feridas que sangram ainda abertas e *às vezes* [nos] *deixa*[m] *assim*⁹... a pensar talvez nas escolhas incertas ou na falta delas (*Sonhos Guaranis*).

Flávio *chegou aqui com* [seus] *próprios pés*¹⁰, em um voo de busca pela liberdade... *E hoje* [tem sua] *raiz*¹¹. Tatuou-se da cultura e das músicas de Mato Grosso do Sul, foi atravessado pelos ritmos, pela beleza da terra, pela história e pela memória da formação do povo e da criação do estado e deixou nascer, aflorar, emergir sua narrativa (que também é de todos nós que habitamos o texto), contando e cantando a cultura e os processos identificatórios dos sul-mato-grossenses. Nas palavras de Elias J. Torres Feijó¹² (2022), [...] *uma narrativa... que se relaciona com uma comunidade... que é elaborada por ela... que... ao mesmo tempo explica e é explicada e que se vincula a um território... a um espaço... modo de ver... de interpretar e de funcionar nesse mundo como comunidade..., como referente... como narrativa e que traz elementos basilares do que podemos dizer que é a cultura e identidade Mato-grossense do Sul*¹³.

⁹ Trecho da canção *Sonhos Guaranis*, de Almir Sater e Paulo Simões.

¹⁰ Trecho da canção *Serra de Maracaju*, de Almir Sater e Paulo Simões.

¹¹ Idem.

¹² Professor Doutor da Faculdade de Filoxia da Universidade de Santiago de Compostela, supervisor do Doutorado no Exterior de Flávio Zancheta Faccioni.

¹³ Trecho retirado do material audiovisual “O Camiño da cultura”, produto da pesquisa de Flávio na Espanha. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=X5GRDNReIOk>.

Do Capo^{1 2}

As linguagens se fazem presentes na constituição dos sujeitos. Por meio delas, o homem se insere na sociedade e concretiza suas inter-relações com os outros sujeitos. Dentre as diversas formas de linguagens, apaixonei-me pela música, por isso, “pesquisei minha dor” (CAVALLARI, 2016). Uma dor, uma lacuna de ainda não ter realizado meus estudos de graduação em música, mas uma possibilidade de cicatrizar essa ferida com uma pesquisa que envolvesse a música.

As partituras funcionam como os veredas e caminhos a serem seguidos pelas notas, sujeitos como eu, como vocês que leem este texto. Nos trilhos, comecei o percurso em uma locomotiva, com ritmo que é sujeito à ordem da vida, da partitura e do discurso. Estradas compostas por *ritornelos, codas, dal segnos, chaves de voltas, semiles e tremolos*³ que indicam as voltas do trem da vida rumo ao fim de uma composição.

Pela música, os compositores e artistas representam o (ir)real e deixam rastros de si. As composições carregam traços de vivências, memórias, caminhos e sentimentos de seus criadores. A cada novo *play*, na voz e na viola, afloram sentidos outros. Um sentido que nunca será o mesmo e, ilusório pensar, que será o imaginado pelo autor ou o sentido primeiro (PÊCHEUX, 2002).

A música, em encontro com os sujeitos, lugares e ritmos, torna-se *trans*, transterritorial (MONDARDO, 2018), *transmusical*, *transrítmica*, *transsentimental*, um som que não cabe em uma caixa de

¹ Na teoria musical, indica “do início”.

² Este texto é resultado da dissertação de mestrado defendida pelo Programa de Pós-Graduação em Letras na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), sob orientação da Profa. Dra. Claudete Cameschi de Souza, com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

³ Todos os símbolos citados representam repetição e se distinguem dentro da partitura.

música, são várias caixas de música, com diversos sons e constituições. Em Mato Grosso do Sul (MS), não é diferente, já que povos, instrumentos, lugares se misturam e formam a música sul-mato-grossense. Para mim, nesse texto, a música sul-mato-grossense é o eixo principal de interesse, visto que o objeto de pesquisa que busco, os povos originários⁴, aparece nas canções.

Escolhi povos originários pelo fato do estado de MS ser a morada de 77.025 mil indivíduos (BRASIL, 2010), totalizando a segunda maior concentração em nível de estado e caracterizando-o como um dos estados formado por maior número de povos originários. Por esta razão e por ter também conhecido alguns povos durante a graduação, decidi juntar dois interesses, a música e os povos originários. A partir daí, iniciei as investigações para encontrar canções que falassem destes povos.

Durante as buscas, destacou-se a voz de Almir Sater, tanto que a escrita inicial deste texto levava seu nome, “Representações de índio nas músicas compostas e interpretadas por Almir Sater”. Entretanto, ao conhecer as canções e seus autores, compreendi que Almir Sater não era o único artista de minha pesquisa. A partir do desejo de entrevistar Almir Sater, cheguei ao cantor e compositor Geraldo Espíndola e, após entrevista com Sater e Espíndola, constatei que seria mais do que necessário um encontro com Paulo Simões.

Não posso deixar de mencionar outros cantores que foram/são importantes para produção musical de MS. Destacam-se, nesse imenso e plural eixo musical, os Irmãos Espíndola, Grupo Acaba, Almir Sater, Paulo Simões, Geraldo Espíndola, Guilherme Rondon, Iso Fischer, Grupo Therra, Grupo Terra Branca, Paulo Gê, entre outros (GUIZZO, 2012). Produções musicais que, durante os anos de minha formação, habitaram meu ser, seduzindo-me.

Meus ouvidos fixaram-se em três canções, *Serra de Maracaju* (SATER e SIMÕES, 2007), *Kikio* (ESPÍNDOLA, 1987) e *Sonhos Guaranis* (SATER e SIMÕES, 1982), aqui inseridas por ordem cronológica de meu contato. Com esta exposição, explico o nome

⁴ Justifico, no capítulo I, sua utilização.

deste texto. Decidi, após as entrevistas, modificar o título, já que não falaria apenas de um artista. Escolhi, então, “(Em) *Serra de Maracaju, Sonhos Guaranis*” pelo fato de que a preposição *em* antes do substantivo *serra*, resulta em /ẽseřã/, som fonético similar ao verbo encerrar. Fiz a seguinte seleção pelo fato de a Guerra da Tríplice Aliança ou Guerra do Paraguai ter como cenário os espaços da Serra de Maracaju. Para mim, na Serra de Maracaju, os sonhos dos Guaranis foram ceifados. Entretanto, ao mesmo tempo, serve como noção de local. Serra que serviu de abrigo para os povos originários que fugiam dos horrores da guerra. Embora nas análises as reflexões afunilam-se para o povo tupi e guarani, no título, Guarani representa todos os povos originários de MS e referência também os demais povos originários no Brasil. Então, pelo título, quero alcançar os que foram silenciados e os que foram salvos.

Em movimento, não consegui realizar esta pesquisa sem tomar os trilhos como minha estrada. Impulsionei pesquisas de campo para que conhecesse, por exemplo, a cidade paraguaia de Quyuqyho, local em que realizei entrevistas e permaneci uma semana em contato com seus moradores. Nesta pesquisa de campo, tive a oportunidade de entrevistar a historiadora, crítica política e socióloga Milda Rivarola, importante pensadora paraguaia que me contou um pouco sobre os povos originários e a Guerra da Tríplice Aliança. Estas empreitadas, junto com as entrevistas dos artistas, fazem parte dos procedimentos da arqueogenealogia, posto que utilizei as entrevistas para construir este texto. Não apenas isso, mas o rastro de entrevistas e canções pode ser observado em toda sua extensão.

Meu objeto de pesquisa é a materialidade linguística, neste caso, as canções. Para alcançar este objeto, parto dos estudos linguísticos. Dentro dos estudos linguísticos, estou situado na Linguística Aplicada. Alimento-me das ramas da “Análise do discurso” (AD), sobretudo de uma árvore francesa. Utilizo a arqueogenealogia de Foucault, em que desestabilizo, por meio das problematizações, os efeitos de sentidos dos enunciados. Por

compreender que a arqueogenealogia pressupõe investigação, realize entrevistas, pesquisas de campo e visitas *in locus*.

O objetivo geral é problematizar as representações dos povos originários nas canções selecionadas. Os interesses deste trabalho se expandem e encontro os objetivos específicos. São eles: apreender os efeitos de sentido dos discursos; analisar representações de terra, identidade, história e memória a partir das construções discursivas contidas nos *corpora*, e ampliar e intensificar as discussões acerca de representações dos povos originários nos discursos. Assim, quero problematizar, discutir e refletir as questões que se fazem presentes nas canções que foram selecionadas para esta escrita.

Para o desenvolvimento desses objetivos, selecionei a AD de linha francesa como aporte teórico principal deste trabalho. Uso as teorias de Foucault, Pêcheux, Coracini, Orlandi, que me dão possibilidades de desestabilizar os enunciados e observar as representações, os efeitos de sentido, a história e a memória. Sei das divergências teóricas entre Foucault e Pêcheux, mas bebo, conforme minha sede, ora de Foucault, ora de Pêcheux. Pelo caráter transdisciplinar da AD, utilizo teorias da história, da mitologia, dos estudos culturalistas e da música, que colaboram com as análises e com as reflexões.

O que me instigou à realização deste trabalho foi a seguinte questão: Como são representados os povos originários nas canções analisadas? A partir desta questão, elaborei a hipótese de que os povos originários são representados por um imaginário colonial, que é alimentado por um arquivo ainda colonial. Portanto, iniciei a investigação e a desestabilização dos enunciados para refletir se, de fato, as canções apresentam, nos discursos, rastros de imaginários coloniais ou se mostram-se híbridas em relação à hipótese.

Firmados os objetivos, *corpora*, teorias, questão de pesquisa e hipótese, dediquei-me a construção do estado da arte. Dentre as buscas, encontrei poucos textos que falassem das canções e dos artistas. A grande parte dos trabalhos apresenta as canções como epígrafes ou abertura de capítulos. Raros são os trabalhos que

analisam as canções. Há a tese de doutorado de Arlinda Cantero Dorsa (DORSA, 2006, p. 12), do Programa de Pós-graduação em Língua Portuguesa da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, fundamentada na “vertente sócio-cognitiva da Análise Crítica do Discurso e em noções teóricas da AD de linha francesa”, com o objetivo geral “de contribuir com os estudos discursivos da cultura brasileira, [...] a partir de expressões verbais em textos linguísticos de letras musicais sul-pantaneiras” (DORSA, 2006). Entre as análises, Dorsa (2006) analisa a canção *Sonhos Guaranis*, relacionando a divisão política fronteira do Brasil e do Paraguai com o fim da Guerra e a manutenção das raízes destes povos. Em suas considerações (2006, p. 224), afirma que suas análises “contribuem com os estudos da cultura sul-pantaneira” e que as canções são “repertórios de lembranças que armazenam, na memória social, tradições e costumes regionais”.

As canções *Sonhos Guaranis* e *Kikio*⁵ aparecem em artigos em periódicos do professor titular de Literatura da Universidade Federal da Grande Dourados, Paulo Sérgio Nolasco dos Santos (2008, 2009), em que articula história, literatura, identidade, fronteira e representação do(s) povo(s) sul-mato-grossenses. Em todos os trabalhos, ao mencionar *Sonhos Guaranis*, o autor “refere [a]o fato de que, não fosse a guerra, seríamos um outro país e que somos da fronteira onde o Brasil foi Paraguai” (SANTOS, 2009, p. 87).

Além desses textos, encontrei a dissertação de mestrado do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul de Rodrigo Teixeira Gonçalves (GONÇALVEZ, 2014), que também traz em sua escrita as canções *Sonhos Guaranis* e *Kikio*⁶ para refletir a constituição musical, social, identitária e histórica de Mato Grosso do Sul. O objetivo geral de Gonçalves (2014, p. 05) é “detectar o lugar que a música tradicional paraguaia” ocupa “no cenário cultural” de Campo Grande e refletir a redefinição de identidade sul-mato-grossense. Nas

⁵ Em Santos (2009b), a escrita que *Kikio* se encontra assim grafada: *Quyquyho*.

⁶ Em Gonçalves (2014), a escrita que *Kikio* se encontra assim grafada: *Quyquyho*.

considerações, Gonçalves (2014, p. 129) constata “o desaparecimento de grupos constituídos por artistas do Paraguai”, em virtude da “redefinição” da “tradição, do jogo de interesses”, motivado por questões “coletivas” e pela “modificação” do panorama artístico da capital.

Diogo Ricardo Martins produziu, como Trabalho de Conclusão de Curso do curso de História da Universidade Tuiuti do Paraná, o texto “Desse chão eu fiz o meu lugar”: o Mato Grosso do Sul na viola de Almir Sater (MARTINS, 2013) e seu objetivo geral foi “analisar as representações regionais apresentadas nas composições e interpretações do sul-mato-grossense Almir Sater” (MARTINS, 2013, p. 08). Nas considerações, o autor observa que as canções compostas e interpretadas por Almir Sater representam o Pantanal, a fronteira, a divisão do estado e a criação de uma identidade sul-mato-grossense. Representações que, segundo a pesquisa, relatam a “marcha da vida e enfatiza[m] [a] terra natal” (MARTINS, 2013, p. 64) de Almir Sater.

Há trabalhos sobre a música sul-mato-grossense. Entretanto, nenhum que esmiúce os enunciados das canções. As pesquisas que falam sobre a música sul-mato-grossense mencionam os artistas que colaboraram com a constituição da identidade musical de MS. Caetano (2012, p. 84), em texto de periódico, afirma que seria “inquestionável que artistas como Geraldo Espíndola, Paulo Simões, Almir Sater, Geraldo Roca, Guilherme Rondon [...] tenham ‘inventado’ a cultura regional de MS”. Para o autor, os cantores e compositores se tornaram “inventores e difusores das identidades culturais e das belezas naturais da região sul-mato-grossense, ancorados, sobretudo, no ícone Pantanal, chegando a se autointitular em músicos pantaneiros”. Nesse pensamento, compreendo a importância de Espíndola, Sater e Simões para a produção cultural, identitária e na manutenção da memória histórica de MS. Além disso, a abrangência dos três alcança níveis internacionais, visto que têm carreiras e prêmios internacionais.

O livro “A moderna Música Popular Urbana de Mato Grosso do Sul”, de José Octávio Guizzo (2012), faz um relato histórico em

que narra os precursores e os percursos da música estadual. Guizzo (2012), nesse livro, apresenta “As figuras mais representativas” de MS e, entre elas, estão Almir Sater, Geraldo Espíndola e Paulo Simões. Para o autor, a música popular de MS, a partir de seus expoentes, é como “um radiante sol [que] se levanta ao Oeste” (GUIZZO, 2012, p. 54).

“Festivais de Música em Mato Grosso do Sul”, de Maria da Glória Sá Rosa, Cândido Alberto da Fonseca e Paulo Simões (ROSA, FONSECA e SIMÕES, 2012), conta a história dos Festivais de Música que aconteceram no estado entre 1967 e 1981. Além disso, traz entrevistas com diversas personalidades da música de MS para comentar sobre a “Era dos Festivais”. Dentre os vários entrevistados, Sater, Espíndola e Simões comentam sobre suas participações nos festivais, o que caracteriza esse livro como um memorial dos acontecimentos musicais em MS.

A partir desses dados, observo as importantes contribuições que Sater, Espíndola e Simões deixaram durante seus caminhares sobre a partitura de MS. Suas composições são importantes para a cultura sul-mato-grossense, já que colaboraram com a constituição da identidade deste estado. Cavalgaram pela estrada boiadeira, subiram a correnteza do Rio Paraguai, embarcaram no Trem do Pantanal e deixaram suas marcas em forma de músicas pelo caminho.

Eu, sentando à janela do trem, observo o “cavalo bravo no seu livre cavalgar”, tal beleza me aguça “uma vontade louca de também ir para o cavalgar”⁷. Toquei e cantei as músicas desses compositores. Subi serras, desci rios, pesquei sentidos, teci redes de enunciados e os organizei três capítulos. O primeiro capítulo apresenta os alinhavos iniciais. O segundo traz os aspectos teóricos-metodológicos e os conceitos que uso nas análises. No terceiro, trago as análises/interpretações que pude laçar até o momento. A seguir, explico cada capítulo.

O substantivo masculino “índio” soa como colonial, a meu ver. Por isso, no primeiro capítulo, justifico a utilização do termo

⁷ Trecho da canção *Cavalo Bravo*, de Renato Teixeira.

“povos originários”. Comento sobre a mitologia e cosmologia originária. Atualizo a situação dos povos originários em MS, conforme o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), notícias e minhas pesquisas de campo. Abordo os conflitos vivenciados por estes povos, como a chegada dos navegantes, dos bandeirantes, da Guerra da Tríplice Aliança, as lutas por terra e os sofrimentos por eles vividos. Por fim, faço uma síntese de cada canção e apresento as condições de produção.

O segundo capítulo é dedicado aos conceitos e aspectos teóricos-metodológicos. Início pelos conceitos de sujeitos (subalterno, *mestizo* e transterritorial), linguagem, enunciação e subjetividade. A partir da canção *O maior mistério*, de Renato Teixeira, discuto os termos para poder construir meu trabalho. Escrevo sobre formações discursivas (FDs), interdiscurso, memória (em que uso o poema *Caminante no hay camino*, de Antonio Machado, para dissertar sobre o conceito), arquivo, representações, regularidades, arqueogenealogia, decolonialismo e, por fim, sobre os aspectos teórico-metodológicos.

No capítulo terceiro, *Cego é o coração que trai*, desestabilizo os enunciados das três canções e procuro refletir sobre as situações vividas pelos povos originários, os conflitos e as glórias. A primeira canção analisada é *Kikio*, em que apresento os traços originários (desde Tupã) até o choque cultural (invasão europeia). Nessa primeira canção, trago os dados da pesquisa de campo realizada no Paraguai em dezembro de 2018.

A segunda canção do terceiro capítulo é *Sonhos Guaranis*. Aqui, discuto história, memória e território. Apresentando como o sentimento transterritorial (MONDARDO, 2018) constitui o sujeito que vive entre as terras cantadas por Sater e Simões. Nesse espaço, aproveito para inserir partes da entrevista de Milda Rivarola para refletir sobre a ferida que não se fecha. Na análise da canção *Serra de Maracaju*, abordo a mitologia e os conhecimentos tradicionais na educação originária, a originalidade dos territórios, das retomadas e

das invasões pelo branco⁸. Por fim, finalizo o capítulo entrecruzando as canções. Discuto os aspectos que afloram dos enunciados e que se relacionam entre si desde a história, passando pela mitologia, até a memória.

As canções, nesse último capítulo, são apresentadas na íntegra em um quadro com enumeração dos versos, em uma sequência contínua do primeiro ao último verso de cada canção, indicados pela sigla “v”, que significa verso, e pelo numeral que indica a que verso estou me referindo na canção – v1, por exemplo. Nessa organização, *Kikio* conta com doze versos; *Sonhos Guaranis*, com nove, e *Serra de Maracaçu*, com dez. Trago sempre, no momento da análise de cada verso, o enunciado a que me refiro; na segunda menção, uso a sigla seguida do numeral. As sequências das canções obedecem à ordem do macro para o micro, ou seja, uma representação geral dos povos originários (macro), afinando para os povos originários sul-mato-grossenses (micro).

Esclareço que o capítulo I abarca as condições macro e micro, por isso esse é um capítulo mais longo, além de conter mapas (anexados) e as necessidades de trazer os aspectos culturais, o que o deixa com maior volume de páginas. No capítulo II, optei por trazer os conceitos-chaves, apenas aqueles que, de fato, uso nas análises. Por esse motivo, é um capítulo enxuto e direto. O terceiro traz análises concisas, posto que, nos capítulos anteriores, costuro algumas problematizações a partir das canções analisadas.

Saliento que utilizo, em epígrafe e no corpo do texto, músicas nacionais de autores consagrados por dialogarem com os efeitos de sentido que pretendo produzir em meu discurso e em minhas problematizações. Esclareço ainda que, dada a minha formação e as leituras empreendidas a respeito da mitologia, literatura brasileira e estrangeira, uso também citações de poemas da literatura brasileira e da literatura de língua espanhola, com as devidas traduções quando necessário.

⁸ Com Hall (2003), compreendo “branco” todo aquele que não se autodeclara povo originário.

Haverá incompletudes, isso é um fato. A linguagem que me constitui me faz falhar, pois fala meu inconsciente e, nesse lapso, eu erro e deixo meus rastros. Mesmo assim, acredito que o outro terá a mesma leitura que eu e os sentidos não ultrapassarão os limites que coloquei – ilusão. Mesmo com estes “buracos” e pequenas e grandes ondas, falta-me “descer o Rio Paraguai, cantando as canções que não se ouvem mais”⁹ e apresentar os rastros que deixei no rio durante esta pesquisa.

⁹ Trecho da canção *Cuñataiporã*, de Geraldo Espíndola.

CAPÍTULO I

LEMBRO DE UM VELHO ÍNDIO CONTANDO HISTÓRIAS¹⁰: as glórias e tragédias

Nesse capítulo, abordo o conceito de povos originários, falo sobre cosmovisões, o momento da “Chegada¹¹” dos europeus ao Novo Mundo, os povos originários de MS, e as inter-relações desses povos com a sociedade envolvente no ontem e no hoje. Por fim, disserto sobre os *corpora* de pesquisa, os enunciadores e as condições de produção de seus discursos.

Povos originários e suas cosmovisões

Em 1492, os nativos descobriram que eram índios, descobriram que viviam na América, descobriram que estavam nus, descobriram que deviam obediência a um rei e a uma rainha de outro mundo e a um deus de outro céu, e que esse deus havia inventado a culpa e o vestido e que havia mandado que fosse queimado vivo quem adorasse o Sol e a Lua e a terra e a chuva que molha essa terra. (GALEANO, 2012)

Começo este capítulo com a citação de Galeano (2012) por observar que havia, entre a sociedade europeia e a do Novo Mundo, um grande “abismo” (SOUSA SANTOS, 2010) cultural. Diferença que foi fundamental para a justificativa dos fatos desenvolvidos pelos colonizadores no Novo Mundo.

Salta-me aos olhos a temática sobre os povos originários. Para mim, o termo “povos originários” se refere a todos os sujeitos que

¹⁰ Trecho da canção *Serra de Maracaju*, de Almir Sater e Paulo Simões.

¹¹ Segui o pensamento de Orlandi (2008), em que a “Chegada” representa a ancoragem pelo discurso do outro (europeu). Enquanto “Entrada” ou “Invasão” remete-se aos indivíduos que já estavam em tais terras.

viviam em situação social em determinado espaço da Terra e, em algum momento da história, foram contatados, dominados, exterminados e, em consequência, degredados de suas terras originárias. Por já terem suas relações sociais articuladas e por habitarem as terras muito antes da “chegada” de navegantes, são povos originários. Após esse primeiro contato, emanou, por meio do discurso, um efeito de sentido de “descobrimto”. Os navegantes, ao chegarem em terras ainda não conhecidas pelo Velho Mundo, denominaram que as tinham descoberto. Entretanto, estas terras já eram habitadas por outros povos que já tinham suas organizações sociais, culturas, línguas e inter-relações. A partir destas chegadas, o caminhar destes povos tomou trilhos obscuros, acres, amargos e sangrentos. Uma locomotiva que os levou para a exclusão e para a margem da margem da sociedade. Caminho que, para muitos, teve sua estação final a extinção.

Fui atravessado, ao mesmo tempo que perturbado, pelo termo povos originários, já que outros usos são feitos, como índios, povos indígenas, silvícolas, selvagens, povos autóctones, entre outros termos. Neste texto, uso “povos originários” por acreditar nos efeitos de sentido que o termo produz. Nesse pensamento, uso textos oficiais para justificar minha utilização, como a Constituição Federal (BRASIL, 1988), Funai (FUNAI, 2006 e 2018), o Alvará Régio de 1º de Abril de 1680 (COUTO, 1680), Araújo et al (2006), Oliveira e Freire (2006) e Luciano (2006).

A Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988) trata, no “Título XIII - Da ordem social - Capítulo VIII - Dos Índios”, sobre questões que envolvem os povos originários. O que me interessa nesse texto é o trecho do Art. 231, que diz sobre “[...] os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”. “Direitos originários”, para mim, refere-se à ancestralidade, às origens destes povos que ainda hoje resistem às marginalidades e exclusões. Aqui está dito, controverso com o pensamento de Pêcheux (2002), que os povos são originários dado sua presença primeira em terras, situação diferente no discurso em que não é possível chegar ao primeiro dito.

Sigo por este pensamento e chego ao texto “Direito Originário”, publicado no site da Funai (FUNAI, 2018). O termo originário, nesse texto, assume uma característica territorial, pois aborda apenas os registros legislativos emitidos pela então Coroa Portuguesa, reconhecendo a autonomia dos povos originários. Nesse sentido, ao legitimar a existência dos povos que viviam nas terras ocupadas pela colônia, reconheceram suas originalidades. Portanto, o termo “povos originários” se relaciona com a história, já que sua denominação se articula com a presença de povos em determinado lugar e o confronto com povos colonizadores.

De fato, a utilização do adjetivo “originário” refere-se ao território, mas por que não aos sujeitos? De maneira velada, esses povos são chamados de originários. Não é uma convenção, mas, do território, o adjetivo originário passou a caracterizar os povos. O próprio documento da Funai (FUNAI, 2006, p. 10) denomina-os como originários, como se pode constatar no excerto: “por serem povos diferentes e originários”. Dessa maneira, compreendo que chamá-los de “povos originários”, além de referir-me ao território que são donos, é atenuar sua originalidade em relação ao ancestral – os povos que aqui viviam antes e durante o período de colonização e devastação étnica e que ainda habitam o Brasil e o MS.

Luciano (2006, p. 33) disserta que o “O índio de hoje é um índio que se orgulha de ser nativo, de ser originário, de ser portador de civilização própria e de pertencer a uma ancestralidade particular”. O adjetivo originário foi usado outra vez para caracterizar os sujeitos, dando-os o sentido de primogênitos da terra, de primeiros habitantes, de originais de determinada terra, nesse caso, o Brasil. No Alvará Régio de 1º de Abril de 1680 (COUTO, 1680), “os índios eram os originais senhores de suas terras, não havendo necessidade de legitimar a posse”, o que me leva a pensar que os colonos adjetivaram estes povos como originários, já que eram os primeiros moradores destas terras. O Alvará de 1680 ainda dá legitimidade à posse de terras aos senhores originais. Autonomia que não perdurou muito tempo e gerou impactos observados até hoje.

Nesse sentido, entre povos originários e a chegada dos navegantes, deparo-me com o antes e o depois. Com o passado e o presente. Entre a memória e o esquecimento. Poucos autores narram essas memórias. Contudo, encontro na música bons exemplos rememorativos que representam os povos originários. E, em função deste esquecimento ou silenciamento, identifico representações nas canções que constituem o *corpus* desta pesquisa. Assim, conforme a perspectiva de Hobsbawm (2007, p. 15), “lembrar o que os outros esquecem ou querem esquecer é função do historiador”, compreendo que faz parte da função enunciativa rememorar os acontecimentos e ressignificá-los, possibilitando a memória dos povos originários. Observo, portanto, que as canções atuam em função da memória.

Cabe-me dizer também que as populações originárias estavam e estão inseridas em sociedades constituídas de culturas heterogêneas, pois percebem e compreendem o mundo de maneira distinta da sociedade do velho mundo. Logo, para este trabalho, importa-me a mitologia, cosmologia originária e seus aspectos culturais, posto que seus rastros são encontrados nas canções aqui interpretadas.

A mitologia explica o que aos olhos dos sujeitos não pode ser explicado. Os mitos existem em função da educação originária. Por meio dos mitos, procura-se explicar sobre a vida, a morte, os fenômenos naturais ou, até mesmo, a chegada dos europeus. A partir da mitologia e dos conhecimentos tradicionais, a cultura originária ensina seus sujeitos e colabora com a construção da identidade de um povo, já que usam de meios naturais de seus espaços para explicar aquilo que se necessita saber ou que seja fundamental para a existência, narrada em geral pelos mais velhos – “Lembro de um velho índio contando histórias¹²”.

Para que seja possível a tentativa de explicação do inexplicável, as culturas partem de um pressuposto cultural. A esse ponto inicial, chama-se de cosmologia. Este termo é a maneira com a qual uma

¹² Trecho da canção *Serra de Maracaju*, de Almir Sater e Paulo Simões.

comunidade observa o universo e dele, sobretudo, a partir dele, constrói seus mitos e regras sociais (JECUPÉ, 1999, p. 7-11).

A cosmologia originária é heterogênea e se modifica de sociedade para sociedade. Esse termo se preocupa com a origem, com a evolução, com as linguagens que envolvem as criações para transcendência dos mitos. Cada povo tem sua mitologia, mesmo que comungue de uma mesma fonte. Os mitos variam, mas a necessidade de explicação é compartilhada por todos. A partir da cosmologia, se cria o mito e, por meio do mito, se materializa o *in concreto* (ELIADE, 1992, p. 125).

Silva (1994, p. 75) afirma que as “cosmologias são teorias do mundo. Da ordem do mundo, do movimento no mundo, no espaço e no tempo, no qual a humanidade é apenas um dos muitos personagens em cena”. Assim, a cosmologia para uma sociedade é uma filosofia de vida para a existência. Para mim, em consonância com Silva (1994, p. 75), a utilização das cosmologias “revelam a interdependência permanente e a reciprocidade constante nas trocas de energias e forças vitais, de conhecimentos, habilidades e capacidades que dão aos personagens a fonte de sua renovação, perpetuação e criatividade”. Ou seja, a cosmologia possibilita a (r)existência de suas identidades e, sobretudo, de suas contiguidades étnicas.

As “cosmologias e seus mitos associados são produtos e são meios da reflexão de um povo sobre sua vida, sua sociedade e sua história. Expressam concepções e experiências” (SILVA, 1994, p. 76). São construções culturais, constituídas a partir das experiências sociais que possibilitam as reflexões coletivas e interpretações individuais. Cosmologias são pontos de partida, e mitos são as possibilidades de continuação de culturas e ensinamentos. Não são concretos, nem perduram para todo o sempre de maneira única. Reconstroem-se com o tempo, adaptam-se com os palcos, com a cena e com os atores (SILVA, 1994, p. 76).

O povoamento da América, por exemplo, é um mito para os povos originários e, por esse motivo, foi necessário produzir narrativas que dessem conta de explicá-lo. Quando penso nos

guaranis, encontro uma filosofia messiânica em que se acredita haver uma terra sem males. Esse desejo e busca possibilitou às línguas da família Tupi-guarani a expansão por grande parte da América do Sul. Ramos (1994, p. 87) ressalta que a dispersão dos Tupi-guarani se deu “desde a bacia oriental da cordilheira dos Andes, descendo até o Sul do que é hoje o Brasil, subindo a costa atlântica até o Pará e mais além do rio Amazonas”. Por meio dessa afirmação, chego à canção *Kikio*, de Geraldo Espíndola (1987), que aborda esta temática e canta o mito da criação dos povos tupi e guarani e o povoamento da América.

Rodrigues (2013) apresenta um estudo sobre as línguas originárias brasileiras. O estudioso afirma que há diferenças entre tronco linguístico e família linguística, o que, nesse sentido, difere o termo Tupi de Tupi-Guarani. Por tronco linguístico, Rodrigues (2013, p. 11) afirma que são “famílias que revelam uma afinidade genética mais distante no tempo e constituem uma unidade mais ampla”, em outras palavras, são línguas que têm suas origens há muitos anos e tomaram percursos distintos em algum momento da história. Já por família linguística, entende as línguas que compartilham semelhanças mais próximas entre si e que têm, em comum, uma língua ancestral, que seria o tronco linguístico. As derivas das línguas ocorrem por meios externos. De um tronco linguístico, dividem-se as famílias linguísticas e, de maneira subsequente, as línguas. Em outras palavras, o tronco linguístico seria uma árvore; as famílias linguísticas, as raízes, e as línguas, as ramificações que partem das raízes.

A temática de divisão das línguas originárias é complexa e separá-las pode parecer um problema. Entretanto, Rodrigues (2013) deixa explícito os laços genéticos que as línguas das famílias linguísticas do tronco Tupi possuem. Baseado em Rodrigues (2013), produzi dois mapas que mostram o percurso das línguas do tronco tupi e da família linguística tupi-guarani na América do Sul¹³. Optei

¹³ Mapas construídos a partir das informações de Rodrigues (2013); DGEEC (2015); Radboud University (2019); MINEDU (2018), e ISA (2018).

por produzir um mapa que apresentasse o movimento das línguas do tronco tupi e outro para a família linguística tupi-guarani na América do Sul. Assim, mostram a concentração dos povos e suas predominâncias nos estados e países, para tanto, a cor amarela representa a presença dos tupi e tupi-guarani na América do Sul, para conhecê-los, vá aos anexos do livro.

Como se vê nos mapas, a extensão populacional dos povos tupis é vasta, desde o sul ao norte da América. Assim como salientou Clastres (1978), o percurso dos tupis-guaranis se deve ao desejo pela terra sem males, o que motivou as empreitadas por todo o continente americano. Esse ideal se multiplicou com a chegada dos colonizadores, que fez com que se espalhassem ainda mais em busca de sobrevivência. Pode-se ver também que os povos originários não se limitam aos regimes de fronteiras instituídos pelos tratados políticos.

Em suma, observo uma complexa dualidade entre o novo e o velho mundo. O velho, que era atravessado pelo discurso cristão, se confrontou com o novo, que era constituído pelo discurso originário. Dessa maneira, a luta entre povos originários e dominadores começou. Não houve uma luta de entidades ou entre mitologias. Foi uma imposição cultural, política, social e religiosa, que sucumbiu os povos originários e suas identidades.

Povos Originários em MS

De início, pensei em abordar a história dos povos originários em MS. Entretanto, dadas as suas características transterritoriais¹⁴, falo apenas da atualidade, como uma forma de atualização sobre as etnias que aqui habitam. Utilizo, então, os resultados do Censo Indígena do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (BRASIL, 2010), da Funai (FUNAI, 2018) e de notícias que circulam nos meios de comunicação que ora os legitimam, ora os deslegitimam. Discursos e posicionamentos que se distinguem pelo lado em que

¹⁴ Para saber mais, consultar Mondardo (2018).

os sujeitos que produzem essas notícias se inserem e pelas FDs que os atravessam.

Ao enunciar o termo transterritorial, refiro-me ao pensamento de Mondardo (2018, p. 222), para quem a “transterritorialidade não corresponde a uma situação estável”, ela estaria no entre-lugar (BHABHA, 2001), provocando a ideia de transitório, do “ir”, mas, ao mesmo tempo, do “vir”. A instabilidade do indivíduo mediante a transterritorialidade constitui-o entre o “ser/não-ser, ou, mais propriamente, de um devir entre territórios/territorialidades que potencializa essa passagem, de entrada e saída, de trocas/alternâncias de territórios”. A transterritorialidade constitui-se “pelos trânsitos por distintos territórios” (MONDARDO, 2018, p. 22). O indivíduo originário se insere nessa afirmação, posto que o conceito limite não cabe em sua mobilidade, em seu movimento. Tudo é território trilhável. O mesmo trem que vai pode voltar ou, até mesmo, mudar de rota. Múltiplos caminhos entre as linhas férreas que se cruzam, entrecruzam ou seguem paralelas tanto na linha vertical, quanto na horizontal.

Nessa viagem transterritorial, os povos originários foram se fixando em localidades que hoje são demarcadas por fronteiras limítrofes, como é o caso do Brasil, dividido em regiões e estados. A partir dessa demarcação, os dados referentes a esses povos são registrados e divulgados em forma de estatísticas, documentos, mapas e censos demográficos.

O Censo Indígena (BRASIL, 2010), por meio de suas coletas, apresenta dados sobre as populações originárias, suas línguas, localizações, entre outras informações pertinentes. Em MS, em 2010, os povos originários somavam 77.025 (setenta e sete mil e vinte cinco) pessoas, sendo que 79,4% viviam em terras indígenas e 21,6% espalhavam-se pelas cidades do estado, vivendo em situação de exclusão, subalternidade e marginalidade pela sociedade envolvente. Doze anos após o último censo demográfico, é provável que a população tenha sofrido modificações em número de indivíduos. No entanto, continuam à margem. O que, por um lado, gera, em algumas dessas populações, receio de se

autodeclararem povo originário diante da sociedade envolvente pelo medo de rechaço, exclusão ou, até mesmo, situações de agressão. Por outro lado, essa marginalidade alimenta a resistência e o sentimento de pertença, movendo os indivíduos originários a utilizarem a mídia, por exemplo, para divulgarem suas lutas, denunciarem os abusos do branco, preconceitos e agressões físicas ou psicológicas que vêm sofrendo nos últimos anos.

Além dos aspectos citados, usam esses meios para gritar sua existência e tornarem-se visíveis aos olhos da sociedade. Há, sim, uma visibilidade, mas com um olhar negativo desses povos no Brasil do século XXI. Como no passado, eles representam um “entrave” para o “progresso” da Amazônia – negra de fumaça –, onde os animais e a vegetação da mata que os alimentaram (alimentam) desde os mitos, a cosmovisão e as crenças ardem em fogo e queimam o seu modo de vida, sua visão de mundo e a sua sobrevivência.

Esses povos sempre tiveram suas próprias organizações sociais, marcadas em seu aspecto político pelas famílias extensas, pela formação de conselhos tribais, pelas lideranças, como os “capitães” ou caciques e os pajés ou curandeiros. O contato, muitas vezes violentos, com o branco interferiu (e ainda interfere) nessa organização, modificando critérios de escolha de caciques, a religiosidade, o apagamento de muitos mitos e crenças, entre outros.

A imersão da escola nas comunidades originárias contribuiu de forma significativa para a intervenção do branco nessa organização social, pois a esses povos passou-se a impor uma cultura, uma língua e uma organização a eles estranhas. Em 2009, com a criação e implementação, por meio do Decreto Presidencial nº 6.861 de 27 de maio, dos territórios etnoeducacionais, que, de modo geral, tomam o conceito de território etnoeducacional como “um movimento de organização da educação escolar indígena em consonância com a territorialidade de seus povos, independentemente da divisão política entre estados e municípios que compõem o território brasileiro” (BERGAMASCHI e SOUSA, 2015, p. 145), gerou-se o uso do termo etnoterritório.

É, então, a partir do Decreto Presidencial nº 6.861, de 27 de maio de 2009 (BRASIL, 2009), que o termo etnoterritório toma maiores proporções. O próprio documento aborda a questão territorial, afirmando que deve se “observar a territorialidade”. Conforme dados da Fundação Nacional do Índio (Funai)¹⁵, até 2012, eram 21 etnoterritórios consolidados no país, que representam “áreas definidas a partir da consulta aos povos indígenas” e relacionam-se “à sua mobilização política, afirmação étnica e garantia de seus territórios e de políticas específicas nas áreas da educação, conforme determina a Constituição Federal de 1988” (FUNAI, 2013). Em anexo, no mapa III, apresento um exemplo de etnoterritório, segundo a demarcação do decreto de 2009.

Conforme o mapa, o estado de MS é dividido em dois etnoterritórios: *Povos do Pantanal* e *Cone Sul*. Nesses etnoterritórios, habitam onze etnias. No etnoterritório *Povos do Pantanal*, encontram-se: terenas, kinikinaus, kadiwéus¹⁶, layanas¹⁷, kambas¹⁸, ofaiés, atikuns¹⁹ e guatós, e no *Cone sul*, os guaranis, guaranis kaiowás e guaranis ñandevas, que, juntos, constituem, conforme dados do IBGE (BRASIL, 2010), a segunda maior população originária em número de indivíduos, ficando atrás apenas do estado do Amazonas.

Essa informação associa-se à justificativa de escolha da temática deste trabalho, visto que o estado foi/é constituído por povos originários. Assim, acredito que os traços históricos, identitários, culturais e sociais desses povos são expressados nas canções propostas a este trabalho, bem como os conflitos e tensões

¹⁵ Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/617-educacao-indigena-avanca-na-pactuacao-de-territorios-etnoeducacionais>. Acesso em 21 de março de 2019.

¹⁶ Pode-se encontrar outras grafias, como Cadiués, Mbayá-Guaikurú, Guaikurú, Kadivéu, Kadiuéu.

¹⁷ Foram dados como extintos por Cardoso de Oliveira (1976), mas, no texto de Silva (2014), observo que alguns remanescentes vivem na aldeia Lalima - Miranda/MS.

¹⁸ Povo de origem boliviana. Vivem em regiões de fronteira, sobretudo em cidades fronteiriças brasileiras e bolivianas.

¹⁹ Povo de origem pernambucana.

vividos por estes povos em MS, apresentados e discutidos no próximo item.

Conflitos e tensões: os sentidos de cá e os sentidos de lá

Meu canto de morte,
Guerreiros, ouvi:
Sou filho das selvas,
Nas selvas cresci;
Guerreiros, descendo
Da tribo tupi.
Da tribo pujante,
Que agora anda errante
Por fado inconstante,
Guerreiros, nasci;
Sou bravo, sou forte,
Sou filho do Norte;
Meu canto de morte,
Guerreiros, ouvi (DIAS, 1969, p. 3-4).

A história conta os caminhos percorridos pelos povos originários em MS, que foram, em sua maioria, regados por sangue. Um estado que foi fertilizado pelo adubo humano, com os corpos flagelados, dilacerados e submissos ao poder do branco. Gonçalves Dias (1969) escreve sobre a bravura de um guerreiro, representante principal da força originária na literatura brasileira. Juca Pirama²⁰, nesse trecho, canta a conflituosa relação entre povos. Para mim, este canto pode estar associado a todas as situações conturbadas vividas pelos povos originários. Cantos enunciados, mas que, em algum momento, lhes faltaram a voz para continuar a cantar.

A partir das relações já estabelecidas, abordo, nessa perspectiva, fatos históricos de exclusão que aconteceram no Brasil e em MS para manter viva a chama de luta e resistência destes povos. Caminho, então, entre os séculos XVI e XXI. Anos que se

²⁰ Em tupi, “T-îuká-Pyr-ama” significa “aquele que deve ser morto” (NAVARRO, 2015).

distanciam pelos avanços e progressos, mas que se aproximam ao pensar sobre os regimes de servidão e exclusão. Saliento, em tempo, que “a história, para quem analisa discursos, não são os textos em si, mas a discursividade” (ORLANDI, 2008) que coopera com a infinidade de novos efeitos de sentido.

De todos os momentos, o choque histórico entre europeu e povo originário, sem dúvida, teve um resultado irreversível. O interesse político e expansionista dos europeus gerou a exclusão e o extermínio de povos, línguas e culturas a partir do encontro que teve início no Caribe americano, em 1492. Em terras da costa leste ao sul do Atlântico, no ano final do século XV, hoje Brasil, chegavam as primeiras caravelas portuguesas comandadas por Pedro Álvares Cabral.

Segundo a história, a América já era povoada por diversos povos antes da chegada dos navegantes provenientes da Europa. Conforme Denevan (1976), a América Latina era povoada por cerca de 54 milhões de pessoas no século XVI. Da Terra do Fogo aos limites entre México e Estados Unidos, diferentes povos se relacionavam de maneira social, cultural e política. Esta heterogeneidade caracterizava a América Latina como um grande mosaico cultural, resultado de intensos processos identitários e históricos vividos por estes povos (MELATTI, 2007).

O que se conhece hoje por Brasil era conhecido, antes do século XVI, como *Pindorama*. Sem as fronteiras políticas de hoje, os povos originários que estavam em Pindorama eram cerca de 8 milhões, segundo Denevan (1976). Estes milhões de sujeitos, conforme Rodrigues (2002), dividiam-se em mais de 1400 etnias e 1270 línguas. Hoje, após 522 anos das naus portuguesas terem ancorado em águas pindoramenses, tais números reduziram drasticamente. De acordo com o IBGE (BRASIL, 2010), o Brasil abrigava 896.917 mil pessoas que se autodeclaram povos originários, divididos entre 305 etnias, e aproximadamente 274 línguas, que podem hoje ter sido suprimidas pelo tempo e pelos fatos sociais. Assim, como

apresentado, observo que os povos originários no²¹ Brasil e suas línguas foram, de maneira brusca, reduzidos, silenciados e dizimados desde a chegada dos navegantes em 1500.

O século XVI foi o início do banho de sangue latino. Contudo, não foi o único momento em que os povos originários pereceram. O desconhecido, chamado hoje de Brasil, abriu portas para bandeirantes em busca de riquezas e de povos originários para o trabalho escravo. Os bandeirantes desbravaram terras ainda não conhecidas pela Coroa Portuguesa, como a região que se conhece hoje por Sul, Sudeste e Centro-oeste (CHAMORRO e COMBÈS, 2015).

Os povos originários que eram arrebanhados pelos bandeirantes foram submetidos ao trabalho forçado e, nesse sentido, a resistência originária gerou mortes. *Lutavam juntos contra o branco em busca de servidão* e por isso *sofreram tantas dores acuados no sertão*²². Na produção literária de Espíndola (2015)²³, vejo a atuação do branco sobre o originário:

Figura 1 - Excerto do livro Kikio



Fonte: Espíndola (2015).

²¹ Utilizo a preposição “no” em função da noção de pertencimento que a preposição “do” exerce.

²² Versos da música *Kikio* de Geraldo Espíndola.

²³ Para conhecer mais sobre o livro, conferir em Faccioni e Souza (2019).

O indivíduo originário que se vê na imagem está acuado e subalterno ao poderio, representado pela arma de fogo empunhada pelo branco. O bandeirante coloca o originário em situação semelhante ao animal irracional e selvagem, expressando a domesticação à que esses povos estavam submetidos. Nesse sentido, o expansionismo levado pelos bandeirantes obrigou estas populações a se deslocarem a espaços outros ou, em situações mais complexas, foram dizimadas para dar lugar ao “progresso” encabeçado pelo novo mundo.

Motivados pelo difícil labor de importação de negros da África (PACHECO NETO, 2015), os senhores se viram necessitados de mão de obra para o trabalho escravo em suas fazendas. Para isso, os bandeirantes saíram com a missão de “caçar” os povos originários, vistos como objetos, úteis apenas ao trabalho. Esta afirmação fica clara a partir da seguinte declaração acerca das doenças da capitania, que “[...] mataram duas mil pessoas, digo, peças de escravos” (ACTAS DA CÂMARA, 1585, p. 275 apud PACHECO NETO, 2015, p. 44). Ou seja, não eram respeitados ou concebidos como pessoas, mas como peças de escravos. Objetos que os senhores podiam usufruir como se fossem um pote de açúcar que, ao acabar, se repõe e se usa outra vez como mercadoria nova.

Este ideal criou o desejo por caçadas a estes povos. Para os bandeirantes e senhores que precisavam dos serviços escravistas, conforme Pacheco Neto (2015, p. 08), os originários eram vistos como um “bem material” que deveria ser buscado e caçado. Tal ideal resultou em organizadas “expedições de apresamento”, que tinham o objetivo de capturar, como um animal, os originários. Em consequência, as comunidades foram “destribalizadas” e muitos morreram em confrontos e resistências, ou em razão de doenças provenientes do velho continente.

“Os paulistas consideravam-se caçadores de índios por excelência. Caçadores infatigáveis e nada inábeis, posto que capazes de caminhar até o longínquo reino do Peru, se necessário. Caçadores que sabiam onde abundava a presa” (PACHECO

NETO, 2015, p. 77). A ambição pelos “escravos da terra²⁴” gerou as chamadas “Guerras Justas”, que legitimavam os confrontos entre povos originários e “caçadores” que se opunham aos interesses dos colonos. Assim, as guerras justas “autorizavam” a escravização dos sujeitos que se voltassem contra à voz do europeu.

Compreendo que os percursos trilhados pelos bandeirantes foram excludentes para os povos originários, visto que os silenciaram, os marginalizaram e, em sua maioria, os exterminaram. O bandeirante brasileiro não pode ser visto como herói da nação ou como expansor do povoamento do país, e, sim, deve ocupar o local de vilão.

Outra situação conflituosa envolvendo os povos originários foi a Guerra do Paraguai ou Guerra da Tríplice Aliança, que se caracterizou como o maior conflito armado da América do Sul. De um lado, Paraguai e, do outro, Brasil Império, Argentina e Uruguai. Os guaranis, povo originário vivente dos territórios pertencentes ao Paraguai, lutaram ao lado de Solano Lopez. Os povos originários do lado do Império Brasileiro lutaram contra os combatentes constituintes da tropa paraguaia. Nesse viés, cabe o verso de *Sonhos Guaranis*: “Cego é o coração que trai, aquela voz primeira que de dentro sai²⁵” e digladia com sua própria voz e com seus irmãos de terra. O povo originário luta contra o povo originário por um ideal do outro – do branco – “em busca de servidão²⁶”, território e poder.

Poucos conhecem a atuação dos povos originários na Guerra do Paraguai. Costa (2018) afirma que os guatós participaram da Guerra do Paraguai e esse acontecimento provocou a diminuição populacional como consequência dos confrontos e das doenças trazidas pelos soldados. Os terenas também participaram da guerra, conforme Moura e Acçolini (2018, p. 250) “alguns Terena foram recrutados para a luta, juntamente com os soldados

²⁴ Consultar Monteiro (1994).

²⁵ Trecho da canção *Sonhos Guaranis*, de Almir Sater e Paulo Simões.

²⁶ Trecho da canção *Kikio*, de Geraldo Espíndola.

brasileiros” e, devido aos ataques na região de Miranda, “todas as aldeias foram abandonadas e sua população se dispersou pela região à procura de refúgio”. Taunay (1931, p. 106) relata que alguns indivíduos foram para os abrigos dos Morros, “no alto da Serra de Maracaju, quando em princípios de 1865 os paraguayos invadiram o districto de Miranda”. A Serra de Maracaju serviu de abrigo aos povos originários da região de Miranda, que ali ficaram resguardados do medo, do fogo e da morte que a guerra trouxera.

Os kadiwéus, segundo Chamorro e Combés (2015, p. 22), tiveram diminuição populacional, “inclusive sobre os que se distinguiram por seu apoio ao exército brasileiro, como os guaikurus (conhecidos por lutarem deitados ao lado dos cavalos). De certa maneira, a Guerra do Paraguai “atingiu direta e duramente os povos indígenas da região platina, provocando perda de vidas e desaparecimento de aldeias” (CASTRO, 2018, p. 269). Além disso, algumas comunidades e povos foram dados como extintos, como os kinikinaus, que tiveram o seu “aldeamento desmantelado, sendo considerados extintos nessa região”. Segundo Castro (2015, p. 269), a maioria dos kinikinaus que vivia em Albuquerque foi levada para Assunção e dizimada. Nos dias de hoje, após anos de resistência, os remanescentes kinikinaus convivem com os terenas na Aldeia Terra-Mãe²⁷ – Miranda/MS.

A Guerra do Paraguai ceifou os povos originários que viviam em terras hoje de MS e em terras paraguaias. Os que sobreviveram foram obrigados a conviverem assimilados, com objetivo de integração social com a sociedade envolvente. Moura e Acçolini (2015, p. 255) afirmam que, após “a Guerra do Paraguai, o governo pretendia controlar os indígenas e acelerar o processo de assimilação à sociedade brasileira”. Ideal que não demorou e, conforme Cardoso de Oliveira (1976), o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) assimilou os povos terena, layana e kinikinau em um mesmo aldeamento, no qual não se era permitido falar língua

²⁷ Informação coletada durante visita de campo com a Profa. Dra. Claudete Cameschi de Souza no ano 2019.

originária, apenas a língua portuguesa. Decisão que culminou com o apagamento quase total (se não total) das línguas originárias e das culturas.

A assimilação foi esmagadora e poucas foram as etnias que conseguiram emanar-se após o período de assimilação. Segundo Bespalez (2018, p. 76), “as terras da região foram loteadas e os índios remanescentes foram escravizados nas colônias de fazenda, sendo poucos os grupos que lograram manter identidades étnicas, sistemas culturais e territórios tradicionais”, o que possibilitou o apagamento de cada núcleo identitário. Entretanto, o processo assimilatório pode ter corroborado com o aumento populacional dos terenas, já que as demais etnias que pertenciam à família Chané-Guaná foram inseridas em sua cultura (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976).

Mesmo excluídos e agrupados de maneira homogênea, os terenas colaboraram na construção de algumas importantes obras do estado, como “as linhas telegráficas, a Estrada de Ferro Noroeste do Brasil (NOB), as fazendas de gado, o extrativismo vegetal, as “changas”, as empreitas, entre outros” (MOURA e ACÇOLINI, 2018, p. 265). Em suma, como dito em linhas anteriores, o estado de MS se construiu por meio de esforços dos povos originários, por meio do sangue originário que regou estas terras em tempos de estiagem e possibilitou o desenvolvimento de importantes ações nesse estado. *Mato Grosso encerra em sua própria terra, Sonhos Guaranis*²⁸ e ceifou a vida de indivíduos, comunidades, culturas e o sonho da terra sem males²⁹.

Sobre a Guerra do Paraguai, a socióloga, historiadora e cientista política Milda Rivarola relatou, em entrevista concedida a este pesquisador, no dia 25 de dezembro de 2018, na cidade de Quyquyhó/Paraguai, o sentimento que ronda o coração dos paraguaios em relação à guerra. Conforme me disse, a guerra devastou a população paraguaia. Homens, mulheres, crianças e

²⁸ Trecho da canção *Sonhos Guaranis*, de Almir Sater e Paulo Simões.

²⁹ Ideal guarani (CLASTRES, 1978).

idosos, sem distinção, foram massacrados durante todos os anos de luta. Para Rivarola, “é como se a guerra tivesse acabado ontem”, os paraguaios se recordam com “a mesma raiva”, com a mesma “bronca”. A guerra silenciou o Paraguai, contudo, hoje vejo a voz do silenciado ressoando por meio do ressentimento de culpa à Tríplice Aliança (Brasil, Argentina e Uruguai) quando se fala no assunto.

Em relação ao hoje ou aos últimos tempos, posso dizer que os acontecimentos se repaginaram. Lutas pelo reconhecimento étnico, linguístico, cultural ou pelo território originário são recorrentes no estado de MS. Notícias circulam sobre retomadas ou reintegração de posse de terras. Além disso, casos de assassinatos de lideranças e suicídios de jovens são comuns em comunidades originárias.

Trago, então, chamadas de notícias que circulam na mídia para que se observe que a história se repete e, mais uma vez, os povos originários se veem acuados e sem “sertão” pelas mãos do branco. Organizo-as com os *lides*³⁰, seguido de uma imagem:

Figura 2 - Mato Grosso do Sul registra suicídio de um índio a cada dez dias

POLÍTICA

Mato Grosso do Sul registra suicídio de um índio a cada dez dias

Cleide Carvalho, O Globo, e
27/04/2009 - 02:50 / Atualizado em 10/11/2011 - 10:40

f t l | Newsletter: ES



Número de suicídios de índios no Mato Grosso do Sul é alarmante - Paraná RTM

Fonte: O Globo (2009).

³⁰ Refiro-me à primeira parte de uma notícia.

Figura 3 - Povo Terena retoma fazenda em terra indígena de “propriedade” de Pedrossian

🏠 > Cidadania > Povo Terena retoma fazenda em terra indígena de “propriedade” de Pedrossian

Povo Terena retoma fazenda em terra indígena de “propriedade” de Pedrossian

 **Lourdes Nassif**
lourdesnassifggn@gmail.com

Publicado em 6 de outubro de 2013, 10:52

Fonte: Ggn (2013)

Figura 4 - Índios denunciam ataque a tiros durante a madrugada

→  correiodoestado.com.br/cidades/dourados/indios-denunciam-ataque-a-tiros-durante-a-madrugada/339648/

DOURADOS

Índios denunciam ataque a tiros durante a madrugada

Situação teria ocorrido em propriedade próxima a aldeia Bororó

28 OUT 18 - 16h:01

LUANA RODRIGUES

 Curtir 40 mil  Compartilhar



Índigena mostra ferimento - Whatsapp/
Correio do Estado

Índigenas da etnia guarani-kaiowá teriam sido atacados a tiros por desconhecidos na madrugada de hoje (28), em Dourados.

De acordo com uma jovem de 19 anos, que pediu para não ser identificada, o ataque começou por volta das 4h e foi numa propriedade próxima a aldeia Bororó, onde os índios estavam acampados.

“Eles chegaram em três caminhonetes e um trator. Era muito homem. Derrubaram tudinho os barracos, levaram panelas, essas coisas. O que tinha de alimento eles cortaram e derramaram tudo no chão, o povo

Fonte: Correio do Estado (2018)

Figura 5 - Indígenas lutam há décadas para recuperar terras vendidas para fazendeiros no MS

ESPECIAL-Indígenas lutam há décadas para recuperar terras vendidas para fazendeiros no MS



A screenshot of a news article snippet from Reuters. On the left, there are social media sharing icons for Facebook, Twitter, and a plus sign for more options. The main content area shows the Reuters logo, the date and time '25/10/2018 13h51', the author 'Por Karla Mendes', and the article title 'CAARAPÓ, Mato Grosso do Sul (Thomson Reuters Foundation) - Três anos depois de ser baleado, o cacique Elpidio Pires ainda sente o cheiro de pólvora.' The word 'PUBLICIDADE' is visible in the top right corner.

Fonte: Uol (2018)

Figura 6 – “Extinta” em 1976, etnia Kinikinau sobrevive graças à terra emprestada

Cidades

03/08/2019 15:34

“Extinta” em 1976, etnia Kinikinau sobrevive graças à terra emprestada

“Nem eu mesmo sabia quem era, me confundia com os Terena”, conta Rosaldo, que saiu em busca do passado do “povo guerreiro”

Aline dos Santos

Fonte: Campo Grande News (2019a)

Figura 7 - Governo de MS pede Força Nacional contra invasões em Aquidauana

campograndenews.com.br/cidades/interior/governo-de-ms-pede-forca-nacional-contrainvasoes-em-aquidauana

Governo de MS pede Força Nacional contra invasões em Aquidauana

Tropas de Campo Grande e da região estão desde o dia primeiro em duas áreas, depois da retirada de índios Kinikinau

Marta Ferreira

Ouçã: Governo de MS pede Força Nacional 0:00 100% audíma

WINE Clube Wine | Wine.com.br

Imprimir Enviar Curtir 285 Compartilhar Tweetar



Fonte: Campo Grande News (2019b)

Figura 8 - Indígenas, PM e seguranças entram em confronto em área particular em Dourados

Polícia

Indígenas, PM e seguranças entram em confronto em área particular em Dourados

Um grupo de indígenas entrou em confronto com a Polícia Militar e seguranças de uma área particular na perimetral norte de Dourados no início da tarde desta quarta-feira (28). A área faz divisa com o residencial Monte Carlo. As primeiras informações são que os indígenas vieram de Aquidauana. Após a ocupação, o grupo teria montado [...]

Arquivo | 28/08/2019 - 20:16

Fonte: Midiamax (2019)

Poderia acrescentar outras notícias mais, entretanto, me faltaria papel para registrar os infortúnios vividos pelas populações originárias no Brasil. Cito, entre *lides* e imagens, acontecimentos em MS. A questão da terra, para mim, já é corriqueira, dado que é uma

angústia colonial que ainda habita o interior destes povos. Contudo, chama-me a atenção os suicídios entre os povos originários. Segundo Limberti (2012), seria uma resposta às “condições de vida” em que estes povos vivem. A maneira com que ceifam a vida por enforcamento representa a ausência de “voz” e um “protesto contra suas condições de vida”. A estudiosa (2012, p. 301) diz ainda que esse sujeito está dividido entre o originário que “fala” e o que “cala”.

Vejo que o silenciamento vivido por estes povos, desde a colonização até os dias atuais, gera problemas internos em suas comunidades. A exclusão e o preconceito expressado pela sociedade envolvente engolem e sufocam os povos originários. Dessa maneira, eles procuram soluções para seus silenciamentos e gritam liberdade ao buscarem no suicídio a voz que lhes falta.

Observo que os povos originários, durante séculos que parecem infinitos, foram/são submetidos ao escárnio e ao precipício. Escárnio da vergonha de terem sido usados para a formação de uma sociedade que hoje não a enxerga, mas que possibilita que, a passos lentos, caminhem para a extinção.

Os retratos da arte em MS

Não só os viajantes, os historiadores e os antropólogos contam as histórias dos povos originários em MS. A poesia, a literatura e a música se encarregam de sintetizar e melodiar, dando ritmo e beleza aos fatos tristes marcados por cicatrizes e gritos de dor e de sofrimento na luta por território e pró-revitalização da cultura e da cosmovisão dos povos originários.

O estado de MS foi criado em 11 de outubro de 1977, com a divisão do estado de Mato Grosso (MT) e, como aponta Freire (2015), criou-se também uma crise de identidade para o estado recém-nascido. No entanto, o autor (2015, p. 153) opta por percorrer a discussão a respeito da literatura sul-mato-grossense, asseverando que MS “foi dividido em partes distintas: Sul e Norte, não há porque criar aquilo que o povo já tem, pois, o fato de ter o

seu território dividido não quer dizer que tenha deixado de existir, que tenha perdido sua história, sua cultura, sua memória”. O recado de Freire (2015) é para que se compreenda que a divisão foi política e administrativa, mas a cultura, a história e a memória não ficaram apenas com o estado mais velho, elas pertencem aos dois: ao antigo e ao novo estado – aos povos que os constituem.

Localizado em região fronteiriça, herdeiro de culturas outras (regionais, nacionais e internacionais), o MS se constitui por um contexto cultural híbrido, berço e morada de artistas plásticos, escritores, poetas, compositores e intérpretes que pintam, esculpem, escrevem e cantam as belezas naturais do estado, que é banhado por rios caudalosos, serras imponentes e famosas na história do país, como a serra de Maracaju e de Bodoquena, a morraria que circunda as cidades de Corumbá e de Bonito, que, juntas com o Pantanal, com o homem pantaneiro, com a “bovinocultura” e com o cerrado, formam o cartão postal inspirador da arte sul-mato-grossense.

Na pintura, destacam-se muitos nomes, dentre eles, ressalto o artista Humberto Augusto Miranda Espíndola pelo pioneirismo, pelo fato pertencer à família Espíndola e por sua representatividade na cultura sul-mato-grossense. Componente da arte contemporânea brasileira, com pinturas que retratam temáticas regionais com ênfase na prática de maior destaque em MS, a bovinocultura, criador do Museu de Arte e Cultura Popular, em Cuiabá, cofundador do Centro de Cultura Referencial de MS, em Campo Grande, além de ter seus trabalhos expostos em grandes eventos da área no Brasil e exterior. Em julho de 2019, recebeu o título de *honoris causa* da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul pelo papel representativo na cultura deste estado e, em 2021, foi eleito para ocupar a 38ª cadeira da Academia sul-mato-grossense de Letras.

Conforme o site oficial de MS (2019), a busca de identidade cultural para o estado é marcada ainda pelo movimento Guaicuru, que foi “criado pelo artista plástico Henrique Spengle. Inspirado na cultura dos índios Kadiwéu, Spengle levou para as telas a arte que

os povos originários reproduziam em vasos de cerâmica e transformou os traços indígenas em marcas de identidade”. Na mesma reportagem divulgada nesse site, merece atenção especial para este texto a informação de que Spengle, “o Índio (José Carlos da Silva, 1948-1991) Jonir Figueiredo e Adilson Schieffer fundam a Unidade Guaicuru”, que se preocupava com a cultura originária e utilizava traços dos símbolos Kadiwéu, Terena e Guarani, que, junto à tendência abstrata dos fundadores, de Áurea Katsuren e do douradense Paulo Rigot, se consolidou.

Com a fundação da Associação de Artistas Plásticos de MT, na década de 1970, por Humberto Espíndola e Aline Figueiredo, surge no cenário mato-grossense a artesã conhecida e reconhecida nacionalmente e internacionalmente, Conceição dos Bugres, que trago para este texto como uma das maiores representatividades dos artesões sul-mato-grossense. De acordo com *O Progresso* (2016), Conceição dos Bugres, em Campo Grande, esculpiu inúmeros “bugrinhos” que foram expostos em São Paulo, Rio de Janeiro, Porto Alegre, Espanha e França. Como relata a notícia, “a crítica mato-grossense Aline Figueiredo, em publicação de 1979”, diz que “considera Conceição dos Bugres a principal escultora de Mato Grosso, com seu trabalho emblemático, brutalista e que revela uma pesquisa permanente da forma, como se o bugre fosse o ícone da indagação permanente de uma identidade própria – a dela, a nossa” (PROGRESSO, 2016).

Exposta em mostra permanente no SESC Casa dos Baís, em Campo Grande, a obra de Conceição dos Bugres foi registrada em filmes e documentários, além de ter sido objeto das historiadoras e pesquisadoras Maria da Glória Sá Rosa e Maria Adélia Menegazzo, em trabalhos científicos sobre a História da Arte, sobretudo da arte de MS.

Na literatura, enquanto arte e manifestação do homem, trago para este texto dois escritores mato-grossense e, após 1977, sul-mato-grossense, para representar um dos aspectos da cultura do estado: Manoel de Barros e Flora Egídio Thomé. Manoel de Barros, filho desta terra, por ser considerado um dos maiores poetas modernistas da Geração de 45, e Flora Thomé, poetiza três-

lagoense, pelo reconhecimento de seu trabalho como escritora sul-mato-grossense e professora de Língua Portuguesa na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, campus de Três Lagoas, onde me formei.

Filho de fazendeiro e natural de Cuiabá, Manoel de Barros chega a Campo Grande já adolescente para estudar em um colégio interno. Com linguagem simples, conquista o cenário literário nacional e internacional, sempre partindo de temáticas regionais e do cotidiano sul-mato-grossense. Seus poemas o classificaram como um dos maiores poetas brasileiros. Formou-se em Direito no Rio de Janeiro e fez morada em outros países, como, Bolívia, Peru e Estados Unidos (FUNDAÇÃO MANOEL DE BARROS, 2019).

Com uma obra vasta e rica de neologismo, Manoel de Barros teve alguns de seus textos publicados em Portugal, Espanha, França e Estados Unidos da América. Seu primeiro livro de poema, *Poemas concebidos sem pecado* (1937), foi escrito ainda criança. Ademais, suas principais produções foram: *A face imóvel* (1942); *Poesias* (1956); *Compêndio para uso dos pássaros* (1960); *Gramática expositiva do chão* (1966); *O guardador das águas* (1989, ganhador do Prêmio Jabuti); *Livro sobre nada* (1996); *O fazedor de amanhecer* (2001, ganhador do Prêmio Jabuti); *Tratado geral das grandezas do ínfimo* (2001); *Poemas rupestres* (2004); *Memórias inventadas I* (2005); *Memórias inventadas II* (2006); *Memórias inventadas III* (2007); *Poesia completa* (2010), e *Portas de Pedro Viana* (2013). Manoel de Barros faleceu em novembro de 2014, aos 97 anos (FUNDAÇÃO MANOEL DE BARROS, 2019).

Natural de Três Lagoas (1930), Flora Thomé possui oito livros publicados, inúmeros artigos e poemas em jornais. Dentre as obras de Flora Thomé, destacam-se *Cirros* (1960); *Canção Desnuda* (1961); *Experimentalismo Polivalente na Literatura* (1974); *Antologia Dimensional de poetas Três Lagoenses* (1983); *Cantos e Recanto* (1987), *Retratos* (1993), *Haicais* (1999), e *Nas águas do tempo* (2002). Galvão (2013, p. 49), em uma pesquisa de mestrado sobre Flora Thomé, afirma que a poetiza “é embalada por dois movimentos: ela —lê para dentro de si, e para fora de si”, o que proporcionou à escritora olhar para o horizonte e fazer leituras de mundo que

possibilitassem o registro de seus textos. Para a pesquisadora, Flora Thomé eternizou os retratos “humanos e desumanos” por meio de seus versos, como se fossem um “espelho mágico do universo”.

Conforme Galvão (2013), Flora Thomé preocupou-se em demasiado com o machismo e o papel da mulher na sociedade, a autora ainda ressalta que, em sua crônica *Mulheres* (2001), “Flora Thomé discorre sobre a representação das mulheres feitas pelo homem, que — cria e manipula os valores da sociedade e civilização determinado por sua cultura e pensamentos tão machistas”. Ao continuar seus comentários sobre a crônica, Galvão diz que “Como a maioria dos poetas, escritores, compositores e músicos são homens, a escritora destaca que eles — inspiram-se, escrevem e portam-se na condição de sujeito – o dono e senhor da ação – falando sobre a mulher, quase sempre na condição de objeto” (GALVÃO, 2013, p. 50).

Como se pode observar, Flora Thomé foi uma mulher além de seu tempo. Tomando a mulher pelo olhar masculino de posse, poder e manipulação, a escritora retrata suas imagens do mundo de uma mulher que não se casou e não teve filhos. Professora por 42 anos em Três Lagoas, a poetisa de origem libanesa destacou-se no estado com seus Haicais e ocupou a 33^a cadeira da Academia sul-mato-Grossense de Letras, falecendo em abril de 2014, deixando o seu legado na construção da identidade de MS.

A cultura sul-mato-grossense destaca-se também na música, com compositores e intérpretes conhecidos e reconhecidos em todo o mundo. A história musical de MS tem suas origens em Corumbá, que se tornou a porta de entrada e de saída da música popular no final do século XIX e no início do século XX. “A única via de penetração em MS (então Mato Grosso) era pela Bacia do Prata” (GUIZZO, 2012, p. 13), o que caracterizou Corumbá como a porta de entrada ao estado. A região contava, na época, com orquestras, bandas e grupos que movimentaram o setor cultural ³¹ e potencializaram a música e a cultura estadual. Guizzo (2012, p. 17)

³¹ Para conhecer mais sobre os grupos musicais de Corumbá, conferir em Guizzo (2012).

afirma que José Ignácio da Silva Neto (Tim) foi um dos precursores da música popular urbana. A composição “Silêncio Noturno”, de Tim, foi gravada por Carlos Augusto e teve alcance nacional, sua voz ecoou pelas salas de cinema e pelas rádios do Brasil. Por tal obra, Tim ficou conhecido no país e seu nome se personificou.

Com a chegada da estrada de ferro ao estado, as vias pluviais entraram em decadência e o centro econômico se muda para “Santo Antônio de Campo Grande” (atual Campo Grande), que também contava, à época, com grupos musicais e, a partir da década de 1960, os festivais começaram a eclodir nas redes de TV da Cidade Morena³² e muitos shows culturais foram organizados. Dentre os grupos e artistas, destacam-se os Irmãos Espíndola, Grupo Acaba, Almir Sater, Paulo Simões, Geraldo Espíndola, Guilherme Rondon, Isso Fischer, Grupo Therra, Grupo Terra Branca, Paulo Gê e entre outros (GUIZZO, 2012).

Em síntese, observo que, no final da década de 1970 e durante década de 1980, momento em que as canções *Kikio* (1987) e *Sonhos Guaranis* (1982) foram gravadas o MS vivia um período de construção identitária. Os artistas preocuparam-se em edificar a cultura sul-mato-grossense, portanto, a música, a literatura e as artes fizeram emergir, nesse cenário político e sócio-histórico, a identidade popular de MS.

Para mim, dentre as artes, a música muito me toca e é de relevância para a escrita desse texto. Por este motivo, abordo, no item abaixo, as canções analisadas e falo sobre os cantores em questão: Almir Sater, Paulo Simões e Geraldo Espíndola.

Vozes que contam e cantam a história: Almir, Geraldo e Paulo

Neste item, apresento três cantores sul-mato-grossenses, Almir Sater, Geraldo Espíndola e Paulo Simões. Exponho o *corpus* deste trabalho, que se resume às canções *Kikio*, de Geraldo Espíndola; *Serra de Maracaju* e *Sonhos Guaranis*, ambas de Almir

³² Nome popular para Campo Grande.

Sater e Paulo Simões. Falo sobre as idas e vindas dos cantores e compositores, sobre as composições e sobre as condições de produção deste discurso.

Além das canções, o texto contém trechos das entrevistas realizadas com os cantores. Em junho de 2018, na cidade de Três Lagoas - MS, entrevistei os cantores Geraldo Espíndola e Almir Sater. Não foi um acontecimento fácil de se desenvolver, mas, com auxílio de vários colegas, tive êxito.

A partir da entrevista com Espíndola e Sater, fiquei inquietado para entrevistar Paulo Simões. Depois do contato, em junho de 2019, entrevistei o cantor em um estúdio na cidade de Campo Grande. Um pouco mais tarde, em junho de 2019, na cerimônia de entrega do Título de *Doutor Honoris Causa* a Almir Sater, encontrei, mais uma vez, com este e com Simões. No próximo item, conto um pouco da história de cada cantor e compositor, suas idas, vindas e carreiras.

Velhos amigos³³

Escolhi este título pelas reminiscências que esta música me causa. Rememoro meus tempos de juventude, não tão distantes, quando cantava canções de Sater, Simões e Espíndola sem, ao menos, imaginar que elas me seriam (re)enunciadas tempos depois e teriam outros efeitos de sentido. O título faz jus à relação de amizade que tem os três, que compõem, cantam as canções dos amigos e se encontram em festivais e shows. Suas jornadas se cruzam e “quando se encontram, trocam notícias e recordações, bebem cerveja no bar de costume e cantam em voz rouca antigas canções³⁴”.

Faço, abaixo, uma curta biografia de cada um. Utilizo dados das entrevistas para compô-las, com exceção da biografia de Almir Sater, já que o artista não concedeu esses dados na entrevista e pouco me disse sobre si. A biografia de Almir Sater foi construída

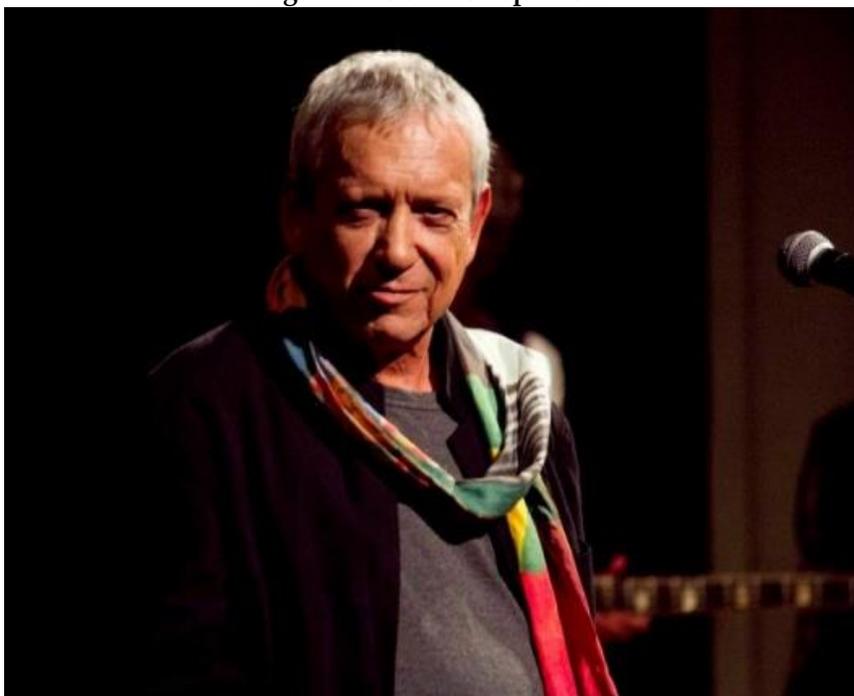
³³ Canção de Paulo Simões.

³⁴ Trecho da canção *Velhos Amigos*, de Paulo Simões.

a partir dos relatos de Simões e Espíndola e dos escritos de Guizzo (2012) e de Rosa; Fonseca e Simões (2012). Saliento que, conforme ano de nascimento, começo por Espíndola, depois Simões e, por fim, Sater.

Geraldo Espíndola

Figura 9 - Geraldo Espíndola



Fonte: Arquivo de Geraldo Espíndola

Geraldo Espíndola nasceu aos 30 dias do mês de novembro do ano de 1952 na cidade de Campo Grande, ainda estado de Mato Grosso. Irmão integrante do grupo de músicos “Irmãos Espíndola” (Jerry, Geraldo, Tetê, Humberto, Sérgio, Celito e Alzira)³⁵, conhecido por ser uma família repleta de música, arte e cultura.

³⁵ Informação cedida por Geraldo Espíndola por meio de aplicativo de troca de mensagens em 20 de março de 2022.

Em entrevista³⁶, Espíndola me contou que “começou muito cedo”, em meados da “década de 1960”, quando “entrou nessa de ser compositor”. Na época, por meio da “TV preto e branco”, foi influenciado por “Roberto Carlos” e pela “Turma do Iê-Iê-Iê³⁷”, que se apresentavam no programa musical *Jovem Guarda* da TV Record.

Na década de 1960, participou “de festivais com Paulo Simões e uma turma muito bacana”. Nessas empreitadas, Espíndola e seus parceiros ganharam alguns “Festivais de Música de Campo Grande, que acontecia[m] no Clube Surian”. É a partir da década de 1970 que Espíndola se dedica, ainda mais, à composição que lhe foi “frutífera demais”. Suas composições foram gravadas por inúmeros cantores e grupos, apenas por citar: “Tetê Espíndola, Almir Sater, Grupo Raça Negra, Hugo Tarantini, Leci Brandão”, entre outros.

Em “1976”, o grupo “Luz Azul” se tornou “Tetê³⁸ e o Lírio selvagem”, que perdurou até meados da década de 1980. O grupo fez carreira por São Paulo e pelo Brasil, gravou *Long Play* (LP) e lançou discos. Geraldo Espíndola e Tetê Espíndola trouxeram Almir Sater para tocar “viola e charango³⁹” em um de seus shows: “foi a coisa mais bonita”, relatou-me. Após fazer sucesso na capital paulista, regressa a Campo Grande com a namorada, Dalila Sandanha, que, na época, estava grávida.

Espíndola começou alguns cursos superiores, “Educação Artística, Pedagogia, Engenharia, Educação Física e História (que amava)”, mas não terminou nenhum por diversos motivos. O curso que mais tinha vontade era Arquitetura, entretanto, “não tinha [o] curso ainda em Campo Grande, tinha que ir para Brasília [...] e o meu pai não tinha dinheiro pra me bancar”, acrescentou. Contudo, a grande faculdade que fez Espíndola foi a da música. A carreira que construiu e as obras que compôs foram/são hinos da música

³⁶ A entrevista com Geraldo Espíndola foi realizada no dia 15 de junho de 2018, na cidade de Três Lagoas, minutos antes de se apresentar em um show em comemoração ao aniversário da cidade.

³⁷ Rock brasileiro, *Jovem Guarda* dos anos 1960 (ZAN, 2001).

³⁸ Tetê Espíndola, irmã de Geraldo Espíndola.

³⁹ Instrumento de cordas.

sul-mato-grossense e constituem a cultura popular do Brasil. Dentre os grandes sucessos que consagraram Geraldo Espíndola, destacam-se *Cunãtaiporã*, *Kikio*, *Vida cigana* e *É necessário*.

Além da carreira nacional, o cantor e compositor fez turnês no Paraguai, Bolívia, França, Alemanha, Espanha e Tunísia. No ano de 2005, na França, Geraldo fez oito concertos que levavam o nome de “Passion Concert”, sua última apresentação foi na Universidade de Sorbonne. Esta turnê fez parte da programação do evento “Ano do Brasil na França”, em que Geraldo foi o único artista sul-mato-grossense a participar. Já na Tunísia, Geraldo tocou em várias cidades “durante o movimento para derrubar o Ben Ali, o ditador”. Dito isso, observo a influência de Geraldo Espíndola no regional, nacional e internacional, caracterizando-se como um importante cantor, compositor e dissipador de cultura não apenas em MS, mas em todo o país.

Paulo Simões

Figura 10 - Paulo Simões



Fonte: Helton Pérez

Viajante do mais conhecido trem do Brasil, Paulo Simões nasceu, a mando de seu pai, como ele mesmo diz, em 22 de fevereiro de 1953, na cidade do Rio de Janeiro. Cresceu na cidade de Campo Grande e no Rio de Janeiro, o que para ele é “uma coincidência cósmica pra ajudar a formatar o [seu] espírito, ou o que [ele] viria a ter”. Aprendeu violão com suas irmãs e, quando viu que podia viajar sozinho, deslanchou nas cordas e nas criações.

O “portfólio de influências” de Simões foi criado a partir do rádio. Ouvia na infância a juventude os programas de São Paulo, Rio de Janeiro e do Paraguai, o que o fez ser “criado [num] caldo cultural”. Suas influências musicais foram “Délío e Delinha, Bob Dylan, chamamés em guarani (que [ele] nem entendia), Luiz Gonzaga, Roberto Carlos, Glenn Miller, Elvis Presley e uma fortíssima influência dos Beatles”. Simões escutou Beatles pela primeira vez em uma viagem de trem de Campo Grande ao Rio de Janeiro. Entretanto, “não sabia o que era, quem era”, o que o fez buscar aquele som nas lojas de discos da cidade de São Paulo até encontrá-lo, comprá-lo e “escut[ar] bilhões de vezes”.

Escutando rádios de rock e a jovem guarda, “desenvolv[eu], até onde podia, [sua] técnica assim no violão”. Essa desenvoltura instigou em Simões sua vontade de organizar, em 1968, junto com “Geraldo Espíndola, Maurício Barros, Mário Márcio e James de Deus”, sua primeira banda “Bizarros Fetos e Paraquedistas de Alfa Centauro”. Com esta empreitada, apresentavam-se nos festivais de Campo Grande e ficaram conhecidos como “Bizarros”. Nessa mesma época, em parceria com Geraldo Espíndola, participou de festivais e compuseram canções que “não sobreviveram aos dias hoje porque eram rascunhos, era um treinamento, e não tinha registros, [...], falta de memória”.

Em 1971, muda-se para o Rio de Janeiro para estudar Comunicação. No último ano do curso, junto com Antônio João Figueiredo, viajaram, escondidos dos familiares, para conhecer as ruínas de Machu Picchu. Ao regressar para o Rio de Janeiro, Simões entra em contato com Geraldo Roca e lhe diz que a viagem lhe havia aberto os “olhos pra um monte de coisa” e que eles deveriam

realizá-la juntos. Depois do convite, Simões e Roca realizaram a viagem juntos, e nasceu a canção mais conhecida de Simões e Roca, “Trem do Pantanal”, considerada, segundo Guizzo (2012, p. 36), “hino da moderna música popular urbana de Mato Grosso do Sul”.

Trabalhou “quatro anos na imprensa carioca”, já que “não tinha o que fazer, [pois] a censura continuava” e os shows tinham dificuldades em acontecer. Atuou na RCA Records, na Revista “Manchete, da Bloch editores e na “Revista Fatos e Fotos”, o que possibilitou que tivesse contato com a música e com musicistas famosos. Depois de exercer sua formação na capital carioca, Simões retorna a Campo Grande e dedica-se às composições e aos shows.

No Pantanal, junto com Almir Sater e outros parceiros, realiza o projeto “Comitiva Esperança” e compõem, juntos, diversas músicas importantes para suas carreiras. Segundo Simões, as criações são divididas, ele se encarregava em “criar ou de formatar letras”, enquanto Sater criava as “melodias”. Entre as composições de Sater e Simões, as mais conhecidas são *Sonhos Guaranis*, *A saudade é uma estrada longa*, *Comitiva esperança*, *Cubanita*, *Mês de maio*, *Serra de Maracaju*, entre muitas outras.

Dentre os reconhecimentos nacionais e internacionais, foi “homenageado, [no ano 2005], no Festival América do Sul, em Corumbá, junto com seu parceiro Geraldo Roca”, foi indicado “ao Grammy Latino de 2017, na categoria Melhor Canção em Língua Portuguesa, com “D de Destino”, parceria com Almir Sater e Renato Teixeira ⁴⁰”, recebeu a “Homenagem na Assembleia Legislativa de MS” no ano de 2018 e, em 2019, foi “homenageado pela segunda vez no Festival América do Sul pelo conjunto de sua obra e pela importância e contribuição à música do Mato Grosso do Sul”. Em 2021, no segundo ano pandêmico, foi homenageado durante todo o Festival de Arte Vale do Paraíba. Por fim, o “Poeta das ferrovias” (ROSA, FONSECA e SIMÕES, 2012) é considerado um dos “principais articuladores de todo o movimento musical do

⁴⁰ Informações retiradas do site de Paulo Simões.

estado” (GUIZZO, 2012, p. 35) e alcança, com seu estilo próprio, os diferentes públicos.

Almir Sater

Figura 11- Almir Sater



Fonte: Rede Globo

Almir Eduardo Melke Sater nasceu em Campo Grande, em 14 de novembro de 1956. Cresceu na cidade morena junto com Geraldo Espíndola e Paulo Simões e, dessas parcerias, surgiram inúmeras canções. Hoje é considerado importante cantor, compositor e instrumentista da música raiz no Brasil. Além disso, fez carreira televisiva a partir das novelas *Pantanal* (Rede Manchete – 1990); *A história de Ana Raio e Zé Trovão* (Rede Manchete – 1991); *Rei do Gado* (Rede Globo – 1996), *Bicho do Mato* (TV Record, 2006) e *Pantanal* (Refilmagem – Rede Globo – 2022), potencializando a viola caipira e a música raiz.

Aos 20 anos, segundo o desejo dos pais, mudou-se para o Rio de Janeiro para estudar Direito, entretanto, segundo Simões, Sater teve “os mais baixos índices de comparecimento”. Foi nesse período que Simões e Sater se encontraram “nas mesmas festas” e Sater pediu que Simões lhe ensinasse a tocar violão. Depois de

algumas aulas remuneradas, começaram a tocar juntos e a compor. A primeira canção composta pelos dois foi *Semente*, o pontapé para produzirem outros frutos.

Ao retornar a Campo Grande sem o diploma, forma, com Maurício Barros, a dupla Lupe e Lampião. Com esta parceria, em 1978, conquistam o 4º lugar do Festival Sertanejo, exibido na TV Record. Após isso, parte para São Paulo e atua nos conjuntos “Lírio Selvagem” e “Vozes e Violas”, além de acompanhar os shows de “Diana Pequeno”. Sua composição *Luzero*, de 1981, incorpora-se à vinheta do Globo Rural (Rede Globo), permanecendo até os dias atuais.

Em 1984, Almir Sater, Paulo Simões, Zé Gomes, Zuza Homem de Mello e Raimundo Alves Filho iniciam o projeto “Comitiva Esperança”, que explorou o Pantanal via pluvial e registrou as características da localidade durante três meses. A viagem resultou no documentário “Comitiva Esperança: uma viagem ao interior do pantanal”, produzido pela produtora de cinema Tatu Filmes. O produto mais conhecido desta viagem foi a música “Comitiva Esperança”, de autoria de Simões e Sater.

Hoje faz shows pelo país e dissemina a música raiz e popular por onde passa. Dentre as canções mais pedidas em seus shows estão: *Trem do pantanal* (Paulo Simões e Geraldo Roca), *Tocando em Frente* (Almir Sater e Renato Teixeira), *Sonhos Guaranis* (Almir Sater e Paulo Simões), entre outras. Recebeu o prêmio Grammy Latino de Melhor Álbum de Música de Raízes em Língua Portuguesa duas vezes, 2016 e 2018, e o Título Doutor *Honoris Causa*, outorgado pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, no ano de 2019, durante as atividades da 71ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência.

No próximo item, escrevo sobre as condições de produção das canções analisadas. Este item será importante para problematizar as composições e os efeitos de sentido.

Sonhos Guaranis, Kikio e Serra de Maracaju

Os discursos são motivados por forças outras. Não se dá à luz a um filho de uma hora para a outra. Para que um discurso nasça, faz-se necessário que vários meios cooperem para sua produção, chamados por mim, conforme Foucault (2014), de condições de produção. O momento sócio-histórico colabora com o que se produz. Nesse sentido, o acontecimento é distinto de um momento para o outro, posto que as condições para suas produções mudam. O tempo, espaço, sujeitos e formações mudam; em consequência, os enunciados também.

Uma só raiz⁴¹, tudo índio⁴²

As condições de produção dos *corpora* se relacionam. *Sonhos Guaranis* (1982) e *Kikio* (1987) foram compostas quase que na mesma época, 1982 e 1987, respectivamente. Interessa-me, então, conhecer o que acontecia no país na época, os discursos que circulavam pela mídia, as situações política, social, econômica e originária.

O Brasil vivia, desde 1964, em um regime militar. João Figueiredo foi o último presidente do período, governando entre 1979 e 1984. A economia brasileira não dá bons passos e o Produto Interno Bruto (PIB) brasileiro começa a despencar e a se fixar no negativo (BRASIL, 2016). Segundo Munhoz (1997, p. 64), a inflação do país deu um salto gigantesco, e, nesse período, “os preços dispararam, a despeito das medidas de contenção implementadas ainda em 1980 [...], chegando ainda em 1981 e 1982 ao patamar de 100%”. Entre 1983 e 1985, a inflação superou o “patamar de 200% ao ano”, causada “por problemas relacionados ao setor externo da economia brasileira” (MUNHOZ, 1997, p. 81). Ainda no final da

⁴¹ Trecho da canção *Sonhos Guaranis*, de Almir Sater e Paulo Simões.

⁴² Trecho da canção *Kikio*, de Geraldo Espíndola.

década de 1980, a inflação alcançaria os quatro dígitos (1.800%), o que caracterizou a desestabilidade econômica do país nessa época.

Nesse mesmo período, os povos originários “sofreram graves violações de seus direitos humanos”, como afirmam as primeiras linhas do quinto texto do Relatório da Comissão Nacional da Verdade (BRASIL, 2014). Segundo o documento, a partir dos casos estudados e investigados, entre 1946 e 1988, cerca de 8.350 indivíduos foram massacrados pelos regimes de governo da época. Os povos originários, nesse momento da história (e talvez não só), eram vistos como empecilhos para o progresso. O Ministro do Interior do Brasil de 1976, Rangel Reis, afirmou que “Os índios não podem impedir a passagem do progresso (...) dentro de 10 a 20 anos não haverá mais índios no Brasil” (BRASIL, 2014, p. 251). Tal discurso legitima as ações tomadas pelo Estado brasileiro com invasões aos territórios originários por conta da expansão agrícola, da construção de hidrelétricas, das barragens e das rodovias, entre outras empreitadas pelo interesse progressista. Antonio Cotrim, sertanista da Funai, afirmou, em 1972, que “Estou cansado de ser um coveiro de índios... Não pretendo contribuir para o enriquecimento de grupos econômicos à custa da extinção de culturas primitivas” (BRASIL, 2014, p. 229), denunciando as violências vividas pelos povos originários e o esvaziamento de sangue de suas veias, sugado pela sede do Estado.

Em razão de tantos infortúnios vivenciados pelos povos originários, um intenso movimento teve início na década de 1970, período em que se criou e implementou o Estatuto do Índio (1973) (que, ao indivíduo originário, se refere como silvícola e incapaz), motivado por antropólogos, por indigenistas, pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e por entre outras personalidades (BRASIL, 2014, p. 248), que marca a década seguinte, 1980, conforme a Funai (2018), pelo amplo espaço de discussão das “questões indígenas”, devido ao processo de democratização do país. Nessa mesma época, eclodiram as associações e organizações que lutavam pelos anseios dos povos originários. De acordo com o Instituto Socioambiental (2018), depois da promulgação da

Constituição de 1988, multiplicaram-se os números dessas organizações e, em consequência, suas atuações.

A primeira organização nacional dos Povos Originários, a “União das Nações Indígenas (UNI ou UNIND), foi criada entre 1979 e 1980 (OLIVEIRA e FREIRE, 2006, p. 193) (LUCIANO, 2006, p. 78). Segundo a Funai (2019), esta empreitada foi o primeiro grito em defesa da cultura originária e de extrema importância para conquistar os direitos originários por meio da Constituição de 1988. Conforme Oliveira e Freire (2006), Marçal de Souza e Mário Juruna foram um dos fundadores e, além disso, personalidades importantes no cenário político dos povos originários. O líder guarani kaiowá, Marçal de Souza, em encontro com o Papa João Paulo II, em 1980, pronunciou-se em representação de todos os povos originários e enunciou que "Nossas terras são invadidas, nossas terras são tomadas, os nossos territórios são invadidos. Dizem que o Brasil foi descoberto. O Brasil não foi descoberto não, o Brasil foi invadido e tomado dos indígenas do Brasil. Essa é a verdadeira história" (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2015). O discurso de Souza foi um grito de socorro expresso por todas as vozes originárias, no entanto, sua voz foi silenciada em 1983 por fazendeiros (OLIVEIRA e FREIRE, 2006).

Em 1983 e 1984, com a movimentação popular e política, lutou-se para a restituição do regime democrático no país. Com a tramitação da PEC nº 05/1983, as eleições diretas foram articuladas, mas foi rejeitada pelo congresso, que era comandado pelo militarismo. Entretanto, em 1985, por meio do Colégio Eleitoral de votação indireta, elegeram Tancredo Neves. A eleição de Neves marcou o início da Nova República, mas o presidente eleito não assumiu por problemas de saúde. José Sarney, em 1985, assumiu a presidência do país e, no setor político, instaurou-se o anseio de adotar uma nova constituição ao país.

As representatividades originárias, em relação à política, se intensificaram durante essa década. O primeiro deputado federal originário foi Mário Juruna, eleito em 1982, que mobilizou as “questões indígenas” nos espaços políticos do país. Representando

os povos originários, Juruna foi responsável pela criação da “Comissão do Índio” (JURUNA, 1983) e pela proposição de dois outros projetos que resguardavam os direitos originários, entretanto, ambos foram arquivados pelo Congresso Nacional.

Em defesa dos Povos Originários e da Amazônia, surge, com abrangência internacional, Ropni Metyktire ou cacique Raoni (como é conhecido). A atuação de Raoni começou alguns anos antes, em 1950, quando encontrou-se com o então presidente do Brasil Juscelino Kubitschek e lhe foi garantido que o presidente se comprometeria com a causa (NEVES, 2014). Encontros com personalidades políticas foram/são decorrentes na luta de Raoni. No ano de 1984, segundo Neves (2014, p. 36), o cacique kayapó “encabeçou a reivindicação pela demarcação de parte do território Mebêngôkre à margem direita do rio Xingu”, em que houve a apreensão de uma balsa, o bloqueio da BR-080 e o confinamento de servidores da Funai.

Raoni teve participação significativa “durante o processo da Assembleia Constituinte entre os anos de 1987 e 1988” e nas “mobilizações por garantia de direitos na Constituição de 1988” (NEVES, 2014, p. 41). Com auxílio do cantor Sting, viajaram por dezessete países “em prol da demarcação dos territórios indígenas e em oposição à construção de Belo Monte” e, em contrapartida internacional, receberam apoios financeiros que possibilitaram a criação e a manutenção de organizações não governamentais para a identificação e a demarcação de territórios e para a preservação das florestas. Sobretudo durante suas andanças pelo exterior, sua voz foi ouvida e ecoada por todos os cantos. Raoni conseguiu o que em sua terra não conseguiu, a escuta. Por meio da voz do cacique, direitos foram, de fato, respeitados e atrocidades denunciadas.

As lideranças originárias nacionais buscavam espaço na Constituição Brasileira que seria promulgada em 1988. O capítulo dedicado aos povos originários na Constituição Federal de 1988 foi aprovado, segundo Oliveira e Freire (2006, p. 194 e 195), com a pressão de indivíduos que fizeram vigília no Congresso Nacional para que, entre outras questões, não houvesse diferença entre

“aculturados e não-aculturados”. Antes, de 1910 até sua publicação, os povos originários eram tutelados pelo Estado (OLIVEIRA e FREIRE, 2006, p. 115), após 1988, o status de tutelados se rompe e o documento permite que os povos originários, “individualmente ou através de suas organizações, ingressassem em juízo para defender direitos e interesses”, ação que lideranças originárias já tomavam mesmo antes de sua “validação” constitucional.

Anos conturbados no cenário político, social e econômico brasileiro que possibilitaram o silenciamento e, ao mesmo tempo, o ressurgir da fênix para os povos originários por meio das lideranças e dos movimentos originários. Da extinção à resistência, os povos originários lutaram em busca de seus direitos e por seus reconhecimentos étnicos, linguísticos e culturais. Todavia, foram/são conquistas que devem ser mantidas e respeitadas pela sociedade envolvente, sobretudo os direitos originários em relação à terra, questão debatida desde a ancoragem dos navegantes em 1500.

Eu cheguei aqui com meus próprios pés⁴³

Imagine um lugar onde as pessoas têm expectativa de vida inferior à de países africanos em guerra, onde a taxa de assassinatos é semelhante a dos bairros mais violentos de metrópoles como São Paulo e Rio, e onde as taxas de suicídio estão entre as maiores do mundo. Imagine que, além disso tudo, essa é a terra onde você nasceu, mas que lhe foi retirada à força por pessoas que se instalaram ali com o apoio do governo do seu próprio país, obrigando-o a se refugiar no país vizinho para sobreviver. E, se não bastasse tudo isso, quando você tentou voltar para recuperar o que era seu por direito, foi tachado de estrangeiro (PIMENTEL e MONCAU, 2011, p. 692).

Este relato se refere aos guarani kaiowá, mas poderia associá-lo a todos os demais povos originários. Eles vivem em situação de desterro, morrem em conflitos pela terra tradicional e, além disso,

⁴³Trecho da canção *Serra de Maracaju*, de Almir Sater e Paulo Simões.

sucumbem com a ausência de terra, sem ao menos poderem cultivar seus sustentos. Morrem à margem e são vistos como indivíduos de outros lugares. Mas de qual território seriam? De onde vêm? São perguntas que movem a história e a antropologia, entretanto, não servem para comprovar a residência originária para a efetivação de demarcação. Enquanto isso, os que sobrevivem esforçam-se para reconquistarem seus *Tekohás*⁴⁴.

Em relação ao último *corpus Serra de Maracaju*, de Almir Sater e Paulo Simões, deparo-me com um espaço-tempo diferente das canções anteriores. Conquanto, algumas ideias perduram ainda na década inicial do século XXI. Em MS, por exemplo, o originário ainda era visto como um “obstáculo para o progresso” (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2006, p. 788), já que o agronegócio no estado era a principal economia. Nesse sentido de valorização da produção agrícola, sobretudo de criação de gado de corte, plantação de grãos e ervas, a terra foi o maior motivo para os “conflitos” entre o discurso do agronegócio e da demarcação.

Ilusório pensar que esta temática é específica para este momento sócio-histórico. Em linhas anteriores, mencionei o assassinato do líder Marçal de Souza, executado em prol do progresso agropecuário ainda no século XX. Muito antes disso, no período colonial, os povos originários foram degredados de suas terras para darem lugar ao progresso e à civilização (por parte dos europeus). Isto é, a luta pela terra tem sido o estopim para conflitos entre os povos originários e o capitalismo⁴⁵ em todo o estado.

As notícias sobre “ocupação⁴⁶” e “invasão⁴⁷”, nessa época, são comuns. Os terenas reivindicam a ocupação de seus territórios originários, no entanto, os fazendeiros, que acreditaram que eram donos da terra, resistem e solicitam o auxílio da Segurança Pública e/ou Privada. O Instituto Socioambiental (2006, p. 821), em notícia do Correio do Estado, afirma que os fazendeiros são orientados a

⁴⁴ Territórios tradicionais em língua guarani.

⁴⁵ Generalizo aqui todas as formas de exploração em busca de lucro.

⁴⁶ Discurso do originário.

⁴⁷ Discurso do fazendeiro.

recorrer às empresas de segurança privada. Os originários, em contrapartida, lutam pela demarcação de suas terras originárias e recorrem às instâncias maiores, como a Funai e o Ministério Público. Em 2004, segundo o CIMI (apud INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, p. 821), o juiz federal Odilon de Oliveira deu posse de terra tradicionais aos fazendeiros. Em outra notícia, ignora o laudo antropológico de domínio de terras aos originários.

Em outra situação similar, os kadiwéus, habitantes de território demarcado em 1903 e homologado em 1984, sofrem invasões até os dias de hoje, principalmente por criadores de gado, de acordo com a notícia “Ação contra invasores tramita há 19 anos⁴⁸”, que aponta a invasão de fazendeiros ainda no século passado e que perdura até os dias de hoje. Encontram-se em circunstância parecida os kinikinaus⁴⁹, que lutam pelo reconhecimento étnico e territorial, já que foram dados como extintos no século passado (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976).

Em relação à situação política, o país era governado por Luiz Inácio Lula da Silva (2002 – 2011). A economia indicava momentos positivos e o PIB crescia ano a ano (IPEA, 2010, p. 28). O Programa Fome Zero, instaurado pelo Governo Federal em 2003, atendeu comunidades indígenas da região de MS. Segundo a Funasa (apud INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2011, p. 695), 80% das famílias guarani kaiowá dependiam de auxílio alimentício. Em 2007, quando o serviço foi suspenso temporariamente, sete crianças morreram de desnutrição (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2011, p. 696); a Funasa (apud INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2006, p. 821), por conta de tantos casos de desnutrição no estado e da falta de alimentos entre os anos 2000 e 2007, salientou que umas das causas era a falta de terra⁵⁰.

Nem só de terra vive o originário. Os guatós, etnia conhecida por suas familiaridades com as águas pantaneiras, viveram

⁴⁸ Notícia de 22/10/2003, Funai (ISA, 2006, p. 800)

⁴⁹ Os kinikinaus coabitaram o território dos kadiwéus até 2017, quando migraram para Aldeias Terenas da cidade de Miranda em razão de conflitos internos.

⁵⁰ Para mais informações sobre o assunto, conferir em Miqueletti (2007).

situações hostis com os pescadores e turistas, que usufruíam dos bens naturais que compunham as regiões da Ilha de Ínsua – Corumbá/MS. Notícias entre os anos de 2002 e 2003 mostram o interesse turístico por parte do Ministério do Meio Ambiente e de empresários da região. Os originários, em contrapartida, organizam um “Pedágio ilegal no rio Paraguai⁵¹” para inibir a entrada de turistas que degradam suas terras. Em situação similar, encontram-se os ofayés, que foram remanejados para dar lugar ao “progresso” que produziria luz elétrica. Com a construção da Usina de Jupiá, no município de Três Lagoas/MS, este povo foi realocado para outro território, já que sua morada tradicional, às margens do Rio Paraná, foi tomada pela inundação provocada pela usina. Como se não fossem os donos da terra, a empresa adquiriu uma reserva para que as famílias pudessem sobreviver depois da chegada do progresso.

Entre “terras” e “desterro”, o originário se via acuado pelo Ministério Público, que ia ao encontro dos interesses dos fazendeiros, dos latifundiários e dos agricultores. Eles eram obrigados a marchar sem rumo a outros espaços em busca de terra. A luta pela terra nunca acabou. No confronto entre “minha” e não “sua”, estes povos ficam à mercê dos interesses políticos e econômicos da sociedade envolvente. Eles alimentam-se apenas com as migalhas que sobram do Governo Federal e dormem em meio palmo de terra, “os degradados filhos de [...]”⁵² Tupã.

Kikio (1987) canta o mito da criação originária e o povoamento da América do Sul. As estrofes abordam a dispersão dos povos tupi e guarani pelo território sul-americano, de maneira transterritorial. O confronto entre originário e colonizadores é retratado e melodia as atrocidades vivenciadas por estes povos (representados aqui pelos tupi e guarani). Ao final, os povos clamam por *Kikio*, como um pedido de socorro.

⁵¹ Notícia de 26/04/2002, Campo Grande News. (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2006, p. 799)

⁵² Trecho da oração católica *Salve Rainha*.

Composta por Almir Sater e Paulo Simões (1982), *Sonhos Guaranis* fala sobre a Guerra do Paraguai e menciona o espaço em que se combateram e canta um sentimento que cicatriza a passos curtos, além de culpar os combatentes que lutaram contra as vozes originárias. A canção deixa explícito que o eu-poético é um sujeito que não sabe de que lado ele está, se do lado do Paraguai ou da Tríplice Aliança.

Serra de Maracaju, composta por Sater e Simões (2007), aborda a cosmovisão, mitologia originária e conhecimentos tradicionais. Em seguida, canta a “chegada” dos colonizadores e dos bandeirantes que chegaram ao estado para explorá-los, engendrando lutas e sofrimentos. O eu-poético canta a exuberância da Serra de Maracaju e deseja descobrir por si só todos os mistérios que a circundam.

Sul-mato-grossenses, as canções retratam aspectos culturais e identitários do estado. Cantam a formação estadual e brasileira. Representam a história e a memória que, em certos momentos, são silenciadas e apagadas para o bem-estar do progresso.

No próximo capítulo, convido as teorias que uso nas análises e discuto conceitos pertinentes para o desenvolvimento do processo de desestabilização dos enunciados das canções.

CAPÍTULO II

NADA DO QUE FOI SERÁ⁵³

Antes de iniciar este capítulo, devo dizer que este trabalho tem sua base na AD de linha francesa, tecida, de início, por *Michel Pêcheux* e *Michel Foucault*, disciplina que está constituída por três outras áreas do conhecimento: a linguística, o materialismo histórico e a psicanálise. A linguística, porque a AD trabalha com a materialidade linguística e esta é constituída pela linguagem. Materialismo histórico, pelos momentos históricos e das ideologias presentes nas constituições dos sujeitos e nos contextos que promovem a (re) significação dos discursos. E, por fim, a psicanálise, pelas pegadas que o sujeito deixa na areia ao produzir um enunciado, deixando ali seus rastros e marcas, mesmo que a maré apague, aos poucos, seus passos.

Para desenvolver o que propus, preciso de um aporte teórico que me permita olhar para o enunciado e problematizá-lo de maneira plural, por isso, bebo de algumas teorias. Para isso, trago para este capítulo apenas os conceitos que utilizo nas análises, mesmo que tenha adiantado fagulhas no capítulo I. Utilizo o trecho da canção *Como uma onda no mar*, de Lulu Santos, no título deste capítulo para enfatizar que o sentido nunca será o mesmo. O sentido foi, é e será; ele nunca se repetirá da mesma maneira.

Sujeito, linguagem, enunciado e subjetividade

O Maior mistério é ver mistério, ai de mim senhora natureza humana. Olhar as coisas como são quem dera e apreciar o simples que de tudo emana. Nem tanto pelo encanto da palavra, mas pela beleza de se ter a fala (TEIXEIRA, 1981).

⁵³ Trecho da canção *Como uma onda no mar*, de Lulu Santos.

Com o trecho da canção, *O maior mistério*, de Renato Teixeira, inicio algumas reflexões sobre sujeito, linguagem e enunciado. A seleção não é por acaso, mas coerente ao que se disserta, já que quero abordar conceitos como sujeito, linguagem e enunciado. Digo linguagem para generalizar todas as constituições que atravessam os conceitos que aqui apresento, posto que a linguagem está em tudo. Encontra-se nos sujeitos, nas ideologias, nos discursos, nos atravessamentos, nos já-ditos, na memória, no interdiscurso, nas FDs e em todos os outros conceitos que a linguagem atravessa.

O excerto da canção de Renato Teixeira me exorta a noção de que a fala constitui o belo – o enunciado. O mistério apresentado pelo autor é associado às problematizações expostas pelo discurso, já que pensar em discurso é compreender sua polissemia e a heterogeneidade na/da linguagem. A utilização do verbo “dar” no pretérito mais-que-perfeito em *Olhar as coisas como são quem dera e apreciar o simples* [...] propicia a emergência de sentidos de que não se é possível alcançar um sentido uno ou como os enunciados apresentam, sem observar o que não está dito no dito. Nesse sentido, observando a heterogeneidade da linguagem, tomo para este trabalho a fala aqui representada pela música (para mim, um discurso poético), que é o eixo principal desta pesquisa.

O enunciado nunca ocupará o mesmo espaço que já utilizou no discurso. Todos os enunciados, por menores ou maiores que sejam, tornam-se outros (PÊCHEUX, 2002). Em consequência, os sentidos, que não são fixos nem estáticos, deslocam-se. Nesse movimento, chocam-se com os sujeitos que, por meio de suas subjetividades, possibilitam a *afloração* de efeitos de sentidos outros, já que são esses sujeitos constituídos na heterogeneidade da linguagem.

Para que o enunciado se constitua, é necessário, conforme Foucault (2017, p. 16), que haja a “função enunciativa”. Segundo o teórico, a função se constitui por quatro “características”, o referencial; o campo associado; a existência material, e a posição do sujeito, que maquinam, como engrenagens, a performance da função enunciativa.

O *referencial* condiciona a existência do(s) enunciado(s) e seu aparecimento. O *campo associado* está relacionado aos demais enunciados, ou seja, “um enunciado [faz] parte de uma série ou de um conjunto” (FOUCAULT, 2017, p. 120) de outros enunciados. Por *existência material*, Foucault (2017, p. 123) entende que “o enunciado precisa ter uma substância, um suporte, um lugar e uma data” para que assim possa ser delimitado, já que “é um acontecimento que não se repete”. Por fim, por *posição do sujeito*, o autor entende que são as posições que o sujeito pode ocupar, os papéis de diferentes sujeitos que este pode assumir. A *posição-sujeito* exorta as “condições de individualização do sujeito” (FOUCAULT, 2017, p. 113) ao enunciar. A função enunciativa, portanto, funciona como o equipamento que assegura a existência do enunciado. Sem sua atuação, não há enunciação, discurso e muito menos deslizamentos de sentidos.

Emergem, então, os efeitos de sentidos outros pelo fato de que os sujeitos, em suas alteridades, constituem-se de diferentes FDs e (re) enunciam já-ditos que trazem, em seus entremeios, vozes de outros sujeitos, rastros de enunciados que foram ditos em outros momentos, em outros espaços, que produziram outros efeitos de sentido. Por essa razão, o enunciado constituído pela linguagem é heterogêneo e atravessado por vozes, FDs, já-ditos e interdiscursos.

Não há um discurso original, fundador ou que seja o primeiro (PÊCHEUX, 1997), seria ilusório imaginar que, ao enunciar, se está fazendo o uso primeiro de determinado dizer. Os discursos são, nesse pensamento, (re) atualizações do que já foi dito, que, por intermédio do sujeito, do espaço e do tempo, exortam efeitos de sentido outros. Esses “novos” sentidos trazem, em seus entremeios, rastros dos discursos anteriores, e o que é considerado “novo” não é nada mais do que uma remodelagem. “Um discurso nasce de um trabalho sobre outros discursos, não como fonte, mas como retorno, mesmo que impossível” (SILVA, 2011, p. 168), é uma construção de múltiplos discursos, e não de uma criação singular e original.

A linguagem, de fato, constitui o sujeito por meio das práticas discursivas – “enunciados” (FOUCAULT, 2017, p. 154) . O sujeito

representa a linguagem, pois um está intrínseco ao outro. O sujeito, por meio da linguagem, se forma e logo consolida-se enquanto sujeito (BAKHTIN, 1990). Nesse contexto, a linguagem tem uma posição muito importante entre a relação sujeito e exterioridade. Ela, a linguagem, é possuidora de uma função mediadora, pois é laço entre as relações dos homens com os homens, e do mundo com os homens. Toda essa articulação é perpassada pela linguagem, constituindo os sujeitos, e estes constituindo o exterior.

As relações entre linguagem e exterior geram efeitos de sentido outros que, ao serem construídos pelos sujeitos, tomam corpo. Entretanto, alocando-se no campo de estudos da AD, observo que a exterioridade, seja ela social ou histórica, desempenha funções importantes na constituição dos sentidos, já que podem ser múltiplos. Pontuo ainda que um discurso enunciado no século passado não incorporará o(s) mesmo(s) sentido(s) se fosse(m) enunciado(s) hoje, pois os espaços e os tempos mudaram (PÊCHEUX, 2002). Essa exemplificação pode ser apresentada também no curto tempo em que, por exemplo, este texto não terá o mesmo sentido após sua defesa. Os sentidos são, nesse percurso, comparados à água de um rio que nunca para e sempre está corrente. Assim, encontro os sentidos, vivos, correntes e heterogêneos.

O sujeito, em sua constituição, é, sobretudo, composto pelas rasuras, falhas, equívocos, [...] ou seja, de modo geral, pela ausência. Esta incompletude faz deste sujeito desejoso de completude, assim, instiga-o a buscar, por meio da linguagem, algo que lhe venha a completá-lo. Entretanto, conhecendo o sujeito, nesse contexto de discurso, vejo, conforme o pensamento de Coracini (2007), que esse desejo é falho, já que não há como alcançar a completude, visto que este é constituído pela linguagem, que é falha e faltosa.

Ao fazer o uso da enunciação, o sujeito se insere em uma FD e, atravessado pela ideologia e história, enuncia. O discurso, nesse viés, necessita, como a vida da água, do sujeito, pois, para Pêcheux (1997, p. 133), “não há discurso sem sujeito”. Assim, para que

aconteça o discurso, o sujeito precisa associar-se a alguma FD para que seu discurso esteja pareado com as forças que regem tal FD. Esse sujeito não pode ser observado na individualidade, mas deve “ser considerado como um ser social” envolvido por uma coletividade que o torna heterogêneo e existente “em um espaço social” (FERNANDES, 2008, p. 23).

Ao enunciar, o sujeito faz ecoar, por meio de sua voz, vozes outras que estão inerentes em seu dizer e que pertencem a discursos outros. A heterogeneidade que constitui o sujeito discursivo se dá pelas relações que são estabelecidas com e no outro, gerando enunciados heterogêneos e efeitos de sentido. Significa, assim, que, ao enunciar, o sujeito, constituído pela heterogeneidade do/pelo outro, indica a alteridade de seu dizer.

O sujeito do discurso é um sujeito incompleto, já que é constituído na/pela linguagem, que é opaca, subjetiva, heterogênea e não transparente (CORACINI, 2014). Além disso, o sujeito, ao utilizar-se do equívoco, abre lacunas em seu dizer e possibilita, ao caminhar, afundar a terra e deixar buracos. Com essas ranhuras na linguagem, os sujeitos, constituídos de suas subjetividades, acreditam que podem “entrar” nesses rastros e “tampá-los”, “fechá-los” (CORACINI, 2014, p. 18) ou resolvê-los. Devaneio impossível de ser realizado, pois a linguagem e os sentidos, *colapsionados* pela subjetividade e heterogeneidade, escapam pelos suspiros dos tampos – vaza.

Nessa incompletude, os sujeitos se deparam com o inconsciente que atravessa os discursos e divide os sujeitos. As marcas dos sujeitos são observadas em cada lapso, rasura, ou parte equivocada inconscientemente. Assim, com Coracini (2014), compreendo que o sujeito é atravessado pelo inconsciente e pela falta, já que este é constituído de linguagem – heterogênea, faltosa e falha. E, por conta do inconsciente, o sujeito se fagulha pelos enunciados e se deixa mostrar na opacidade da linguagem, nas rasuras, [...] (DERRIDA, 2005). Essa mesma inconsciência leva o sujeito a crer que sabe o que fala (PÊCHEUX, 2002) e que os que são

atingidos por seus discursos compreendem exatamente o que se enuncia. Complexa ilusão!

As falhas que o sujeito registra por meio da linguagem na escrita e no discurso “permite[m] o deslocamento” (ORLANDI, 2007, p. 14) de sentidos outros, da subjetividade e da alteridade. Ao enunciar, o sujeito crê na homogeneidade de seu dizer, mas, ao possibilitar o deslizamento do discurso, cai-se em um “fundo falso” (SILVA, 2011, p. 167) em que há muitas outras possibilidades além do que está sobre a superfície, à primeira vista. A linguagem é, para Silva (2011), traiçoeira, pois traz, no assoalho, armadilhas camufladas para que o sujeito caia.

Além do sujeito da linguagem, da falta, da incompletude (CORACINI, 2013), necessito apresentar outros mais, o sujeito-subalterno (SPIVAK, 2010), sujeito-*mestizo* (ANZALUDÚA, 2005), sujeito-transterritorial (MONDARDO, 2018) e, enfim, o entre-lugar (BHABHA, 2001). Dada essa necessidade, nas linhas a seguir, construo algumas reflexões que me serão vitais no terceiro capítulo deste trabalho.

Mais um fugitivo da guerra, trecho da canção *Trem do pantanal*, conhecida como um hino sul-mato-grossense, de autoria de Paulo Simões e Geraldo Roca, apresenta a fuga do conflito, da hostilidade sobre o outro – o inimigo. O fugitivo é aquele que se retira às pressas para não sofrer as consequências hostis de um confronto. Cito esse trecho de *Trem do pantanal* por entender que há um conflito entre o sujeito e a ação que a ele é imposta. Assim, não há outra opção a não ser a debanda, pois há uma situação de aprisionamento em relação ao outro.

O que me interessa, para discutir os conceitos de subalternidade, *mestizaje* e transterritorialidade, é o fato de que esses conceitos estabelecem conflitos com a exterioridade. Deparam-se sempre com o outro – exterior e, nessa alteridade, chocam-se e conflitam-se, por isso, coloco-os como fugitivos da terra, assim como canta o *Trem do Pantanal*.

A subalternidade se instaura com a alteridade entre os sujeitos. O sujeito-subalterno “não pode falar” (SPIVAK, 2010), pois, se o

pudesse, “não seria subalterno”. São grupos ausentados de autonomia e, em consequência a essa privação, são submetidos a um grupo que exerce posição por meio da voz e do corpo, de superioridade. Posição que é reforçada pelo meio social em função de um capital, como é possível observar em relação aos povos originários, que, nesse pensamento, são sujeitos-subalternos ao branco.

A exclusão, o silenciamento e a marginalização vivenciados pelo sujeito-subalterno levam-no ao esquecimento, como o caso dos povos originários, que, dentre tantos anos de subalternidade, são colocados à margem da sociedade. Segundo Spivak (2010, p. 17-18), ao falar do sujeito-mulher-subalterna, que aqui generalizo para todos os povos originários, os sujeito-subalternos “não pode[m] falar e, quando tenta[m] fazê-lo, não encontra[m] os meios para se fazer[em] ouvir”. São, para mim, enclausurados em sala com espuma acústica, com a qual não se é possível escutar os gritos do lado de fora. Por terem vozes abafadas pela acústica e pelos outros sujeitos, são esquecidos ou são feitos de esquecidos. Não podem falar, não são ouvidos e, muito menos, vistos como sujeitos – são animais, conforme o discurso do então candidato à presidência do Brasil, Jair Bolsonaro, que comparou os povos originários aos animais em zoológicos (O GLOBO, 2018).

Em outra reflexão, deparo-me com o sujeito-*mestizo*, sobretudo com as considerações de Anzaldúa (2005). Em uma escrita sobre si, Anzaldúa (2005) se caracteriza como *meztiza*, um sujeito constituído não pelo uno, mas por vários. O sujeito-*mestizo* não é homogêneo, mas híbrido. Ele é resultado da construção, “ato de juntar e unir” os muitos outros “que não apenas produz uma criatura tanto da luz como da escuridão, mas também uma criatura que questiona as definições de luz e de escuro e dá-lhes novos significados” (ANZALDÚA, 2005, p. 708). Ser um sujeito-*mestizo* é ser “um produto híbrido”, que não está alocado em nenhuma gaveta, mas que pode utilizar todo o guarda-roupas.

Anzaldúa (2005) se coloca em posição de sujeito-*mestiza* por não estar situada apenas nos conceitos impostos pela sociedade

hegemônica. Entre conflitos identitários, o sujeito-*mestizo* se choca com “duas estruturas referenciais consistentes” (ANZALDÚA, 2005, p. 706), que são “incompatíveis” e, nesse naufrago, se vê “à deriva em mares desconhecidos” e, no nado, rumo à terra firme, “descobre que não pode manter conceitos ou ideias dentro de limites rígidos”. Em razão desse choque cultural, o sujeito-*mestizo* “Aprende a equilibrar as culturas”, a ter “uma personalidade plural” que “opera em um modo pluralístico”. Por ser um sujeito-*mestizo*, ele habita o aqui, o lá e o acolá, ao mesmo tempo, o que remete ao conceito de transterritorial de Mondardo (2018).

O sujeito-transterritorial é aquele que participa de um movimento de ir e vir sem se importar com os limites de fronteira ou as linhas divisórias do que é daqui ou de lá. A transterritorialidade (MONDARDO, 2018, p. 222) “não corresponde a uma situação estável”, mas a um processo em movimento, do que vem e do que vai, do que é e não é, “de um devir entre territórios”, de entrar e sair de fronteiras que separam, mas, ao mesmo tempo, unem e friccionam.

O estar em trânsito é característica do sujeito-transterritorial, pois é um sujeito em mobilidade por territórios, como se não houvesse limites políticos. O relato que Mondardo (2018, p. 230) faz em seu texto sobre a transterritorialidade dos povos Guarani e Kaiowá está relacionado às concepções que esses povos, e grande parte de outros povos originários, têm em relação aos “limites, [as] fronteiras e [as] identidade[s] [que são] permeadas por [ins]tabilidades”. Pontuo, a partir de Mondardo (2018), que os povos originários são sujeitos-transterritoriais, sujeitos do movimento, já que vivem entre territórios, são retirados de suas terras originárias, necessitam buscar outra morada e se movimentam entre as regiões em busca da terra sem males (SILVA, 1994).

O aqui, o acolá, distâncias, para os que perambulam em busca de completude, são intermináveis e narram a história de muitos povos. Bhabha (2001, p. 19) começa seu texto com uma citação de Heidegger; o filósofo afirma que “Uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas, como os gregos reconheceram, a fronteira é o

ponto a partir do qual algo começa a se fazer presente”, logo, para ele (2001), as identidades não são construídas em singularidades, mas em alteridades fronteiriças. O sujeito, portanto, vive um *entre-lugar* diante de diferenças que extrapolam os espaços e propiciam um “terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novas signos de identidade” (2001, p. 20).

O local que o sujeito se coloca, o *entre-lugar*, possibilita ser atravessado pelo hibridismo, pelo que é seu, do outro e do que a ninguém pertence. O *entre-lugar* é local do acontecimento cultural, o terceiro lado da fronteira. É, dessa maneira, o encontro dos atravessamentos, alteridades e heterogeneidades. Constituições que são características dos povos originários, sujeitos que vivem no *entre-lugar*, buscando fazer de seus lugares um espaço de movimentos pela (sobre) vivências.

Cito esses conceitos por acreditar que os povos originários perambulam pelos três e, assim, estão no *entre-lugar* (BHABHA, 2001); estão sujeitos-transterritoriais por buscarem uma terra profética, são sujeitos-*mestizos* por beberem de várias fontes culturais, étnicas e identitárias e, por fim, estão sujeitos-subalternos por estarem, há pouco mais de quinhentos anos, sob o domínio de uma sociedade hegemônica que os quer dizimar.

Após discutir sobre linguagem, sujeito, enunciado e subjetividade, disserto sobre as formações discursivas, regularidades, interdiscurso e aquilo que se faz pelo discurso, a representação.

Formações discursivas, regularidades, interdiscurso e representações

Foucault (2017, p. 39) afirma que “os enunciados, diferentes em sua forma, dispersos no tempo, formam um conjunto quando se referem a um único e mesmo objeto”. Este conjunto é chamado pelo estudioso (2017) de “*Formações discursivas*”, que são enunciados dispersos em uma rede que possuem regularidades

entre si e que falam de um objeto singular. Estas regularidades emergem dos enunciados, das temáticas, dos conceitos e dos objetos, portanto, “diremos, por convenção, que se trata de uma FD” (FOUCAULT, 2017, p. 47).

Foucault (2017) informa que FD é um “conjunto semelhante” de enunciados. Os enunciados se agrupam, mesmo que “discordantes”, em cadeias que lhe são “semelhantes”. Por exemplo, em uma FD pantaneira, falar-se-á de assuntos que rodeiam o grande núcleo discursivo chamado Pantanal. Nesse caso, serão canções que, em seus enunciados, aparecerão traços pantaneiros. É o caso das canções *Cuñataiporã* (Geraldo Espíndola), *Piraretã* (Tetê Espíndola), *Trem do Pantanal* (Paulo Simões e Geraldo Roca), *Pássaro branco* (Grupo Acaba), *No mar de Xaraés* (Grupo Acaba), *Chalana* (Mário Zan e Arlindo Pinto), entre outras muitas que cantam a temática pantaneira, mas que também são atravessadas por outras FDs.

As FDs, nesse sentido, são conjuntos de saberes que definem o objeto (FOUCAULT, 2017). Devo lembrar, todavia, que não é possível pensar que estas FDs são estáticas, pois estão sujeitas aos acontecimentos, imbricam-se e constituem os discursos de maneira heterogênea. Mesmo assim, em distintos espaços e com diferentes abordagens, há como identificar a quais FDs que determinado enunciado pertence, mesmo que pertençam a mais de uma FD.

Os enunciados são conduzidos por um agrupamento de regularidades, o que caracteriza um sistema autônomo, as FDs (BARONAS, 2011). Este complexo dita leis e direciona os enunciados para a dispersão, possibilitando utilizações distintas e heterogeneidade aos enunciados de uma mesma FD. A atuação da FD oportuniza a representação de determinado objeto, dado que traços, rastros e inscrições de si [...] demonstram de onde se parte e onde se quer chegar.

O discurso é rodeado de sentidos outros. O sujeito que o enuncia “se inscreve em uma FD e não em outra” (ORLANDI, 2005, p. 43) para que os efeitos de sentido estejam próximos das FDs que o sujeito parte. Orlandi (2005) afirma que “as palavras não têm um sentido nelas

mesmas”, já que seus sentidos afloram das FDs, para as quais o sujeito se inscreveu. Filiações que indicam que “um enunciado pertence a uma FD, como uma frase pertence a um texto” (FOUCAULT, 2017, p. 142) e que, ao mesmo tempo, demonstram que “a regularidade dos enunciados é definida pela própria FD”.

Usando o exemplo das canções, não posso deixar de mencionar que as FDs não pertencem apenas a um único sistema. Os enunciados são heterogêneos, o que gera diversidades e possibilidade. Nesse pensamento, os enunciados “entram simultaneamente em diversos campos de relações em que não ocupam o mesmo lugar e não exerce a mesma função” (FOUCAULT, 2017, p. 195). Tomando como exemplo a música *Cuñataiporã* (Geraldo Espíndola), o sujeito que compõe se inscreve em uma FD pantaneira e, ao mesmo tempo, em uma FD amorosa, diria eu. Ou seja, os enunciados podem ser oriundos de mais de uma FD, o que, nessa canção, emerge o efeito de sentido sobre o pantanal (objeto) e sobre o amor (segundo objeto). Objetos iguais, mesma FD. Objetos diferentes, FDs distintas.

Dessa maneira, Foucault (2017, p. 200) disserta que “o campo de relações que caracteriza uma FD é o lugar de onde as simbolizações e os efeitos podem ser percebidos, situados e determinados”. Seja um discurso cancionero sobre as vazantes, sobre o Rio Paraguai ou sobre os animais desse bioma, sabe-se que o enunciado fala a partir ou parte de uma FD pantaneira. Os traços enunciativos deixam as marcas para que seja viável localizar, por meio dos fios, o rolo de linha, nesse caso, a FD.

As pegadas similares que os discursos deixam podem ser entendidas como regularidades. Foucault (2017) entende que as regularidades funcionam como engrenagens que, de maneira sucessiva, elevam à superfície suas similaridades. Nesse movimento, as relações entre os sentidos dos enunciados ficam evidentes e as regularidades se mostram sobre a superfície. São regularidades as “relações entre os enunciados”, as “relações entre grupos de enunciados assim estabelecidos”, as “relações entre enunciados ou grupos de enunciados e acontecimentos de uma

ordem inteiramente diferente” (FOUCAULT, 2017, p. 35). Ainda que se destoaem de autores e de suas consciências, sejam distintas entre os níveis formativos, semânticos e temáticos, as regularidades se sobressaem e ficam aparentes entre os enunciados e suas respectivas FDs.

As regularidades não se instauram nos níveis “gramaticais das frases, lógico das proposições ou psicológico da formulação” (FOUCAULT, 2017, p. 142), elas se utilizam dos níveis dos enunciados. Estão nos enunciados e são definidas pelas FDs. A FD pantaneira, no caso das canções sul-pantaneira, enuncia traços desse espaço e, por isso, suas regularidades ficam aparentes. É o exemplo da canção *Comitiva esperança* (Almir Sater e Paulo Simões), que enuncia os traços do Pantanal e das tradicionais comitivas. Os enunciados partem das FDs e as regularidades podem ser observadas de longe. Regularidades enunciativas que exortam o local do enunciador. Assim como afirma Foucault (2017, p. 150), “o domínio do qual certas figuras e certos entrecruzamentos indicam o lugar singular de um sujeito falante [...]”, local do boiadeiro, do pantaneiro, do sul-mato-grossense. Enunciados que falam de si e do local de fala.

Caracterizam-se “um conjunto de enunciados” e estabelecem “diferença entre o que seria novo e o que não seria” (FOUCAULT, 2017, p. 177). Por isso, não se apresentam como prontos, pois “não é a mesma regularidade que se encontra” em Almir Sater, Paulo Simões e Geraldo Espíndola. São campos “homogêneos de regularidades enunciativas”, mas que se diferem em suas produções. Sater, Simões e Espíndola falam a partir da FD pantaneira, mas os enunciados são distintos. Regularidades que se diferenciam nos enunciados e nos sentidos.

Entre as regularidades, as FDs e os enunciados, encontro o *interdiscurso*. O local do “já-dito” (PÊCHEUX, 2002), dos discursos anteriores, de ditos por outros em lugares outros. É, então, um enunciado já construído. Ou melhor, todo dizer parte de um discurso já enunciado em algum momento histórico e ideológico.

Sua (re) enunciação, por sua vez, adquire novos efeitos de sentido, pois o momento, espaço e sujeito são outros.

O interdiscurso é a relação ou as relações estabelecidas com outros discursos. Essa ligação entre os discursos se dá, conforme Serrani (2011, p. 427), pela “dimensão não linear do dizer”, já que o enunciado não segue uma linha contínua, mas se empreende por caminhos outros e, em consequência, em discursos outros. As “memórias implícitas, os pré-construídos” remetem ao já-dito e, nesse espaço de encontro, os discursos se entrelaçam e (re) criam novos sentidos.

O sujeito, ao enunciar, inscreve-se em uma FD e utiliza os enunciados para realizar novos ditos. Nesse sentido, o discurso é (re) atualizado, ou seja, um dizer “já-dito” é tomado para si (sujeito) e utilizado. Assim, tem-se no interdiscurso, a utilização de discursos outros para o enunciado do sujeito. Além disso, segundo Pêcheux (2002), os enunciados são propícios às mudanças e a se modificarem. Tornam-se outros ao se deslocarem discursivamente. O que foi dito ressignifica-se, modifica-se e torna-se outro. O interdiscurso, por fim, gera novos acontecimentos discursivos por meio de “um já-dito”.

Entre o que é dito, ou que não é, de onde se fala ou de onde se inscreve, uma coisa pode se inferir, “os diferentes seres se ajustam uns aos outros [...] o homem com tudo que o cerca” (FOUCAULT, 1999, p. 25). Isso porque a linguagem está em tudo e faz o uso da linguagem para representar o universo e a nós mesmos. A representação, então, dá-se pela semelhança, no igual, na combinação, tornando as coisas “visíveis na transparência das palavras”. (FOUCAULT, 1999, p. 428). Por exemplo, se selecionasse um leão como representação do pantanal, haveria um repúdio intenso, pois o leão representa, por convenção social, a África. Mas se fosse utilizado uma onça, um jacaré ou um tuiuiú, a aceitação seria maior, dado que são elementos que, de fato, representam o objeto que se deseja representar.

As representações são, conforme Lacan (1998), de si e do outro, estabelecidas nas relações entre os sujeitos. O sujeito se vê pelo olhar

do outro, representa-se pelo outro, como se o outro fosse um espelho. Entretanto, esta imagem de si pelo olhar do outro é, se não, uma “imagem deformada de si” (CORACINI, 2015, p. 140). Este “reflexo” não mostra a verdade de si, mas, de maneira opaca, a verdade que o outro constrói sobre o sujeito. A representação, então, dá-se pelos outros que circundam os demais sujeitos. Logo, a representação é, pelo uso da linguagem, uma forma de identificação de si ou do outro pelo espelho do outro – o olhar do outro.

Olhares que, por lentes utópicas, constroem representações. Outros que, segundo Coracini (2015, p. 141), “vê[em], define[m], afirma[m]” representações que se transformam com o tempo, “mas que podem também deixar marcas profundas no sujeito”. “Feixes de representações” que constituem a identidade de um sujeito, construído a partir do olhar do outro. Os sujeitos são resultados daquilo que os outros veem, nada mais do que a ilusão da verdadeira representação.

Todas as representações constituem o imaginário. Ou seja, são as diversas representações do outro sobre o outro que formam um imaginário do que venha a ser determinado objeto. É o caso dos povos originários, que são representados pelo olhar do branco, como indivíduos que usam arcos e flechas para caçar, paramentados com cocares nas cabeças, pinturas sobre os corpos e nus. Além disso, a imagem de que preservam a natureza e vivem ainda em situação primitiva, como se estivessem sem contato com a sociedade envolvente. Este é apenas um imaginário social, repleto de representações do outro.

Enfim, por meio da linguagem e do sujeito que se constrói uma imagem de si e do outro. Mas que, por se tratar de linguagem e de sua incompletude, sabe-se que são representações incompletas e ilusórias de si e do outro sobre si.

Memória

Tenho consciência das divergências e semelhanças teóricas entre Foucault e Pêcheux, como anunciei na introdução. Por conta disso, custa-me articular os conceitos para realizar a análise. Entretanto, observo que o conceito de “memória” é essencial para a realização das reflexões. Uso, então, os conceitos publicados no livro *Papel da Memória* (ACHARD et al, 2015).

Na memória, há efeitos de sentido outros. Por exemplo, do latim, *in memoriam* significa em lembrança de. Em nossa sociedade, usa-se esta expressão para fazer menção honrosa a um sujeito morto. Nos demais usos, memória pode ser configurada, conforme o Dicio (2019), como a memória do computador, a memória humana ou a memória social em função da lembrança (atuante como o *in memoriam*), ou seja múltiplas memórias que atuam para a preservação de enunciados. Mas, além disso, o que vem a ser memória para Pêcheux? Como enxergo a memória neste trabalho? Teço, então, algumas reflexões.

A memória pêchetiana caminha ao lado do acontecimento⁵⁴. Para Pêcheux (2015, p. 44), “um acontecimento é absorvido na memória, como se não tivesse ocorrido”, o que me leva a entender que todo discurso se encontra na memória e ali fica resguardado para posteriores utilizações. Por meio da memória, nesse caso, é possível (re) discursivizar. Entretanto, cabe ressaltar que as novas (re) emissões serão sempre passíveis de modificação e de efeitos de sentido, já que o momento histórico-social é outro. Mesmo depois de minutos de sua primeira⁵⁵ utilização, um enunciado, por meio da memória, nunca atuará da mesma maneira, o que me remete ao título do capítulo *Nada do que foi será*. Logo, não expressa o mesmo efeito de sentido, visto que tudo que está ao redor do discurso muda e, em consequência, há mudança(s) semântica(s). Lulu

⁵⁴ Por acontecimento, entendo todo discurso (FOUCAULT, 2013).

⁵⁵ Entendo que, em Pêcheux, é impossível chegar a um discurso primeiro. Os discursos são constituídos de já-ditos (PÊCHEUX, 2002).

Santos afirma que “Num indo e vindo infinito tudo que se vê não é”, e isso significa que nada é “igual ao que a gente viu a um segundo”, ou seja, “tudo muda o tempo todo no mundo”.

Esse pensamento, para Pêcheux, é visto como “regularidade”, posto que o discurso não pode ser visto como regular. O acontecimento discursivo “interrompe” a regularidade do discurso e assim passa a adquirir novas cargas de sentido. Deslocado, um acontecimento “desregula os implícitos associados ao sistema [enunciativo] de regularização anterior” (PÊCHEUX, 2015, p. 46). Compreendo, nessa perspectiva, que os discursos não caminham por uma regularidade. A cada novo acontecimento que parte de um anterior, há outros acontecimentos, dado que sempre houve e haverá condições de produção diferentes para o ato de produzir este acontecimento. Portanto, neste texto, entendo, a partir de Pêcheux (2015), as regularidades como “uma ordem em seu aparecimento sucessivo, correlações em sua similaridade, posições assinaláveis em um espaço comum, funcionamento recíproco, transformações ligadas e hierarquizadas” (FOUCAULT, 2017, p. 42). O contrário poderia dizer sobre as irregularidades, e o processo todo entendo como regularização (ou não) dos acontecimentos que estão ditos ou interditos em um enunciado.

Contudo, a memória é vigiada por um jogo de forças que, da mesma maneira que atua para a (re) significação dos discursos, atua de modo a regular, agindo para a manutenção e para a “estabilização parafrástica, negociando a integração do acontecimento, até absorvê-lo e eventualmente dissolvê-lo” (PÊCHEUX, 2015, p. 46). O jogo de forças está em constante atuação com os acontecimentos. Pêcheux (2015) prefere o termo “choque”, já que haveria uma “luta” pela sobrevivência do discurso. Seria, então, a canção um ato de resistência por meio da memória?

Há, conforme Pêcheux, uma dualidade entre os jogos de força da memória e o acontecimento discursivo. Os jogos de força da memória “buscam (re)estabelecer e estabilizar os implícitos”, enquanto o acontecimento discursivo “insiste na desregulação e perturbação dos já ditos”, em busca de subjetividade e dos efeitos de sentido outros

(FRANÇA, 2016, p. 04). Nesse pensamento, a regularidade está sujeita a desregularidade. A memória é assujeitada aos acontecimentos discursivos que ruem e flanam os efeitos de sentido cristalizados pela memória. Ao cantar, mostra-se que se propicia novos efeitos de sentido. Contudo, por meio da memória, haverá relações com as forças da memória que se associam com os já-ditos e carregam os acontecimentos anteriores (re) significados. Recordo, partindo das proposições de Pêcheux, do poema *Caminante no hay camino*, de Antonio Machado, que cito a seguir:

Caminante, son tus huellas
el camino y nada más;
Caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.
Al andar se hace el camino,
y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca
se ha de volver a pisar.
Caminante no hay camino
sino estelas en la mar⁵⁶ (MACHADO, 2011, p. 77).

Um acontecimento só pode expressar efeitos de sentido ao ser enunciado. Não há regularidade de trajetória para o caminhante. O que há, nesse sentido, são possibilidades de lugares. Para os acontecimentos, isso não é diferente. Ao caminhar, o discurso adquire efeitos de sentido, associados a contextos e momentos históricos-sociais. Além disso, ao olhar para trás, enxergo rastros dos enunciados anteriores nos acontecimentos do agora. Entretanto, alguns destes rastros se apagarão conforme o movimento das ondas no mar, repleto de acontecimentos outros. Mesmo assim, não posso me esquecer que a memória trabalha para

⁵⁶ Caminhante, são tuas pegadas, o caminho e nada mais. Caminhante, não há caminho, o caminho se faz ao caminhar. Ao andar, faz-se caminho e, ao olhar para trás, se vê o rastro que nunca se voltará a pisar. Caminhante, não há caminho, senão os rastros no mar (Tradução minha).

a regularização, parcial, desses enunciados, como uma brincadeira de desenhar na areia e a onda apagando-os.

Segundo Nora (1993, p. 09), “a memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente”, o que sugere que acontecimentos do passado, marcados pelo discurso, são vividos no presente. Uma memória que está sujeita à evolução, à lembrança e ao esquecimento que se dá, ou não, por meio da maquinação da função enunciativa que se encarrega, com todas suas engrenagens, da produção de enunciados.

Em um tabuleiro, memória e acontecimento entram em conflito. As materialidades linguísticas se tornam metáforas ou paráfrases nas quais os enunciados anteriores adquirem novas roupagens. A memória, por si só, “esburaca-se, perfura-se antes de desdobrar-se em paráfrase” (PÊCHEUX, 2015). Esfarela-se como um gomo de paçoca, que deixa seus farelos sobre o caminho. Fagulhas que servirão de alimento a muitos seres e que se farão presentes a outros sujeitos.

Arquivo

Quando seleciono do eixo paradigmático o item lexical “arquivo”, diversos são os efeitos de sentido que podem emergir. Para mim, seguindo as definições do Dicio (2019), arquivo está relacionado ao ato de guardar, de conservar da deterioração ou de conservar elementos na memória. Em geral, as instituições possuem arquivos para assegurar seus documentos e, nesse espaço, acreditam preservar suas existências, e estes são separados por categorias, por ordem alfabética ou por numeração, mas isso depende do modo organizacional escolhido pelo arquivista. O que surge, nesse enunciado, é que o arquivo é o que está guardado, como uma canção em LP, resguardada nas estantes da casa de Paulo Simões.

No senso comum, a memória do ser humano pressupõe a existência de arquivos, já que ela é constituída de vários arquivos que nela são indexados. Por exemplo, quando se esquece alguma coisa, se

diz que “deu branco”, possibilitando acreditar que o arquivo estava em branco e não havia nada para a memória recuperar. Tem-se na memória arquivos de diferentes vivências, momentos e experiências. Utilizá-los é uma questão de seleção do que está arquivado na memória, escolhendo apenas o que seja necessário e seja possível recuperar em determinado momento histórico-social. O ato de seleção para a utilização pressupõe uma condição e um contexto em que, nesse sentido, os itens recuperados serão utilizados conforme todos os fatores que compõem este contexto.

Do arquivo convencional, avanço para arquivo na visão dos teóricos da AD, mesmo que antes tenha pincelado conceitos. Faço, então, uma discussão sobre o termo “arquivo” a partir do viés discursivo de linha francesa. Para isso, inicio com as seguintes indagações: O que é arquivo? Como posso relacioná-lo como os *corpora* desta pesquisa? A seguir, discuto estas questões.

Os discursos, sejam eles canções, textos literários, leis, anúncios [...] são controlados, monitorados e vigiados. Em todos os espaços, em cada produção de enunciado, há um mecanismo que “modera” as emissões destes discursos. Nessa perspectiva, Foucault (2017, p. 158) disserta que “o arquivo é, de início, a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares”. Logo, os enunciados se agrupam em regularidades, relacionando-se com enunciados outros que compartilham sentidos e acontecimentos. Mas sempre atuarão seguindo uma linearidade do que, nesse caso, pode ser dito ou não. O meio e as condições de produção determinarão o que, de fato, pode ou não ser dito, o que pode ou não permanecer (r) existindo. O discurso, seguindo este pensamento, é volúvel, o que pode tomar um caminho da continuidade ou do desaparecimento.

A canção *Kikio*, de autoria de Geraldo Espíndola (1987), por exemplo, traz FDs históricas e mitológicas referentes aos povos tupi e guarani. Seguindo o pensamento foucaultiano, não seria permitido utilizar enunciados que fossem destoantes da temática tratada nesse contexto. Assim, não seria regular melodiar enunciados que falassem da posse presidencial, por exemplo. Os enunciados são associativos e

o arquivo vigila o que pode ou não ser dito em cada discurso e em seus respectivos espaços.

Observo, então, a partir de Foucault (2017), que os enunciados são regulares, já que se associam entre si e produzem sentidos, que, em cada nova (re) emissão, terão novos sentidos. Os efeitos de sentido são possíveis devido ao espaço de liberdade e/ou censura (im) posto pelo arquivo. O arquivo, para Foucault (2017, p. 159), “é o que diferencia os discursos em sua existência múltipla”, portanto, nesse regime de produção, o arquivo gera regularidades entre os enunciados a partir dos acontecimentos.

Sonhos Guaranis, canção de Almir Sater e Paulo Simões, aborda a nostalgia da Guerra do Paraguai e associa enunciados relacionados ao ontem e ao hoje da guerra. Partindo dessa premissa e do dizer de Foucault, compreendo que seria inviável tratar de outras temáticas que não se relacionassem com o eixo central proposto: a Guerra da Tríplice Aliança. Por fim, vejo, com Foucault (2017), que o arquivo regulariza os enunciados e, sem ele, haveria um grande “mal-entendido”.

Derrida (2001, p. 11) assevera que o arquivo é “o princípio da lei ali onde os homens e os deuses comandam, ali onde se exerce a autoridade, a ordem social, nesse lugar a partir do qual a ordem é dada”. A ordem, para o autor, é o que comanda a produção dos enunciados. Ela exerce, sobre os sujeitos, a função imperativa, com a qual monitora e modera a produção e a proliferação de enunciados. O arquivo é, segundo a afirmação derridiana, instrumento de supervisão de tudo aquilo enquanto enunciado que se gera, autorizando ou não sua circulação entre os sujeitos.

Na canção *Serra de Maracaju*, de Sater e Simões, que se constrói sob um arquivo histórico, encontro a perspectiva derridiana. A seleção de enunciados e acontecimentos faz parte da constituição de um arquivo histórico. Os fatos cantados por Almir Sater e Paulo Simões na canção me conduzem por um arquivo que conta o percurso histórico dos povos originários em contato com os que à Serra de Maracaju (serra física) chegaram, como os povos originários, os portugueses, os paraguaios e os bandeirantes. Nesse

sentido, a produção de enunciados parte de um arquivo em que se permite dizer sobre a temática de maneira “autorizada”.

A atuação do arquivo possibilita, portanto, o “aparecimento” e o “desaparecimento” dos enunciados (REVEL, 2005), que são posicionados em um vaivém, nos quais um “jogo de regras” determina a (des) continuidade destes. Conforme Revel (2005), para Foucault, os discursos já enunciados sobrevivem na sociedade por meio da história. O trabalho de investigação destes discursos demanda “compreender suas regras, suas práticas, suas condições de produção e seu funcionamento” (REVEL, 2005, p. 18). Possibilitar uma análise, nesse sentido, leva-me à recuperação de um “arquivo” e, sem dúvida, à uma época, a um contexto, à uma cultura, itens que compõem as condições de produção dos enunciados e que, ao encontro do arquivo, definem as linhas de chegada ou as de prolongamento.

À vista disso, tenho em meu texto que o “arquivo” é o eixo gerador ou limitador dos discursos. Em minha materialidade de pesquisa, as canções, observo a atuação de arquivos que, associados à cultura e ao momento histórico-social, delimitam o que se canta ou o que se silencia.

Voz que cala, mas canta

[...] Só uma palavra me devora,
aquela que meu coração não diz [...]⁵⁷

“O sentido pode sempre ser outro, ou ainda que aquilo que é mais importante nunca se diz” (ORLANDI, 2007, p. 14) e devore o coração, remoendo os sentidos e o que não foi/pode ser dito. Por esse motivo, o silêncio “tem significância própria” (ORLANDI, 2007, p. 23), garantindo a movimentação dos sentidos, que gera o silêncio por meio do inconsciente, murmura e possibilita a “relação do ‘um’ com o ‘múltiplo’”, remetendo a outros discursos

⁵⁷ Canção *Jura secreta*, de Sueli Costa e Abel Silva.

(ORLANDI, 2007, p. 24). O silêncio possibilita que os sentidos flutuem, e isso só ocorre em função da interdição (ORLANDI, 2007), posto que, se estivesse dito, não seria silêncio, e, sim, dito. Nesse sentido, é na interdição, no que não está dito, que se instaura o silêncio motivado por forças de um arquivo que permite o que pode ou não se enunciar.

Para Orlandi (2007), o silêncio é o ato de calar, mas que fala por si, já que o silêncio significa e possibilita a emersão de sentidos outros. O movimento que encorpa o discurso é resultado do silêncio, pois é com ele e nele que o discurso existe. Nessa perspectiva, o silêncio é “fundador de sentidos no discurso”, visto que ele deixa ecos nas enunciações discursivas. São esses rastros, portanto, que ocasionam efeitos de sentidos outros, que são “fôlegos” (ORLANDI, 2007, p. 13) deixados para que se possa significar.

O silêncio cala, mas fala, visto que, ao silenciar, se encontra o interdito e, no interdito, estão, em movimento, os sentidos. O sujeito está “condenado a significar. Com ou sem palavras, diante do mundo, há uma injunção à “interpretação”: tudo tem de fazer sentido” (ORLANDI, 2007, p. 29), ou seja, em palavras ou em silêncios, os sujeitos lançam discursos. Silêncio que abafa e censura dizeres, mas que emergem com os deslocamentos que os próprios silêncios causam nos enunciados. Orlandi (2007), nesse contexto, mostra que o silêncio não é a ausência de ruído, mas o vozeio que está por trás nos enunciados, nas coxias, em interditos e, para escutá-lo, é necessário desestabilizar os discursos para que, nos silêncios, ressoem os sentidos.

Arqueogenealogia Foucaultiana (Arqueologia e Genealogia): aspectos metodológicos

Não pontuo a arqueogenealogia de Foucault como um conceito ou um verbete de dicionário, dado que isso seria uma ilusão e uma síntese utópica do trabalho do autor (2017). Entretanto, uso o dicionário para desestabilizar Arqueologia e Genealogia para me aproximar, ao máximo possível, do conceito

de arqueogenealogia de Foucault. Faço, então, uma apresentação dessa perspectiva de trabalho foucaultiana que me permite desestabilizar os enunciados e confrontar os discursos.

Para essa exposição, faz-se necessário que explique a arqueogenealogia, em primeiro lugar, em sua bivalência. A palavra arqueogenealogia, já traduzida para o português, é um neologismo criado por Foucault que faz a junção de outras duas palavras, a saber, arqueologia (*archéologie*) e genealogia (*généalogie*).

A arqueologia, segundo o Dicio (2019), é a “ciência que estuda monumentos e vestígios de civilizações antigas”. Ou seja, os rastros deixados por povos anteriores são documentados pela história, que transformam esses documentos em “monumentos⁵⁸ do passado” (FOUCAULT, 2017, p. 08). O discurso histórico voltado para esses monumentos traduz a função da arqueologia nos dias de hoje, que se dedica “para a descrição intrínseca do monumento” (FOUCAULT, 2017, p. 08). Para Foucault (2017, p. 161) esse léxico propõe uma “descrição que interroga o já dito no nível de sua existência”, ou seja, escava o monumento discursivo para investigar qual “a função enunciativa que nele se exerce”, à qual FD esse monumento pertence e, por fim, qual “arquivo de que faz parte”.

Tem-se, então, uma arqueologia que “busca definir não os pensamentos, as representações, as imagens, os temas, as obsessões que se ocultam ou se manifestam nos discursos, mas os próprios discursos, enquanto práticas que obedecem a regras” (FOUCAULT, 2017, p. 157) de uma regularidade. Entretanto, para o autor, a arqueologia não busca compreender ou reconstruir o que “pôde ser pensado, desejado, visado, experimentado, almejado pelos homens no próprio instante em que proferiam o discurso” (FOUCAULT, 2017, p. 171). Portanto, para o estudioso (2017, p. 161), a “arqueologia descreve os discursos como práticas especificadas no elemento do arquivo”, o que me possibilita a problematização dos enunciados sem reconstituir o momento, mas problematizando o que foi dito e os efeitos de sentido que o dito aflorou.

⁵⁸ Para mim, os monumentos são vistos como discursos – acontecimentos.

Em conjunto, Foucault acrescenta o termo *genealogia*, que se tem, ao final, arqueogenealogia. Por genealogia, o Dicio (2019) entende como um “estudo que tem por objeto a pesquisa da origem e da filiação das famílias; estirpe, linhagem”. Em contrapartida, Foucault (1979, p. 16) diz que a genealogia “se opõe à pesquisa da origem”, o que vai de encontro ao pensamento de Pêcheux (2002) ao pontuar que não há um discurso original/primeiro. Nesse sentido, Foucault segue esta perspectiva e não acredita que, pela genealogia, se chega ao início do enunciado, mas através dela se possa encontrar seus rastros, como, de fato, em uma investigação genealógica familiar, por exemplo. A genealogia se encarrega, portanto, da investigação entre a “articulação do corpo [(sujeito)] com a história” (FOUCAULT, 1979, p. 22), mostrando o movimento da interação entre os dois, as “marcas” e as “ruínas”.

Busca também a libertação dos paradigmas dos saberes históricos, unitários, teóricos e formais, o que, para Foucault (1979, p. 172), torna-os “capazes de oposição e de luta contra a coerção” de discursos pré-construídos. Esta quebra, ou seja, a ruptura com a credence de que o real/verdadeiro é o discurso histórico (sem problematizá-lo) gera, por meio da discursividade, a ativação de “saberes libertos da sujeição que emergem dessa subjetividade”. Isto é, a distância dos saberes históricos, construídos como verdades pela sociedade, para que se caminhe por reflexões livres de discursos unitários e que se problematize e reflexione os discursos de maneira distinta da qual conceitua o Dicio (2019), que se desestabilize o enunciado.

Nessa bivalência entre a genealogia e a arqueologia, Foucault apresenta a arqueogenealogia. Um caminhar sobre a escavação, sobre a possibilidade de observar outros efeitos de sentido que não sejam os pré-construídos e que são impostos. A arqueogenealogia propicia que se desestabilize o enunciado e busque não a verdade, mas as possíveis verdades sobre determinado enunciado. Uma escavação em busca das falhas da linguagem, às quais a reflexão deve se fixar, já que são nessas brechas que os sujeitos deixam seus rastros.

A utilização da arqueogenealogia viabiliza a reflexão a partir dos enunciados e a emersão de efeitos de sentido heterogêneos. Para realizar as problematizações, utilizo recortes e, para esse conceito, comungo do pensamento de Orlandi (1984, p. 14), que vê que “os recortes são feitos na (e pela) situação de interlocução”. Além disso, penso que “um recorte é um fragmento da situação discursiva”, o que me leva a entender que um recorte pode ser associado a uma fatia de um bolo. Enunciados (em) bolados nos quais se é selecionada a fatia que mais interessa ao pesquisador. O recorte, portanto, é uma fragmentação de uma “situação enunciativa”, selecionado para que seja possível realizar reflexões e desestabilizar os sentidos.

Entendo que, entre as inúmeras canções, fiz a seleção por três, ou seja, recortei três “feitos” de uma “situação discursiva” (a música) para realizar esta pesquisa. Logo, cada canção se constitui, a partir do pensamento de Orlandi (1984), como um recorte. Além das canções, as entrevistas que coletei são consideradas como recortes, já que também são “fragmentos” de enunciações.

Não sou daqui, nem sou de lá⁵⁹

Para dissertar sobre o pensamento decolonial, necessito abordar o que vem a ser colonialidade, já que, para mim, a decolonialidade é uma crítica, uma excomunhão do termo. Entretanto, não se exclui por completo, posto que, para cunhar decolonialidade, os teóricos necessitaram partir da colonialidade. Para Quijano (2000, p. 342), a colonialidade é um “patrón mundial de poder capitalista⁶⁰” que se preocupa com a “imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular⁶¹” e que se concretizou no período das Grandes Navegações, sobretudo, na América Latina com os povos originários.

⁵⁹ Trecho da canção *Outro lugar*, de Arnaldo Black.

⁶⁰ Padrão mundial de poder capitalista (Tradução minha).

⁶¹ Imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular (Tradução minha).

Tal pensamento pode ser observado, por exemplo, na Bula Papal de 29 de maio de 1537, que considera os povos originários “capable⁶²” e “truly men⁶³”. Além disso, o documento concede liberdade e proíbe as formas de escravidão para estes povos, justificando que eram “capable of understanding the catholic Faith⁶⁴” e que “they desire exceedingly to receive it⁶⁵”. A Bula Papal, nesse sentido, exerce função de poder colonial sobre a liberdade dos povos originários, os impondo apenas uma “piedra angular”, como disserta Quijano (2000), ou apenas uma verdade – a verdade do colonizador, da colonialidade. O exemplo da Bula Papal é apenas um entre muitos em que o colonizador se coloca no lugar de poder sobre os povos originários e o transforma em dominado cultural.

Em rechaço a este pensamento unilateral e a estes atos de barbárie, o termo decolonialidade emerge como uma luz ao caminho escuro oferecido pelo colonizador aos povos do Sul⁶⁶. Os usos do termo decolonialidade “tiene en común desengancharse de las reglas euro-centradas (lo cual implica su continuidad en Estados Unidos)⁶⁷” (MIGNOLO, 2007), logo, a decolonialidade é um projeto, sobretudo de países independentes (antes colônias), que pressupõe a exclusão de premissas colonialistas. Portanto, afunilando os sentidos, a decolonialidade exclui os paradigmas impostos pelo Norte, em especial, a dominação cultural, e valoriza as empreitas epistemológicas desenvolvidas pelo Sul.

Nesse sentido, vejo que esse movimento se dá e se concretiza conforme o “Pensamiento Abismal⁶⁸” de Sousa Santos (2010, p. 31),

⁶² Capaz (Tradução minha).

⁶³ Verdadeiramente homem (Tradução minha).

⁶⁴ Capazes de compreender a fé católica (Tradução minha).

⁶⁵ Eles desejavam excessivamente recebê-la (Tradução minha).

⁶⁶ Entendo, conforme Sousa Santos e Meneses (2009), que os povos do Sul são oriundos da África, América, Ásia e Oceania.

⁶⁷ Tem em comum o desprendimento das regras eurocêntricas (o que implica sua continuidade nos Estados Unidos) (Tradução minha).

⁶⁸ Utilizo o termo em espanhol pelo motivo de ter lido nesse idioma. No português: Pensamento Abissal (Tradução minha).

em que divide o universo em dois eixos, “el universo de este lado de la línea y el universo del otro lado de la línea⁶⁹”, apagando o que está do lado de lá e tomando para si o seu lado como real e único. Para Sousa Santos (2010, p. 51), os “indígenas son los habitantes paradigmáticos del otro lado de la línea⁷⁰” que buscam, mesmo marginalizados, “um espaço para morrer[em], arruinado[s] na sarjeta⁷¹”, na margem da fronteira das linhas.

A linha divisória entre o lado de lá⁷² e o lado de cá⁷³ pode ser vista “cuando poblaciones indígenas luchan para recuperar sus territorios históricos usurpados por los conquistadores⁷⁴” (SOUSA SANTOS, 2010, p. 59) durante a colonização e que ainda estão nas mãos dos que estão do lado de cá da linha. Estes povos são mortos em retomadas de terras ou morrem à espera de demarcações de terras. Esta busca nunca lhes apagarão as linhas divisórias, nem gera o findar desta separação ou uma inclusão, já que há uma “imposibilidad de la presencia de los dos lados de la línea⁷⁵” (SOUSA SANTOS, 2010, p. 32), ou se está do lado de lá ou do lado de cá. Ou se é povo originário ou colonizador, não é possível estar lá e cá ao mesmo tempo. Há, portanto, duas montanhas frente a frente, entretanto, não é possível conectá-las, já que há um abismo entre os extremos, ou seja, linhas impostas pela colonização e que a decolonização busca quebrar.

A colonialidade, seja ela cultural, territorial, religiosa, intelectual [...], colabora com o abismal. O que está do outro lado da linha abismal, por meio das ações coloniais, “desaparece[n] como realidad, se convierte[n] en no existente[s], y de hecho [son]

⁶⁹ O universo deste lado da linha e o universo do outro lado da linha (Tradução minha).

⁷⁰ Os povos originários são os habitantes pragmáticos do outro lado da linha (Tradução minha).

⁷¹ Trecho da música *Sarjeta*, da banda Cólera.

⁷² Entendo, conforme afirma Sousa Santos (2010, p. 33), que, no lado de lá, estão os povos originários.

⁷³ Por me identificar como branco, incluo-me do lado de cá da linha.

⁷⁴ Quando as populações originárias lutam para recuperar seus territórios históricos usurpados pelos colonizadores (Tradução minha).

⁷⁵ Impossibilidade da presença nos dois lados da linha (Tradução minha).

producido[s] como no-existente[s]⁷⁶ (SOUSA SANTOS, 2010, p. 31). No-existente significa no existir em nenhuma forma relevante o compreensível de ser”. Quero dizer, posto isto, que a colonialidade, a decolonialidade e o pensamento abismal dialogam entre si e compartilham fios de um grande mosaico teórico do Sul *made in*⁷⁷ Sul.

Com os vários fios alinhavados, penso que posso coser a análise deste texto. Costuro os conceitos com enunciados e bordo as problematizações a partir dessa relação. Quero, assim, apresentar as canções *Kikio*, de Geraldo Espíndola (1987); *Sonhos Guaranis*, de Almir Sater e Paulo Simões (1982), e *Serra de Maracaju*, de Almir Sater e Paulo Simões (2007) acompanhadas de reflexões, de problematizações e de efeitos de sentido outros. Acrescento, em tempo, que as análises não estão completas e nunca estarão, uma vez que o tempo, o espaço e os sujeitos, motivadores de novos efeitos de sentido, mudam e possibilitam novas análises e reflexões. Contudo, o futuro, deixo ao tempo de *Cronos*⁷⁸ e, o presente, a esta análise.

⁷⁶ Desaparecem como realidade, convertem-se em não existentes e, por fim, são produzidos como não-existentes (Tradução minha).

⁷⁷ Feito no (Tradução minha).

⁷⁸ Deus da mitologia grega, responsável pela agricultura e pelo tempo.

CAPÍTULO III

E CEGO É O CORAÇÃO QUE TRAI⁷⁹

Neste capítulo, reflito sobre as práticas discursivas que constroem as representações sobre os povos originários, as representações de suas tradições e mitos, a cosmovisão e sua história de luta pela terra, pela sobrevivência e por uma “terra sem males” que emergem dos efeitos de sentidos da materialidade linguística das canções de Geraldo Espíndola de Almir Sater e de Paulo Simões. Ainda a partir da materialidade linguística das canções, acrescidas de dados coletados em entrevistas com os cantores e compositores, com a socióloga Milda (Entrevista 1 – E1) e com uma moradora (Entrevista 2 – E2) de Quayquyho, localizo e discuto a criação da América, do Brasil, do povo brasileiro, dos povos originários presentes em MS, sobretudo, os guaranis, e as representações que habitam o imaginário social da sociedade envolvente.

Meu objetivo geral é problematizar as representações dos povos originários nas canções de Almir Sater, Geraldo Espíndola e Paulo Simões. O gesto interpretativo-analítico tem como ponto de partida a hipótese de que os povos originários são representados por um imaginário colonial, alimentado por um arquivo ainda colonial, além disso, me norteio pela questão: de que forma são representados os povos originários em canções sul-mato-grossenses? E pelos objetivos apresentados na apresentação deste texto. Dito isto, apresento a seguir os resultados das análises das três canções seguindo uma ordem cronológica. Assim, a materialidade linguística, conforme já apontado, constitui-se das

⁷⁹Trecho de *Sonhos Guaranis*, canção de Almir Sater e Paulo Simões.

letras das três canções, cujos versos foram enumerados com o objetivo de facilitar a análise e a compreensão o leitor.

***Kikio*: de Tupã a Jesus Cristo**

Geraldo Espíndola, ao compor a canção *Kikio*, (re) criou, em meu gesto interpretativo, o mito da criação e do povoamento da América do Sul pelos povos originários. Acrescento que a obra de Espíndola (1987) foi republicada em 2015 em formato de livro ilustrado⁸⁰. Em entrevista, o compositor relatou-me que compôs *Kikio* após a narrativa contada por um amigo paraguaio que estudava medicina em Campo Grande. Dada essa informação, me enveredei por terras paraguaias para conhecer a cidade de Quyquyho em dezembro de 2018.

A canção *Kikio*, neste capítulo, subdivide-se em versos numerados para que seja possível a análise verso por verso, conforme segue abaixo.

Tabela 1 - *Kikio* verso a verso

<i>Kikio</i>	
V.1	Kikio nasceu no centro entre montanhas e o mar
V.2	Kikio viu tudo lindo tudo índio por aqui
V.3	Índia América deu filhos foi Tupi foi Guarani
V.4	Kikio morreu feliz deixando a terra para os dois
V.5	Guarani foi pro sul, Tupi pro norte
V.6	E formaram suas tribos cada um em seu lugar
V.7	Veze quando se encontravam pelos rios da América
V.8	E lutavam juntos contra o branco em busca de servidão
V.9	E sofreram tantas dores acuados no sertão
V.10	Tupi entrou no Amazonas, Guarani ainda chama...
V.11	Kikio na lua cheia, quer Tupi quer Guarani
V.12	Kikiooooo.

⁸⁰ Publiquei, em parceria com minha orientadora, pela Revista Crioula, um artigo que se debruça sobre a produção literária de Espíndola (2015). Para saber mais, conferir em Faccioni e Souza (2019).

Em 2018, como disse em linhas anteriores, entrevistei o cantor e compositor de *Kikio*. Entre narrativas de vida e relatos de composição, Espíndola me aguçou conhecer o Paraguai. Durante as investigações e leituras, encontrei, no interior do Paraguai, uma pequena cidade, *Quyquyhó*. De fato, o substantivo próprio *Quyquyhó* é composto pelo mesmo som fonético de *Kikio*, o que resulta em /kiki'ó/. Fui, então, ao Paraguai para uma pesquisa de campo e para recolher alguns dados sobre a cidade que está localizada no departamento de Paraguarí, há 171 km de Assunção. Ao me aproximar da cidade, já avistei algumas formações montanhosas que, depois, conheceria como serras.

Na cidade de *Quyquyhó*, fiz oito entrevistas. Duas delas chamaram-me a atenção. Perguntei se os entrevistados conheciam a origem do nome *Quyquyhó*, ou se haveria alguma lenda para o nome da cidade. Dessas entrevistas, fiz dois recortes, neste texto, estou entendendo “recorte” como fragmento de uma situação discursiva, como o pensamento de Orlandi (1984) e, por isso, nomeio as entrevistas, aqui recortes, como R/E, seguidas de seus respectivos números – R1/E1; R2/E2.

Milda Rivarola, no R1/E1, me contou a seguinte lenda:

R1/E1 - [...]lo otro es una leyenda que es muy reciente... muy reciente es década de sesenta para adelante... del siglo pasado... no hay en documento anteriores... que dice que llama *Quyquyho* porque:... vinieron los españoles... preguntaron en dónde estaba el líder indígena... y le dijeron *Quyquy oho*... o sea... él salió corriendo verdad... pero esa es una leyenda... o sea que no hay en ningún documento oficial... y es muy reciente... no es una leyenda vieja⁸¹[...]

⁸¹ O outro é uma lenda muito recente, muito recente. Da década de 60 para frente do século passado e não está em documentos anteriores. Dizem que se chama *Quyquyhó* porque vieram os espanhóis e perguntaram onde estava o líder indígena e responderam “*Quyquy ohó*”. Ou seja, ele saiu correndo, é verdade. Mas é uma lenda, não há nenhum documento oficial. É muito recente, não é uma lenda antiga (Tradução minha).

Em outra narrativa com uma antiga moradora de Quyquyhó, matriarca da família que me recebeu em Quyquyhó, obtive o seguinte dizer:

R2/E2 - [...] porque se sentaban así... eh... uno trás otro y se buscaban... el piojo... y el cacique dijo... que:: que ya era tiempo... momento que se termine el::... este... el piojo... entonces... este... en guaraní se dice QUY... y el cacique dijo... quy-quy-ho... QUY-oho... que ya tiene que desaparecer... que ya ah:: que se va... que ya TIENE que terminar... con esta palabra... quy-quy oho⁸²[...]

Ora, em guarani, o morfema “Quy”, /'ki/, significa piolho⁸³, enquanto o morfema “oho⁸⁴”, /o'ho/, na tradução para o português, ir. No R1/E1, Quyquy é o nome do cacique da aldeia. Já no R2/E2, Quyquy representa os piolhos. Nas duas, observo a presença do verbo “Oho”, no sentido de ir, ou de, até mesmo, em associação à R1/E1, fuga. Logo, o que posso inferir é a influência originária sobre a cidade de Quyquyho, já que os traços linguísticos guaranis são encontrados. Além disso, a história e a mitologia se encarregam de explicar a fuga do cacique, como na R1/E1, posto que os guaranis fugiam dos males causados pelos colonizadores e buscavam, conforme ideal, a *Terra sem males* (RAMOS, 1994). Para mim, portanto, em /kiki'o/, emerge o efeito de sentido de ser mitológico e de escape em relação à colonização e ao domínio, um interdiscurso, segundo Pêcheux (2002), com a busca pela *Terra sem Males*. A fuga da Terra com Males⁸⁵ rumo à Terra sem invasão

⁸² Porque se sentavam assim, um atrás do outro, para buscar o piolho. E o cacique disse que já era hora, o momento em que se acabasse o piolho. Então, este, que em guarani se fala Quy, o cacique disse: Quyquyhó. Quy-oho, que tem que desaparecer e que se fosse. Que já tem que terminar. Com essa palavra: Quyquyhó (Tradução minha). Entrevista realizada com uma senhora moradora de Quyquyho.

⁸³ Tradução do Dicionário Online Guarani. Acesso em 30 set 2019 <https://www.geocities.ws/indiosbr_nicolai/dooley/ptgn.html>

⁸⁴ Canese e Alcaraz (1997).

⁸⁵ Uso o termo *Terra com Males* para designar as terras que foram invadidas pelos colonizadores ou quaisquer outros indivíduos que adentraram em terras pertencentes aos povos originários.

européia, a própria definição de mal para estes povos. Dizeres que pertencem a uma memória discursiva, que é atravessada por um arquivo colonial.

O primeiro verso (v.1), *Kikio nasceu no centro entre montanhas e o mar*, apresenta o nascimento de Kikio. O ser mitológico teria nascido entre o mar e montanhas. Mas, ao observar a geografia do Paraguai, constato que este enunciado não fala do mar ou do oceano, já que o país não é banhado por nenhum mar. Onde estaria o mar? Haveria uma relação com o Mar de Xaraés⁸⁶? Para mim, este é o efeito de sentido que surge, um interdiscurso com as várias vozes de exploradores, colonizadores e viajantes que aqui, nesse bioma único, atravessaram. O pantanal, bioma importante para MS e Mato Grosso, alonga-se pela Bolívia e pelo Paraguai. Nesses países hispânicos, este bioma é conhecido como *chaco* e suas características são similares às do pantanal brasileiro. Todavia, o que haveria de coincidência entre pantanal e mar de xaraés? Tudo! O termo “Mar de Xaraés” foi cunhado por cronistas-viajantes a partir do século XVI e se referia à imensa quantidade de água que havia na região, ou seja, um imenso mar de águas, através do qual, como no mar, os olhos não alcançam os limites.

O cronista José Barbosa de Sá (1975, p. 10), na Vila Bela do Senhor Bom Jesus de Cuiabá, faz um relato sobre as “tantas nações de gentes” que havia encontrado “pelas grandes baías”. Entre as tantas nações, estavam “[...] bororos, payagoas, xaraés, [...]”. Penso que a junção entre “mar” e “xaraés” pode ser associado “às terras dos índios Xarayes”, conforme Leite (2002). Ainda segundo a música “Nos mares de xaraés”, do Grupo Acaba, posso inferir que os xaraés seriam, hoje, os conhecidos kadiwéus. Logo, o “Mar de Xaraés” é associado ao pantanal e ao chaco, território dos xaraés. Mais uma vez, o enunciado traz rastros de um já-dito (PÊCHEUX, 2002). Um dizer já enunciado há séculos, mas que é retomado por meio de um arquivo (PÊCHUEX, 2015) colonial, cunhado pelos

⁸⁶ Para saber mais, conferir em LEITE, M. C. Mar de Xaraés ou as “reinações” do Pantanal. Sociedade e Cultura, v. 5, n. 1, 5 dez. 2007.

invasores das terras destes povos. Para construir outros efeitos de sentido, trago, em anexo, o mapa IV com a localização de Quyquyhó.

Pontuo algumas localizações importantes no mapa IV: Quyquyhó, o Mar de Xaraés, as Serras, o Monte Areguá e Assunção. Conforme mostra o mapa, a cidade de Quyquyhó está situada entre as serras e o chaco. Talvez uma pura coincidência geográfica e de composição. A mitologia guarani conta que Tupã e Aracy descem à Terra para dar início à criação (MONTESINO, 2016), então, escolheram o Monte Areguá para que pudessem criar tudo e todos. Para os guaranis, este seria o local sagrado em que os deuses teriam dado origem a tudo o que constitui a terra. Ou seja, o mito da criação cantado a partir de *Kikio* se difere da mitologia guarani, mas se compartilha, já que traços semelhantes podem ser observados entre os dois. Por exemplo, a montanha e a criação dos mares (representando o pantanal/*chaco*), interdiscursos entre a mitologia guarani e a composição de Espíndola (1987), isto é, astros da mitologia guarani deixados por meio da linguagem. Seria, então, *Kikio* o filho de Tupã e Aracy? Não excluo esta possibilidade, mais um efeito de sentido que aflora do verso 1, já que os filhos de Tupã e Aracy, conforme conta o discurso da mitologia guarani (MONTESINOS, 2016), eram Rupave e Sypave.

No v.2, *Kikio viu tudo lindo tudo índio por aqui*, há uma FD do originário mantenedor de toda a natureza e de seu povo, até mesmo igualado aos animais, como se confirma na utilização do termo *acuados*, no v.9. O pronome indefinido “tudo” generaliza o que se deseja adjetivar com o uso do léxico “lindo”. Nesse caso, infiro que este uso é um interdiscurso com o texto “La creación de todas las cosas de la Tierra⁸⁷” (MONTESINOS, 2016, p. 19), que narra o mito da criação dos guaranis e que, na Terra, cria a vida – o belo. Esta beleza expressada pelo v.2 apresenta uma FD histórica relatada na Carta de Pero Vaz de Caminha, discurso de 1500, o primeiro relato sobre os povos originários no Brasil. A narrativa de

⁸⁷ A criação de todas as coisas da terra (Tradução minha).

Caminha (1500) conta sobre a grande quantidade de bens naturais e suas qualidades, “[...] muita água e muito boa. Ao longo dela há muitas palmas, não muito altas, em que há muito bons palmitos”. A região estava repleta de “grandes arvoredos”, “sementes e frutos, que a terra e as árvores de si lançam”, o que sugere abundância, fartura para a sobrevivência. Aflora-me, a partir do interdiscurso com Montesinos (2016) e Caminha (1500), as representações de que os povos originários estavam intocáveis até a chegada dos europeus e viviam tranquilos sem a invasão de suas terras e vidas.

Além disso, o escrivão real relata que os indivíduos que aqui viviam tinham “bons corpos e bons rostos, como a bons homens”, “andam muito bem curados e muito limpos”, “tão gordos e tão formosos, que não pode mais ser”. A mulher, em sua descrição, “era tão bem-feita e tão redonda, e sua vergonha (que ela não tinha) tão graciosa”, sugerindo a conotação sexual do escrivão e uma previsão das atrocidades que seriam vividas. Exorta-me, no v.2 e no interdiscurso com Caminha (1500), o efeito de sentido de que os povos que aqui viviam eram bonitos e saudáveis. Ademais, a terra na qual eles habitavam era boa e dava bons frutos, o suficiente para ser “tudo lindo”.

O v.2 produz o efeito de sentido de que os povos originários preservam a natureza e, onde eles estão, a terra é mantida como se estivesse intacta. O uso do verbo *ver* no pretérito imperfeito leva-me a entender que a terra estava linda e que havia muitos indivíduos por toda a parte, ideia marcada pela utilização do advérbio de lugar “aqui”, que soa-me que o eu-lírico canta de perto, como se estivesse em frente ao local ao qual se refere. Interpreto, nesse sentido, pelos rastros que Espíndola (1987) deixa, que este verso faz uma rememoração aos tempos em que o branco ainda não havia (des) matado tudo e todos. Estava tudo lindo e estavam todos os originários, entretanto, como marcado pelo pretérito imperfeito, já não se vê mais. Se viu naquele exato momento da criação, depois só restou (resta) a destruição, uma contraposição ao lindo.

O v.3, *Índia América deu filhos foi Tupi foi Guarani*, sugere-me que Kikio é um ser mitológico feminino, devido ao uso do

substantivo índia no feminino. Por ser mulher, pode gerar filhos, os filhos da América, tupi e guarani. Se associa Kikio às línguas, compreenderia que Kikio pode ser uma referência ao tronco linguístico tupi, ou à família linguística tupi-guarani, já que elas dão vida a outras línguas. Ao participar da criação de tudo e dos povos, Kikio parte da terra, conforme o v.4, *Kikio morreu feliz deixando a terra para os dois*, e deixa tudo aqui para seus filhos. O substantivo feminino *terra*, que é deixada por Kikio a seus filhos, engloba tudo que nela há, como a natureza, logo, representa a mãe-terra, quem vigia, quem ampara, quem resguarda, quem liberta, quem nutre e quem cuida dos povos originários. Além disso, o uso do artigo definido masculino no plural – *os*, expressa que a terra pertence apenas aos povos tupi e guarani, representantes de todos os povos originários. Ou seja, a terra é dos povos originários. Um silenciamento (ORLANDI, 2007) de todas as demais etnias, mesmo que tupi e guarani representem o tronco linguístico, as famílias e as línguas, como se as etnias fossem homogêneas e apenas houvesse uma maneira de explicar o inexplicável, o mito da criação – distinto de povo para povo.

No v.5, *Guarani vai para o sul e Tupi para o norte*, o enunciado produz o efeito de sentido, conforme Rodrigues (2012), do movimento destes povos pela América do Sul, já que os povos da família linguística tupi-guarani se dividem entre o sul e o norte, como apresentei nos mapas I e II. A divisão das línguas, ainda segundo Rodrigues (2012), mostra a formação dos grupos étnicos em diferentes lugares, mas cada um com seus respectivos espaços e lugares linguísticos, culturais e geográficos, como enuncia o v.6: *E formaram suas tribos cada um em seu lugar*. Cada comunidade se caracteriza por seu espaço, cultura e língua e, por isso, diferem-se entre si, embora estabeleçam inter-relações, dada a transterritorialidade que circula em suas veias.

A transterritorialidade (MONDARDO, 2018) pode ser observada no v.7, *Veza quando se encontravam pelos rios da América*, pois eles se encontram pelos rios da América, aflorando a FD da liberdade, que, segundo Cecília Meireles, em *Romanceiro da Inconfidência* (1977, p. 81),

é uma palavra “que o sonho humano alimenta, que não há ninguém que explique e ninguém que não entenda!” Essa liberdade está em consonância ao conceito de transterritorialidade, já que entendo o transterritorial como o ir e vir dos sujeitos sem uma linha que os limite, como ocorre com as fronteiras limítrofes. Os sujeitos são daqui, do sul, do norte e do centro, eles estão no “entre-lugar” e em todos os lugares, em um estado de devir. Um sentido de ida e vinda, em que vão e vem e, de vez em quando, encontram-se num movimento contínuo dos sujeitos livres em contato com a natureza. Na expressão *rios da América*, reafirma-me o sentido de que há um intenso movimento, visto que o Continente Sul-americano é extenso em território e em vias pluviais. O sentido de extensão aflora ainda mais com o uso da locução adverbial *vez em quando*, o que me leva a pensar em encontros não esporádicos, ou até mesmo em uma (des) localização.

Mesmo com a dispersão dos grupos étnicos pela América do Sul, *lutaram juntos contra o branco em busca de servidão* (v.8). O verbo lutar, na terceira pessoa do plural do pretérito imperfeito, ligado ao item lexical *juntos*, exorta o sentido de parceria ou de união, um interdiscurso com o ditado popular “Juntos somos mais [fortes]”. Quem luta, combate algo ou alguém. O opositor ou opositores cantados no v.8 é o branco. No singular, o substantivo masculino *branco* representa todos os indivíduos que invadiram⁸⁸ as terras originárias e mantiveram, entre as várias formas, os povos originários em regimes de servidão, vassalagem e trabalho escravo, um discurso que é atravessado, segundo Foucault (2014) e já dito em linhas passadas, pela FD história que canta e traz à memória fatos históricos esquecidos.

O branco, conforme o v.8, estava em *busca de servidão*, motivado por interesses coloniais. De acordo com o que escrevi no capítulo I, os colonizadores, bandeirantes e senhores de engenho usufruíam da mão de obra escrava dos povos originários. Para eles, os que estavam do lado de lá (SOUSA SANTOS, 2010) eram a fonte

⁸⁸ Parto do pressuposto de que a Terra pertence aos povos originários, por isso, os colonizadores, exploradores e viajantes invadiram suas Terras (ORLANDI, 2008).

de força para o trabalho braçal forçado. O que determinava, nesse período, o direcionamento para o trabalho era o lado que o indivíduo estava: se estivesse do lado de cá, era colonizador e dotado do poder; se estivesse do lado de lá, era colonizado e subalterno ao poderio do colonizador.

Não apenas nesse momento sócio-histórico, mas em outros, como o dos terenas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976), os povos originários sofreram com o processo assimilatório e com a transculturação. Etnias foram agrupadas e suas manifestações culturais, linguísticas e artísticas foram incorporadas a outra cultura, ou seja, assimiladas⁸⁹. A caçada aos povos originários pelos bandeirantes e colonizadores causou assimilação de suas etnias, já que eram capturados e entendidos como povo originário, no singular, que determinava povo uno. Por isso, a *busca* por servidão causou sofrimento e a dispersão das etnias, ocasionando extermínios em massa desses povos.

O substantivo feminino *busca* sugere uma procura ainda ativa, surgindo o efeito de sentido de que os povos originários ainda são “peças” geradoras de serviços escravos, de mão de obra barata ou gratuita. Donos da terra, mas, ao mesmo tempo, escravos dela, a serviço dos fazendeiros que lhes obrigam a trabalhar. Em outras circunstâncias, são capturados por “bandeirantes contemporâneos⁹⁰” para o trabalho em outras localidades. É o caso de uma “trabalhadora doméstica indígena [que foi] resgatada de trabalho escravo em SP⁹¹” de uma “fazenda dentro da TI [que] usava trabalho escravo⁹²”, ou de “usineiros de MS [que entraram] com uma ação na justiça pedindo a desativação da comissão que investiga o trabalho escravo”. Ou seja, a busca por servidão ainda acontece, mesmo que velada, acobertada ou sob ameaças.

⁸⁹ Para incorporação de culturas, utilizo, conforme Cardoso de Oliveira (1976), o termo assimilação.

⁹⁰ Termo por mim cunhado.

⁹¹ <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2019/09/04/trabalhadora-domestica-indigena-e-resgatada-de-trabalho-escravo-em-sp.htm>.

⁹² Isa (2001, p. 525).

Toda essa busca por trabalho escravo gerou um largo processo de transterritorialidade (MONDARDO, 2018), dado que os povos que conseguiam fugiam de todas as formas de servidão ou de sofrimento. Essa evasão transterritorial colaborou com a expansão dos povos tupi e guarani no Brasil, que pode ser justificada com os mapas I e II. A FD da mitologia guarani, nesse sentido, atravessa o v.9, *E sofreram tantas dores acuados no sertão*, já que, na busca pela terra sem males, estes povos encontram fatores externos à (s) sua (s) crença (s), como o branco, as doenças e a servidão, e, por isso, veem a necessidade de fuga.

Esconder-se parece ser a melhor, ou a única, saída. Fuga, escapada, vazante [...] são substantivos que representam, em partes, as ações dos povos originários durante mais de quinhentos anos de dominação e subalternidade. O efeito de sentido de submissão aflora ao observar a palavra *acuados*, no v.9. Sou levado, por este adjetivo, a um interdiscurso com o dizer, em 2018, por exemplo, do então candidato à presidência do Brasil, Jair Messias Bolsonaro, em relação aos povos originários, um discurso que emerge pela memória discursiva (ACHARD, 2015) e é retomado no discurso do então candidato, que indagou “Por que no Brasil temos que mantê-los reclusos em reservas, como se fossem animais em zoológicos?⁹³”. *Acuados*, sugere-me um efeito de sentido de indivíduos que foram levados a um “local em que a fuga é impossível”, ou seja, estar “encurralado” (DICIO, 2019) e sem contar com outro caminho a ser seguido, a não ser, o da servidão. Logo, os povos sofreram e serviram *acuados*, sem encontrar outra sina. Aliás, alguns conseguiram, sina que terminou em mortes. Assim, são povos que sofrem *acuados* pelo poder público ou pelo agronegócio, que escolhem a morte para não sofrer em vida, já que as reminiscências dos tempos antigos, mais parecidos com atuais, ainda “rondam seus corações⁹⁴”. A única saída encontrada por

⁹³ G1, Globo (2018) <https://g1.globo.com/sp/vale-do-paraiba-regiao/noticia/2018/11/30/indios-em-reservas-sao-como-animais-em-zoologicos-diz-bolsonaro.ghtml>.

⁹⁴ Trecho da canção *Velhos Amigos*, Paulo Simões.

alguns indivíduos é o suicídio, como mencionei no primeiro capítulo ao trazer para o texto a manchete “Mato Grosso do Sul registra suicídio de um índio a cada dez dias”, do jornal O Globo (2009). Trilhos que acuum ou que libertam. Em ambos os casos, a vida é inerente à morte. As dores os levaram para além do acuado. A vida leva à morte e a morte à liberdade que um dia viveram.

O verso v.9 estabelece ainda uma relação com um pronunciamento do presidente do Brasil, Jair Messias Bolsonaro, que afirmou, em uma de suas *lives* via rede social, que “O índio mudou, tá evoluindo. Cada vez mais o índio é um ser humano igual a nós...” (UOL, 2020). O que me conduz a discursos que colocam o indivíduo originário como subalterno (SPIVAK, 2010) e privado de voz, já que uma distância entre branco e povo originário é instaurada nesses dizeres. Essas enunciações reforçam, de maneira gradativa, o pensamento de que há um abismo (SOUSA SANTOS, 2010) que segrega e divide esses povos. Ademais, o dizer do presidente, atrelado ao item lexical *acuados*, conduz-me a um efeito de sentido de que os povos originários não são humanos, mas, sim, animais, selvagens, que se adaptam ao habitat e *evoluem* conforme a necessidade, rumo ao penhasco.

Com tantos sofrimentos, remanescentes conseguem escapar das atrocidades que cometeram/cometem o branco. Como se fosse uma fuga, o v.10, *Tupi entrou no Amazonas, Guarani ainda chama...*, canta a entrada do povo Tupi na Amazônia. O sentido que me aflora, nesse enunciado, está relacionado à extensão territorial que a Amazônia possui. Ao cantar que *tupi entrou no Amazonas*, posso inferir que os grupos étnicos se dissiparam entre as florestas, como sujeitos sem limites de fronteira (transterritoriais). São sujeitos fronteiriços, de acordo com Anzaldúa (2005), porque se constituem de traços de diferentes culturas e não estão nem aqui, nem lá, estão na linha, entre a linha, nas correntes dos ventos que movimentam as águas dos rios. Logo, para mim, o Amazonas atua como uma redoma para estes povos que fogem da servidão. No v.10, está inscrito o dizer do Cacique Raoni, que, em diversas entrevistas, notícias e conferências, afirma que a floresta Amazônia é “nossa

casa". Em outras palavras, Amazonas é o guardião da vida dos povos originários, pois resguarda-os do medo e da morte. Mas até quando? Em meu gesto interpretativo, este sentido, hoje, já não seria mais o mesmo, já que a floresta arde pelo capital e pelas condições climáticas causadas ainda em prol do progresso. Depois de diversos "gritos" de socorro feitos por Raoni e pelas demais lideranças para a Amazônia e para os povos originários (2019), o tema foi discutido na 73ª Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas, realizada em 2019, na cidade norte-americana de Nova Iorque.

O uso do advérbio de tempo *ainda* (v.10) atesta o efeito de sentido de "até o momento", "num instante recente" ou de "espera" (DICIO, 2019). O verbo *chamar*, conjugado na terceira pessoa do singular do presente, leva-me ao sentido de pedido de socorro, de que ainda se resiste aos fatores externos as suas existências. Em contrapartida, possibilita também o efeito de sentido de que estes povos ainda sofrem, posto que a chama arde e queima o que a ela está exposto. *Ainda chama*, aflora-me como dual, entre o sentido de luta e o de sofrimento. Exortam-se pela chama que arde nos corações para que esta não os consuma com o calor da servidão e os levem para o crematório. Os filhos ainda chamam por *Kikio*, uma súplica pelo regresso, como a "vinda do Salvador" para livrar o mundo dos males.

O décimo primeiro verso, *Kikio na lua cheia quer Tupi, quer Guarani*, apresenta o interdiscurso com o mito do povo originário Tembé (tronco tupi). Segundo Mariuzzo (2012), uma moça que engravidou em noite de lua cheia de um boto cor-de-rosa e teve três filhos, soltando-os no rio para que pudessem viver. Durante as luas cheia e nova, ao sentir saudades, os botos se unem e saltam sobre as águas, causando derrubada de árvores e a virada de embarcações com a força das ondas. A lua cheia, nessa perspectiva, apresenta-se como fertilidade, momento em que os animais, por exemplo, ficam aguçados por conta da luminosidade, e é quando o plantio deve ser feito. A lua cheia é fertilidade.

Kikio carrega em si o interdiscurso de seus povos irmãos, já que sente saudades de seus filhos e, em lua cheia, os chama. O ser mitológico deseja encontrar-se com os filhos. A conjunção *quer* simboliza igualdade entre os irmãos, o que, para mim, emerge o efeito de sentido de que todos os povos são iguais, logo, não há distinção entre eles. Os irmãos são de importância igual para Kikio, que ainda os chama. Vejo aqui a FD da família, já que, para um genitor, todos os filhos são monitorados e cuidados, pois fazem parte da família.

Por fim, no v.12, *Kikio*, vejo que o compositor opta por terminar a canção com a palavra Kikio, tendo a última letra prolongada (*o*), causando um sentido de continuidade, de grito de resistência dos povos originários. Um grito para que *Kikio* volte, como uma espera pela profecia da volta de Jesus Cristo. Soa-me como um pedido, uma súplica para que volte o tempo em que, na vida, era *tudo lindo* e havia *tudo índio por aqui*. Vejo, a partir desses efeitos de sentidos, um interdiscurso com as vozes que lutam e resistem em meio a tantas atrocidades, com a FD religiosa que espera a vinda de um ser supremo, e uma FD familiar, que expressa o desejo pelo colo materno – local de segurança e conforto, remetendo ainda à representação de Terra-mãe como mantenedora, protetora e subsistência.

Nos próximos parágrafos, apresento a canção “Sonhos Guaranis”. Proponho, para isso, uma análise que propicie uma intersecção entre os sentidos de lá (Paraguai) e os de cá (Brasil).

Sonhos Guaranis: entre a dor e o contentamento

Almir Sater e Paulo Simões, ao escreverem a canção *Sonhos Guaranis* (1982), narram a Guerra da Tríplice Aliança e cantam o fim do maior conflito armado da América do Sul e os rastros que este acontecimento deixa nas memórias dos sujeitos. Uso, nesta análise, a entrevista de Milda Rivarola (Recorte 3 – R3), que me possibilita desestabilizar os sentidos de lá (Paraguai) e os de cá (Brasil). Em entrevista, Simões contou-me sobre seu percurso de vida e como os fatos vividos foram oportunos para a composições das canções,

sobretudo de *Sonhos Guaranis*. Simões é um apaixonado por história, e Sater, pela viola, o que só pode resultar em moda de viola e em sentimentalismo ao fazê-la chorar (re) lembrando a Guerra.

A canção *Sonhos Guaranis*, neste capítulo, subdivide-se em versos enumerados para que eu possa analisar verso por verso, conforme segue abaixo.

Tabela 2 - Sonhos Guaranis verso a verso

<i>Sonhos Guaranis</i>	
V.1	Mato Grosso encerra em sua própria terra, Sonhos Guaranis
V.2	Por campos e serras a história enterra uma só raiz
V.3	Que aflora nas emoções e o tempo faz cicatriz
V.4	Em mil canções, lembrando o que não se diz
V.5	Mato Grosso espera esquecer quisera, o som dos fuzis
V.6	Se não fosse a guerra, quem sabe hoje era um outro país
V.7	Amante das tradições de que me fiz aprendiz, em mil paixões sabendo morrer feliz
V.8	E cego é o coração que trai, aquela voz primeira que de dentro sai
V.9	E as vezes me deixa assim, ao revelar que eu vim da fronteira onde o Brasil foi Paraguai

Sonhos Guaranis é uma canção melancólica, que retrata as memórias da guerra e dos povos que por ela sofreram/sofrem. Começo esta discussão pelo v.1, *Mato Grosso encerra em sua própria terra, Sonhos Guaranis*; com o substantivo próprio *Mato Grosso*, posso inferir que todo o Império brasileiro foi representado pela província de Mato Grosso, sobretudo, porque o conflito teve como cenário os *campos e serras* (v.2) desse estado, atual MS.

O verbo transitivo direto *encerrar* possibilita a emersão de efeito de sentido de que algo foi findado, já que este verbo necessita de um complemento para compreender, de fato, o que se encerra. O que se foi ceifado, nesse sentido, foram os sonhos dos guaranis (v.1). Para mim, o substantivo próprio *guaranis* exerce duas funções, a de representação do povo paraguaio, já que o país tem como segunda língua oficial o guarani, e a de que nesse substantivo

estariam englobados todos os demais povos originários que auxiliaram as tropas da Tríplice Aliança. Nesse uso, observo que se instaura o pensamento homogêneo de que os povos originários são todos um, que não há heterogeneidade. *Guaranis*, então, seria a representação de todos os povos originários, especialmente, os que tiveram participação na guerra.

Onde teriam sido enterrados esses sonhos? Fico entre dois eixos, o do Brasil e o do Paraguai, já que a construção *em sua própria terra* (v.1) gera subjetividade, possibilitando que fossem tanto em terras paraguaias quanto em brasileiras. Entretanto, por saber que grande parte da Guerra aconteceu nas terras de Mato Grosso, emerge-me o efeito de que os sonhos teriam sido enterrados durante os anos de guerra, nas terras de MT. Mesmo assim, o último sonho foi vivido em Cerro Corá, região paraguaia em que Solano López, líder paraguaio, foi morto.

Cabe-me dizer que foram muitos sonhos encerrados. Os sonhos da extensão territorial do Paraguai, os sonhos de vida dos povos originários que lutaram sem saber por quem e morreram sem saber por quê. *Uma só raiz* (v.2) foi enterrada, um só povo. Que raiz é essa? Que povo é esse? Segundo o Dicio (2019), o substantivo *raiz* significa o órgão que “fixa a planta no solo” e dele absorve a “água e os minerais indispensáveis à sua existência”, já o sentido figurado é “Sentimento entre alguém e seu lugar de nascimento, sua cultura”. Juntando esses significados, o efeito de sentido que emerge é que o sangue nutre o corpo e a cultura representa os sujeitos. As raízes são os ancestrais, os povos que nessas terras viviam e que povoaram, por meio de *Kikio*, a América. A raiz originária foi cortada, mas brota, mesmo da sequeidão, produzindo frutos e sua geração transcende. Uma raiz que, mesmo cortada, germina como uma nova semente e (re) vive, resiste.

Houve, portanto, um silenciamento (ORLANDI, 2007) que *aflora nas emoções* (v.3) e alimenta nos sujeitos a memória em relação ao acontecimento da guerra. Aqui se tem uma diferença de emoção entre os brasileiros e os paraguaios. No Brasil, pouco ou quase nada se fala da Guerra da Tríplice Aliança. Já no Paraguai, é um assunto

discutido, estudado nas escolas e, também, pelos historiadores. De fato, parece-me que a história, pelo lado brasileiro, foi enterrada, enclausurada, como se não precisasse ser rememorada e estudada. Uma parte da história que o Brasil prefere esquecer, posto que a população paraguaia foi dizimada nas terras do Império, em *sua própria terra* e em outras localidades da Tríplice Aliança.

O verso três ainda diz que o *tempo faz cicatriz*. Em entrevista, a socióloga Milda Rivarola (R3/E1) contou-me que “hablan de la guerra como si hubiera ocurrido ayer... con la misma rabia... con la misma bronca⁹⁵”. O que sugere que a guerra e suas consequências são temas latentes para os paraguaios e que ainda é uma ferida aberta. O substantivo *cicatriz* significa (DICIO, 2019) marca deixada no corpo por um ferimento. Os rastros da guerra estão cravados nos corpos dos paraguaios, sobretudo, na memória. Ancestrais que foram enterrados em outras terras, por outros povos e que nem se sabe onde estão. A dor ainda pulsa na ferida dos paraguaios e não fecha. A memória colabora para que os paraguaios se lembrem do passado. Um exemplo é o Panteón de los Heroes, em Assunção, que é dedicado aos heróis de guerra e que colabora para que discursos nacionalistas desenterrem os corpos mutilados durante a guerra e possibilitem o florescer do sentimentalismo e do sangramento de uma ferida secular.

Nostalgia que é dita em *mil canções* (v.4) que falam da/sobre a guerra e possibilitam a lembrança do que estava esquecido (CORACINI, 2011). Mas que, ao mesmo tempo, são canções que não dizem nada, ou não podem dizer. O arquivo de guerra da Tríplice Aliança não autoriza que essas lembranças sejam movimentadas em seu lado, já que o Brasil prefere, até hoje, esquecer onde enterraram seus inimigos. O silêncio deixado pela Tríplice Aliança mostra que, em *lembrando o que não se diz* (v.4), os paraguaios sofrem com uma ferida dita. Além disso, produz o sentido de que se lembra o que não pode ser dito, o que, para

⁹⁵ Falam da guerra como se tivesse acontecido ontem, com a mesma raiva, com a mesma bronca (Tradução minha).

Orlandi (2007), é uma maneira de significar, posto que o silêncio significa. Não pode ser dito, mas está interdito que a lembrança causa dor e deixa latente uma cicatriz que nunca se fechará.

O v.5, *Mato Grosso espera esquecer quisera, o som dos fuzis*, representa, pelo substantivo próprio, *Mato Grosso*, todo o Império. Aflora-me o desejo de esquecer o que é lembrado, mas que é impossível, posto que o verbo “querer”, conjugado na 3ª pessoa do singular do mais-que-perfeito do indicativo, exorta o sentido de ambição que não pode ser concretizada. Mato Grosso, mesmo que deseje, nunca esquecerá o que a história registrou. Este fato foi cravado na pele dos paraguaios, pulsa, machuca e faz lembrar o que o Brasil tanto quer esquecer.

A FD bélica pode ser vista no v.5 ao enunciar *o som dos fuzis*, que rememora toda a força bélica de cada lado da guerra. *O som dos fuzis* sugere disparo e, em consequência, morte, dado que de arma de fogo só se pode esperar ataque, defesa, disparo e disfunções. O que *Mato Grosso* quer esquecer são as mortes causadas pelos fuzis no conflito entre o Paraguai e a Tríplice Aliança. Penso que as únicas mortes que *Mato Grosso* quer esquecer, de fato, são as do lado de cá, visto que, do lado de lá (SOUSA SANTOS, 2010), não importam e já estão silenciadas pelo lado de cá. O que há, para mim, é, conforme Sousa Santos (2010), um abismo entre o que está do lado de lá da fronteira, como se o conflito, ou até mesmo o Paraguai, tivesse sido apagado por *Mato Grosso*.

Se não fosse a guerra, quem sabe hoje era um outro país (v.6) propõe uma reflexão por meio item lexical *se* em conjunto com a negativa *não* e de *fosse*, que produz o efeito de sentido hipotético, que questiona o que seria do território almejado *se não fosse a guerra*. A sugestão hipotética que é apresentada é *um outro país*, mas que país? Exorta-me alguns sentidos a partir desse enunciado. O primeiro que seria dos paraguaios, como parte dele já o era, e o segundo, que seria dos povos originários, já que os territórios desejados eram, e ainda são, por eles habitados. O substantivo *país* me sugere que o outro povo não seja o brasileiro, dado que o enunciador canta do

lado de cá, determinando sua posição de fala, ou seja, fala do lado de cá da fronteira, no Brasil.

O v.6 me encaminha à uma FD geográfica, partindo do pressuposto de que um país necessita de fronteiras limítrofes e delimitá-las para que seja possível determinar o que está do lado de lá ou de cá. Uma separação do que está de um lado e de outro para que se possa separar/segregar quem é daqui ou de lá. Contudo, a fronteira também une, o que causa inter-relações e conflitos. Essas inter-relações deixam marcas, borrões e misturas que, conforme o pensamento de Anzaldúa (2005), constituem o sujeito fronteiriço por serem construídos por culturas, línguas e sujeitos outros.

Conforme o v.7, *Amante das tradições de que me fiz aprendiz em mil paixões sabendo morrer feliz*, o sujeito é constituído pelas culturas que estão do lado de lá e do lado de cá, um efeito de sentido que aflora a partir do substantivo masculino *amante*, que sugere paixão secreta ou amor (DICIO, 2019) por algo. Torna-se *amante* em razão do silenciamento que se impõe ao que está do outro lado do abismo (SOUSA SANTOS, 2010) e que, para amá-lo, deve-se amar em segredo, sem que o que está do lado de cá saiba. Faz-se *aprendiz* das tradições que é amante e, nesse sentido, torna-se um sujeito transterritorial (MONDARDO, 2018), que pertence tanto ao lado de lá, quanto ao lado de cá, como os ritmos musicais, que se mesclam, se (re) criam e se constituem de lugares, instrumentos, povos e culturas.

Em mil paixões sabendo morrer feliz (v.7), emerge o feito de sentido por meio de uma FD patriota que defende seu povo e sua nação até a morte. *Morrer feliz* faz parte de um arquivo de guerra que permite enunciar que morrer pela nação é ser patriota. Este discurso estabelece um interdiscurso com os enunciados de militares, autorizados por um arquivo de guerra, que conduz os combatentes à morte em prol da pátria amada. O v.7 estabelece um interdiscurso como os relatos apresentados por Lima (2016), pois, segundo Pêcheux (2002), o interdiscurso constitui-se de já-ditos em espaços/tempos outros. Dos relatos de Lima (2016), destaco: “Bebamos o vinho que ainda resta e brindemos, porque hoje vamos

todos morrer!” e “Amanhã seremos dizimados, mas saberei morrer defendendo a bandeira que me deram” (LIMA, 2016, p. 216 e 217). Esses enunciados indicam que a morte em função da defesa da pátria é *morrer feliz*. Os soldados celebram a vida, pois sabem que morrerão, mas darão suas vidas pela honra de sua pátria e pela continuidade de seu povo.

No v.8, *E cego é o coração que trai, aquela voz primeira que de dentro sai*, surge o sentido de traição, já que o substantivo *cego* significa “desvairado” ou “aquele que anula a razão” (DICIO, 2019). O que, para mim, traz o efeito de sentido de que o *coração*, na ausência da razão, *trai* a voz original. A *voz primeira* produz o sentido de materno, posto que a primeira voz que se escuta é a da mãe, de terra mãe ou dos povos originários, já que foram estas as primeiras vozes a ecoarem nessas terras, o que me remetem às análises de *Kikio*, de Geraldo Espíndola.

O v.9, *E as vezes me deixa assim, ao revelar que eu vim da fronteira onde o Brasil foi Paraguai.*, causa-me conflito, já que, sobre o advérbio *assim*, encontra-se o acorde de Bb⁹ (Si bemol diminuta), que soa como melancólico. Emoção que aflora em função da revelação que o sujeito vem *da fronteira onde o Brasil foi Paraguai* e, com essa lembrança, emergem, pela memória discursiva, os acontecimentos de guerra. A FD identitária atravessa esse enunciado e representa o eu-poético como *mestizo* (ANZALDÚA, 2005), mostrando que ele é constituído de lá e de cá. Em anexo, no mapa V, apresento a demarcação dos territórios brasileiro e paraguaio e os limites do Paraguai até 1870.

O eu-poético se coloca nostálgico ao lembrar que tem sua origem na região que pertencia ao Paraguai antes da divisão de fronteiras pós-guerra. O verbo *revelar*, segundo o Dicio (2019), “Faz conhecer o que era ignorado ou secreto; revela sua insegurança, sua culpa” – *o que não se diz*, o que emerge sentido de que esta origem mestiça estava escondida e foi “descoberta”. Mostra também a culpa que o eu-poético sente por fazer parte do lado brasileiro e lembrar todas as vidas que foram ceifadas pelo seu país, enunciados recuperados por meio da memória discursiva de

guerra. Por esse motivo, o eu-poético fica sentimental e nostálgico ao trazer os discursos que o fazem reviver memórias que ele não viveu, mas que sente, por meio da ferida aberta, que seus vizinhos paraguaios tentam cicatrizar, mas que nunca se fechará.

Predomina, em *Sonhos Guaranis*, um conjunto de enunciados autorizados por um arquivo histórico da guerra da Tríplice Aliança, que atua como “autoridade” (DERRIDA, 2001) e valida as (re) enunciações de discursos que são atravessados por formações discursivas (FOUCAULT, 2017) bélicas e nacionalistas. Por meio da memória (PÊCHEUX, 2015), tornam-se interdiscursos e se relacionam com outros já-ditos, instaurando efeitos de sentido outros.

A seguir, realizo a análise da canção *Serra de Maracaju*, de Almir Sater e Paulo Simões, proponho com ela desestabilizar as representações dos povos originários e do branco.

Serra de Maracaju: o desejo pela Terra sem Males

Tabela 3 - Serra de Maracaju verso a verso

<i>Serra de Maracaju</i>	
V.1	Lembro de um velho índio contando histórias de glórias e tragédias que não vivi.
V.2	Quando das estrelas vieram deuses e seus sinais estão por aí
V.3	Depois de um certo tempo eles foram embora, deixando para trás um povo feliz.
V.4	Mas os portugueses e os espanhóis invadiram a terra dos Guaranis.
V.5	Então vieram os bandeirantes e os retirantes lá das Gerais.
V.6	Por muito tempo não houve paz, sofreu demais quem te ama, bela serra de Maracaju.
V.7	Seus mistérios quero traduzir, descobrir as lendas e memórias de cada légua que eu percorri
V.8	Eu cheguei aqui com meus próprios pés e hoje tenho minha raiz
V.9	Dos antigos lagos de Xaraés toco o chamamés que eu mesmo fiz.

V.10	De hoje em diante somos iguais, quem de nossa terra te chama: bela Serra de Maracaju.
------	---

Serra de Maracaju, composta por Almir Sater e Paulo Simões na primeira década do século XXI, faz menção à Serra de Maracaju que, em suas formações geológicas, começa no Paraguai, atravessa MS e termina em MT. Para se ter uma noção de sua dimensão, em anexo, no mapa VI, apresento a extensão da Serra de Maracaju.

Como se vê na legenda, a Serra de Maracaju, no Paraguai, leva o nome de *Sierra de Mbaracayú*, por isso optei por colocar as duas maneiras. Por ser extensa, ela alcança vários povos, lendas e histórias. Nessa canção, observo duas variações: a dos povos originários e a do homem branco. Proponho, então, vê-las, problematizá-las e desestabilizá-las.

Começo pelo v.1, *lembro de um velho índio contando histórias de glórias e tragédias que não vivi*, que me conduz a um discurso de que todos os sujeitos originários mais velhos são detentores dos saberes de seu povo. De fato, a mitologia e os conhecimentos originários confirmam essa possibilidade de que se ensina os mais novos a partir de mitos e conhecimentos tradicionais contados pelos mais velhos, uma tradição oral que passa de sujeito para sujeito. Um exemplo são os mitos usados pelos guaranis para justificar a existência do homem e a criação do mundo, que dissertei na análise da canção *Kikio*.

A utilização do verbo “lembrar” no presente do indicativo leva-me ao pensamento de que se lembra um fato que estava esquecido (CORACINI, 2011). Fato esse que é a representação de que a cultura originária desapareceu, que não existe mais ou, se existe, não são praticadas as manifestações culturais. Além disso, o artigo indefinido masculino singular *um* possibilita o efeito de sentido de um em meio a muitos, sem ser definido, ou seja, sem importância ou distinção – são todos iguais. Por isso, *um velho índio* representa os anciões e suas práticas nos diferentes povos originários. Um discurso que é atravessado por uma FD histórica dos povos originários e que indica um interdiscurso com os

discursos dos historiadores, etnólogos, viajantes, antropólogos e dos próprios povos originários que afirmam que “os velhos são os verdadeiros guardiões e produtores de conhecimentos” (LUCIANO, 2006, p. 134).

As histórias contadas pelo *velho índio* falam de *glórias e tragédias que não vivi* (v.1), remetem à memória (PÊCHEUX, 2015) de acontecimentos que foram esquecidos e são rememorados ao serem (re) enunciados, como nesse verso, que se relembra histórias que foram vividas no passado. As histórias contadas pelo *índio* me levam a um interdiscurso com a história destes povos, das criações às extinções culturais e linguísticas, retornando as questões aos interdiscursos conforme o parágrafo anterior.

Uma FD histórica pode ser observada nesse enunciado, já que os substantivos *glórias* e *tragédias* falam do percurso histórico de todos os povos, das conquistas e das perdas. Esse discurso não silencia as atrocidades vivenciadas pelos povos originários, ao contrário, as evidenciam por meio do substantivo *tragédias*. O substantivo *tragédias* soa como um acontecimento desastroso, desgraçado e catastrófico, uma representação do que os povos originários viveram/vivem desde a ancoragem das naus portuguesas nessas terras até os tempos atuais, como cito notícias no capítulo 1. A negação apresentada, *que não vivi*, faz-me emergir o efeito de sentido de que o sujeito na primeira pessoa do singular *eu* coloca-se na posição de aprendiz, já que escuta as histórias contadas pelo *velho índio* e afirma que não viveu tais fatos contados e não as conhece. Há, nesse verso, um interdiscurso com o texto de Luciano (2006), que representa a figura dos *velhos* originários como “sábios”, dissipadores do conhecimento tradicional, assim como é também representado no v.1, como um *velho índio* que conta *histórias* aos que ainda não as conhecem.

O segundo verso, *Quando das estrelas vieram deuses e seus sinais estão por aí*, é atravessado por um FD mitológica. Um discurso que valoriza as tradições originárias e que os representa, posto que suas mitologias são, pela sociedade envolvente, marginalizadas, ironizadas e excluídas. Os substantivos *estrelas* e *deuses* fazem parte

de um arquivo (FOUCAULT, 2017) e são ativados por meio dessa FD mitológica. Este arquivo permite que os itens lexicais utilizados nesse verso sejam enunciados, já que falar de Alá, por exemplo, não seria autorizado, pois não é um item lexical do arquivo mitológico originário.

Após a conjunção *e*, o v.2 apresenta o enunciado *seus sinais estão por aí*, o que emerge o efeito de sentido de que os feitos deixados pelos deuses das mitologias originárias estão perto do receptor. Tal efeito aflora ao ser utilizado o adverbio *aí*, que indica proximidade, ou seja, suas “manifestações” (DICIO, 2019) foram deixadas e podem ser vistas em todo lugar: a vida, as árvores, os animais, a água, a terra... e tudo que foi criado por meio de seus deuses. Trata-se, pois, das crenças e mitologias de todos os povos originários.

Outro efeito de sentido que surge é o de valorização da mitologia originária. Os compositores cantam que os *sinais estão por aí*, que indica, de fato, que os deuses da mitologia originária existem, eles vieram das estrelas e deixaram nesse espaço *tudo lindo, tudo índio*⁹⁶, ressaltando a cosmovisão (SILVA, 1994) dos povos originários conforme contados pelo *velho índio*. Um enunciado que segue na contramão de discursos de intolerância religiosa e de desvalorização de culturas distintas do outro, que está do outro lado do abismo (SOUSA SANTOS, 2010). Há, portanto, nesse enunciado, uma FD antropológica, uma vez que os antropólogos discutem, de maneira acirrada, a interferência do branco na religiosidade desses povos, como, no passado, quando a prática de rituais religiosos foi proibida pelos portugueses e espanhóis e reafirmada pelo SPI em 1910 (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976). Este enunciado é, então, uma crítica a todo o processo histórico latino-americano em que os povos originários, suas culturas, manifestações culturais e linguísticas foram abominadas por um *pensamiento abismal* (SOUSA SANTOS, 2010), no qual o que não fosse similar ao pensamento ou à característica do europeu não seria válido e terminaria em exclusão, marginalização e eliminação.

⁹⁶ Trecho da canção *Kikio*, de Geraldo Espíndola.

No v.3, *Depois de um certo tempo eles foram embora, deixando para trás um povo feliz*, observo um interdiscurso com os mitos guaranis, que cito na análise de *Kikio* e retomo aqui. Após a criação (na mitologia guarani) “Tupã y Arasy se retiran de la tierra”⁹⁷ (MONTESINO, 2016, p. 25) e deixam todos os seus feitos na terra para que a vida florescesse e desce frutos. Os deuses deixaram *tudo lindo, tudo índio*⁹⁸ e seus descendentes permaneceram “felizes” na terra, já que tudo foi criado pelos deuses. Aflora-me, nesse instante, o efeito de sentido de que os povos originários viviam em paz, sem confronto e levavam vidas tranquilas. De fato, o arquivo histórico autoriza essa enunciação, mas, entre as etnias, já havia conflitos e combates, mas nada comparado ao que estaria por vir.

O que viria não era mencionado pelos mitos nem pelos deuses, mesmo que alguns povos pensassem que fossem deuses chegando. Estava por vir o som e sombra da morte compassado pelas naus, canoas, cavalos e burros, passos que alcançaram as comunidades originárias e as dizimaram. A vida dos povos originários que aqui na América Latina viviam era pacífica, *mas os portugueses e os espanhóis invadiram a terra dos Guaranis* (v.4), o que emerge o sentido de contradição, representado pela conjunção adversativa *mas*. Essa utilização se opõe aos enunciados ditos antes, ou seja, a partir desse momento há uma interrupção nos fatos que aconteciam e, com a utilização da adversativa, tomam outras proporções. Há uma interrupção do caminho da felicidade vivenciado pelos povos originários, que é marcada pelo uso da adversativa *mas*. Um caminho que percorre os mesmos trilhos desde os relatos da “Carta” (CAMINHA, 1500) até os registros de mortes relatados pela Funai. Trilhos que dizimam até hoje com sangue a vida, a cultura, as tradições dos povos originários e regam o agronegócio do branco.

A chegada dos europeus às terras dos povos originários, os processos de colonização e escravização não foram pacíficos e custaram a vida de inúmeros indivíduos. *Invadiram* terras que, à

⁹⁷ Tupã e Arasy se retiram da terra (Tradução minha).

⁹⁸ Trecho da canção *Kikio*, de Geraldo Espíndola.

época, foram divididas pelo Tratado de Tordesilhas, como se não houvesse vida e organizações sociais por aqui, trazendo o efeito de sentido de que foi maculado o conceito de transterritorialidade (MONDARDO, 2018), instituindo a prática da fronteira limítrofe territorial. Uma ilusão de que culturas e tradições de povos originários podem ser divididas em “gavetas” guarani, terena, guató, kaiapó, como se não fosse possível a inter-relação desses povos e culturas, resguardadas as suas especificidades.

O substantivo *Guaranis*, no v.4, é utilizado para representar os povos originários em sua totalidade, como se fosse possível homogeneizá-los. Nesse uso, as demais etnias que vivem nas redondezas da Serra de Maracaju são silenciadas (ORLANDI, 2007), como apresento no mapa III. Além disso, presentifica-se um discurso do senso comum, que apresenta os indivíduos originários como iguais, com a mesma cultura, tradições, línguas e mitos.

O item lexical *invadiram* não é utilizado de maneira aleatória, nem desatualizada. Em concordância com as notícias e informações que trago no capítulo 1, reflito que a questão da terra é um tema latente tanto para o lado de lá, quanto para o lado de cá. Há, nesse aspecto, um abismo (SOUSA SANTOS, 2010) entre os povos originários e o branco – fazendeiro e agropecuarista. Uma disputa pela retomada de terras originárias e pela liberdade, por parte dos povos originários, que se confrontam com as invasões de fazendeiros, Ministério Público, policiais, capangas, balas, mortes e valas. A busca pela Terra sem Males (RAMOS, 1994), afastada de todo mal e que nela tudo prospera. Entretanto, essa busca secular leva-os para a emboscada fatal. Morre-se em busca da terra e vai-se para a terra sem a tê-la conquistado.

O v.5, *Então vieram os bandeirantes e os retirantes lá das Gerais*, dá continuidade à noção de quebra da felicidade e da liberdade ao mencionar a chegada dos *bandeirantes* e dos *retirantes*. A enunciação do advérbio *então* possibilita o efeito de sentido de marca de tempo, de prosseguimento a uma linha de acontecimentos similares, que, nesse caso, são as violências vivenciadas pelos povos originários. Os bandeirantes, como dissertei no capítulo 1, os caçavam como se

fossem animais para o trabalho escravo. Em continuação, *retirantes* chegaram nas terras originárias e se apossaram dessas terras como se fossem os donos. Aflora-me o efeito de sentido ainda de conflito entre os grupos de *bandeirantes*, *retirantes* e povos originários que, em diversos aspectos, chocaram interesses e, por consequência, a si mesmos. Lutas pelas terras, pelas vidas e pela liberdade! Os deuses foram embora, não puderam ajudar nesses embates e seus sinais foram sendo borrados na terra, vidas apagadas como se fossem escritas a lápis em um papel qualquer, mas que deixam marcas e cicatrizes de uma ferida aberta na luta pela liberdade.

Após a invasão das terras guaranis, *por muito tempo não houve paz, sofreu demais quem te ama, bela serra de Maracaju* (v.6), o que me aguça, pela memória discursiva, os acontecimentos conflituosos vividos pelos povos originários desde o século XVI ao XXI. Anos de barbáries que não cessaram e não hão de cessar enquanto houver um grande abismo (SOUSA SANTOS, 2010) intercultural entre esses povos. O sofrimento foi e é uma consequência de todos os fatos acometidos aos povos originários. A opção de fuga que tinham estas populações e conforme apresentei no capítulo 1 era, e talvez ainda o é, o abrigo da Serra de Maracaju, já que eram os únicos que possuíam saberes sobre a serra e poderiam se abrigar dos males que os *portugueses*, *espanhóis*, *bandeirantes* e *retirantes* a eles trouxeram.

A representação dos povos originários que emerge, nesse verso, é a de que são subalternos (SPIVAK, 2010) aos interesses dos indivíduos que estão do lado de lá, marginalizados e vistos como peças de uma engrenagem de trabalho forçado e gratuito para a colônia. Mãos que construíram trilhos para a chegada do “progresso” e colaboraram na defesa da Tríplice Aliança contra o Paraguai. São representados também como sofredores, vítimas das ações dos indivíduos que invadiram suas terras em nome de “deuses” que eles ainda não conheciam.

A Serra de Maracaju é a representação da redoma, de um espaço protetivo, como o colo de uma mãe que protege sua cria do mal e do mundo, como Kikio, como mãe-terra, como Terra sobrevivência.

A mãe que vigia e ampara o caminhar de seus filhos. Em meu gesto analítico, *Serra de Maracaju* está atrelada à busca pela Terra sem Males (RAMOS, 1994), na qual os guaranis esperam uma terra sem tragédias. A *Serra de Maracaju* é representada, no caso dos guaranis, como a *Terra sem males*, nesse caso, uma serra que lhes afasta e os protege de todo o mal que ronda a terra. Por esse motivo, o de amparo e segurança, *amam* a *Serra de Maracaju* e sua misticidade. Local de Vigia e Amparo, nome de dois morros da Serra de Maracaju, localizados na região de Aquidauana/MS, à época pertencente a Miranda/MS, onde ocorreram sangrentos conflitos durante a Guerra da Tríplice Aliança e que hoje abriga a aldeia Terena, Limão Verde.

No v.7, *seus mistérios quero traduzir, descobrir as lendas e memórias de cada légua que eu percorri*, o eu-poético, marcado em primeira pessoa do singular, deseja desmistificar os segredos que atravessam a Serra de Maracaju. O que desponta, para mim, nesse enunciado é a marcação do *eu* a partir do verbo percorrer, conjugado na primeira pessoa do singular do presente do indicativo, *percorri*. Esse uso, conforme Galli (2010), expressa a heterogeneidade e a subjetividade que é constituída no/pelo outro, resultado do choque de vozes.

O eu-poético percorre o trajeto sozinho, sem medo, sem preocupações, com a única intenção de aprender e conhecer os *mistérios, as lendas e as memórias* que a Serra de Maracaju resguarda. Produz-me o efeito de sentido de oposição à cultura originária, que ensina por meio do exemplo e da oralidade, diferente do eu-poético, que deseja esse conhecimento por si só. Ele não necessita que *um velho índio* lhe conte histórias, descobre e interpreta as lendas e memórias de maneira autodidata – sozinho.

O v.8, *Eu cheguei aqui com meus próprios pés e hoje tenho minha raiz*, é atravessado por uma FD agropecuária, já que expressa posse, marcado pelo verbo *cheguei* e pelo substantivo *raiz*, que indica fixação e “vínculo” (DICIO, 2019). Este enunciado estabelece um interdiscurso com os dizeres dos fazendeiros que relutam em ceder

as terras em que estão aos povos originários, mesmo após estudos antropológicos.

Em *cheguei aqui com meus próprios pés*, me faz emergir o sentido que o eu-poético chega sem ajuda, sem guia e sem o mito da criação; o que contradiz a cosmovisão dos povos originários. Ele é o sujeito dono de si, que não necessita de mitos para explicar sua chegada, ele é o senhor de si. Conta a sua própria história, sem a necessidade de que *um velho índio* narre sua chegada por meio de histórias. O contador de histórias que vive e conta suas vivências. Após construir seu caminho e suas histórias, conquista território e demarca seu espaço a partir da construção, *e hoje tenho minha raiz*, o que me traduz pertencimento e poder sobre tal glória.

Em *Dos antigos lagos de Xaraés toco o chamamés que eu mesmo fiz*, (v.9), desponta-me um efeito de sentido ainda, de posse expressado pelo advérbio de tempo *antigos*, ou seja, que já não existe, que pertenceu aos Xaraés. *Xaraés* representa, nesse verso, os povos originários que viviam nas terras onde o eu-poético faz sua morada. Uma FD agropecuarista que usufrui de frutos dados por terras originárias, que foram tomadas da mesma maneira que os colonizadores fizeram. Uma ostensiva possessão por terras e pelo capital em que a terra vale mais do que as balas que matam os povos que são resistentes às saídas. Perdem as terras, a liberdade e a vida, enquanto o fazendeiro ganha terra e capital. Dinheiro vermelho, de terra e de sangue!

A letra de *Serra de Maracaju* termina com o v.10, *de hoje em diante somos iguais, quem de nossa terra te chama: bela Serra de Maracaju*, entretanto, a canção repete o v.7, *Seus mistérios quero traduzir, descobrir as lendas e memórias de cada légua que eu percorri*, três vezes antes de terminar. O último verso me causa conflito, posto que, nos versos anteriores, o eu-poético se apropriava das terras e, a partir de agora, expressado pelo *de hoje em diante*, coloca-se em um mesmo espaço que os povos originários, que fica claro com a utilização do pronome possessivo *nossa*. O eu-poético se iguala aos povos originários, amando com a mesma intensidade a Serra de Maracaju. Contudo, com interesses distintos, antagônicos,

já que os povos originários veem a serra como um espaço de Amparo e Vigia, a mãe que resguarda e alimenta, enquanto o branco a vê como propriedade privada, lugar do agronegócio e fonte de capital.

Esta aproximação e, ao mesmo tempo, distanciamento me faz pensar em um interdiscurso com a Constituição Federal de 1988, na qual, os povos originários são colocados como outros povos, já que é resguardado um capítulo para eles, excluídos do capítulo “Da Família, da Criança, do Adolescente, do Jovem e do Idoso” (BRASIL, 1988, p. 131). Nesse sentido, há um abismo (SOUSA SANTOS, 2010) no que vem a ser indivíduo na sociedade brasileira perante a Constituição Federal e o que é povo originário. Há, portanto, uma desigualdade entre esses povos, já que, ao enfatizar que *somos iguais*, ressalta a desigualdade iminente entre esses povos.

No subitem à frente, relaciono as canções e problematizo as representações que há entre as três canções.

O entrecruzar das canções, da história e da memória

Começo esse entrecruzamento a partir dos itens que são compartilhados pelas três canções. Todas as três partem de FDs históricas e constroem seus enunciados por meio da história. A figura do branco é representada em cada uma das canções e observo que são todas representações negativas, já que estão ligadas à invasão, ao confronto, à escravidão e a guerras. Ou seja, a representação do branco é de um sujeito que desestabiliza as boas relações e coloca em xeque o bem-estar dos povos originários. Mesmo que, de forma ilusória, acredite se colocar como igual – *de hoje em diante somos iguais*. As FD histórica e geográfica são marcas constantes nas três canções, bem como a FD da antropologia, trazendo a representação do povo originário ora como ingênuo, “bom-selvagem”⁹⁹ e puro, ora guerreiro, selvagem e vítima. Relações antagônicas que reafirmam um imaginário que atravessa

⁹⁹ Conforme o pensamento de Jean-Jacques Rousseau.

as representações da sociedade envolvente e que é autorizada por meio de um arquivo colonial.

Kikio é escrita na 3ª pessoa do singular e o enunciador é testemunha da criação do mundo e do povoamento da América. São poucas as marcas de subjetividade do sujeito enunciador. Os interdiscursos são constituídos pelas FD históricas e geográficas, perpassadas por um arquivo colonial, que é acionado por uma memória discursiva longínqua, mas que habita o imaginário social dos dias atuais do que seja povos originários.

Sonhos Guaranis e *Serra de Maracaju* são escritas em 1ª pessoa do singular, *eu*, com uma linguagem carregada de sentidos que dão à escrita um tom de emotividade e melancolia, que parece singular ao sujeito. De acordo com Galli (2010, p. 51), “Falar de escrita é, ao mesmo tempo, falar de linguagem, de subjetividade, de heterogeneidade, de identidade e de sujeito”, já que o sujeito é atravessado por discursos outros e “por intermédio do discurso é (des) construído por um 'eu', a partir de um outro e numa alteridade ilimitada”, o que o constitui por várias vozes e por discursos outros. Alteridade que forma o sujeito e, conforme Coracini (2007, p. 17), “carrega em si o outro, o estranho, que o transforma e é transformado por ele”, ou seja, ao enunciar, emana a(s) alteridade(s) que se faz(em) presente(s) nos discursos, ao mesmo tempo, o eu é o ele e os eles.

Os enunciados das três canções me levam à uma clara divisão entre povos originários e o branco, como se de fato houvesse um abismo (SOUSA SANTOS, 2010) entre as duas pontas da gangorra. Nesse jogo, os povos originários são empurrados, cada vez mais, para o abismo em busca da terra e da liberdade. Essa liberdade está cantada em todos os recortes e o fato de tê-la recebido pelos deuses na criação e perdê-la para os invasores durante a colonização, movimenta-os, em sentido espiral, a uma busca pela terra sem males e pela liberdade das amarras que lhes foram/são impostas. Essa reflexão me leva a um interdiscurso com *Don Quijote de la Mancha*, no qual o personagem *Don Quijote* fala o que é liberdade a *Sancho*.

La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad así como por la honra se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres [...] ¹⁰⁰ (CERVANTES, 2004).

A liberdade é dada aos povos originários pelos deuses, mas é ceifada com a invasão europeia. Tira-se a honra e a ceiva que nutre a vida, restando apenas a subalternidade (SPIVAK, 2010) e o silêncio aos povos originários. Lutam pela liberdade, mas são colocados à margem da sociedade, buscam liberdade nas terras de seus ancestrais, mas se chocam com os descendentes dos brancos que mataram seus “parentes ¹⁰¹” e seus ancestrais. Conflitos seculares que são cantados nas três canções e que perduram até a atualidade. Há, portanto, uma (re) enunciação de já-ditos (PÊCHEUX, 2002) que movimentam sentidos outros e, em consequência, a busca pela liberdade que, já adiantado, não acabará enquanto houver um abismo (SOUSA SANTOS, 2010) entre as culturas originárias e as brancas.

Vejo, já nos passos finais, que o título deste capítulo, *Cego é o coração que trai*, verso de *Sonhos Guaranis*, agora assume outro sentido. Antes, exortava um efeito de sentido de que o próprio povo originário que lutava conta seus “parentes” era cego. Após as três análises, observo que o *cego*, nesse sentido, é o branco!

¹⁰⁰ A liberdade, Sancho, é um dos dons mais preciosos que os céus deram aos homens; ela não pode ser igualada aos tesouros que a terra enterra, nem que o mar encobre; pela liberdade, assim como pela honra, pode-se e se deve arriscar a vida e, do contrário, o cativo é o maior mal que pode sobrar aos homens (Tradução minha).

¹⁰¹ Termo utilizado pelos povos originários para designar outros povos originários.

Coda¹⁰²

Fui andando...
Meus passos não eram para chegar
porque não havia chegada
Nem desejos de ficar parado no meio do
caminho.
Fui andando... (BARROS, 2010, p. 50)¹⁰³.

A *Coda* me conduz, após repetições, ao fim. Uma finalização que se concretiza no papel, posto que fica registrado, escrito, marcado. Contudo, não é uma finalização dos efeitos de sentido, dado que não posso findá-los. Eles não se acabam, continuam em seus percursos e emergem ao encontrarem os sujeitos que dos discursos utilizam.

Em primeiro lugar, parti da hipótese de que os povos originários são representados por um imaginário colonial, alimentado por um arquivo ainda colonial. A partir dessa inquietação, construí a questão norteadora deste trabalho: como são representados os povos originários nas canções analisadas?

Para costurar alinhavos, começo pelo objetivo geral de problematizar as representações dos povos originários nas canções de Almir Sater, Geraldo Espíndola e Paulo Simões. Objetivo alcançado, já que me deparei com representações de povos originários nas três canções. Em *Kikio*, de Geraldo Espíndola, os povos originários são construídos por meio de um imaginário social que é alimentado por um arquivo colonial. Uma representação que perdura por séculos e que não se modifica em razão do domínio que tem, sobre esses discursos, o arquivo.

Sonhos Guaranis, de Almir Sater e Paulo Simões, mostra uma representação de povos originários transterritoriais, já que, de

¹⁰² Na teoria musical, indica finalização.

¹⁰³ Trecho de *Fragments de canções e Poemas*, de Manoel de Barros.

maneira subjetiva, refere-se aos paraguaios e aos povos originários tanto do lado de lá quanto do lado de cá, como *guaranis*. Também de Almir Sater e Paulo Simões, *Serra de Maracaju* representa os povos originários como sedentos de mitologia e subalternos aos anseios do branco. Aliás, nas três canções a subalternidade marca os povos originários, bem como a busca pela liberdade.

Apreendo, neste texto, os efeitos de sentido dos discursos, desestabilizo e proponho reflexões a partir de cada enunciado. Analiso também as representações de terra, na qual o que sobressai, para os povos originários, é a representação de terra como Terra-mãe, a que nutre a vida, que os resguarda, ampara-os e vigia-os de todo o mal que os circunda. Entretanto, para o branco, a terra é vista como local a ser conquistado, explorado e fonte de capital. O branco é, portanto, a sanguessuga que esgota a terra e retira-se dela ao não ter mais serventia.

As identidades que cantam os enunciados me levam a um pensamento homogêneo, com o qual se vê as identidades originárias como fixas e singulares. As canções são atravessadas pelas FD histórica e geográfica e são visualizadas com facilidade, já que todas são constituídas por traços históricos. Ademais, por meio dos discursos, corroboram com a memória das *glórias e tragédias* que rodeiam o caminhar dos povos originários. Além desses objetivos específicos, intensifico as discussões, a partir das problematizações, acerca das representações dos povos originários.

Problematizo as representações dos povos originários que as canções resguardam. Escavo não só os enunciados, mas as construções que possibilitam as *afloragens* dos efeitos de sentido. Representações que são, em *Kikio* e em *Serra de Maracaju*, autorizadas por um arquivo colonial. Um imaginário do que eram/são os povos originários, de suas culturas e mitologias. Acontecimentos históricos que emergem das construções discursivas, de memórias discursivas, de interdiscursos e que me rememoram os tempos antes e depois da invasão europeia.

Os povos originários nas canções são representados ora como selvagens e puros, ora como animal e engrenagem para o trabalho.

Uma relação paradoxal, que é ativada a partir de discursos que reforçam um imaginário dos povos originários como indivíduos externos à sociedade brasileira e, até mesmo, à raça humana. Contudo, ao ser colocado em par com o branco, luta contra seus parentes, como é cantado em *Sonhos Guaranis*.

A FD mais regular em todo o texto é a FD da história, que é evocada pela memória discursiva dos sujeitos. Há uma regularidade entre as FDs, e a FD histórica se destaca por sua influência em todos os enunciados. Acredito, após as entrevistas, que essa intensa presença da FD histórica se deve ao fato de que Paulo Simões, Almir Sater e Geraldo Espíndola são atravessados pela FD da história e, por isso, deixam rastros de discursos históricos pelas canções.

As canções cantam a formação do estado de MS. Levam-me por trilhos que contam a história da formação histórica, cultural e étnica do estado; dos povos que aqui estavam, ou dos que chegaram depois; das lutas e guerras que houve e dos sofrimentos que os habitantes desta terra foram submetidos. Histórias que são melodiadas nas canções e que me conduzem a lembrar os acontecimentos que, às vezes, são silenciados e preferem ser esquecidos pela sociedade pelo temor à culpa. A viola não pode parar de chorar, nem o cantor cessar seu canto. A música, portanto, atua como fomentadora de uma memória discursiva que me possibilita *lembrar o que não se diz*. Por meio das análises, observo que as canções exortam a formação do povo sul-mato-grossense, a história dos povos originários em confronto com a sociedade envolvente e a memória que é constituída ainda por um imaginário repleto de traços do colonialismo e de um arquivo colonial.

Termino este texto com a certeza de que ele não está pronto. Nenhum texto está e nunca estará. Está sujeito a modificações, (re)atualizações e novos sentidos. Quero finalizar afirmando que a materialidade linguística permanece concreta, mas o tempo

possibilita que sejam produzidos novos efeitos de sentido, já que “[...] o tempo não para. Não para não, não para¹⁰⁴”.

Em tempo, digo que em um país constituído pela diversidade étnica, a voz do presidente, ao dizer que “o índio tá evoluindo” (UOL, 2020), contribui para instauração de conflitos, desigualdades e segregações. Entretanto, mesmo com a voz do presidente da República, atravessada por um arquivo colonial, acredito, seguindo a canção *Um índio*, de Caetano Veloso, que:

Um índio descerá de uma estrela colorida, brilhante. De uma estrela que virá numa velocidade estonteante e pousará no coração do hemisfério sul, na América, num claro instante. Depois de exterminada a última nação indígena e o espírito dos pássaros, das fontes de água límpida. Mais avançado que a mais avançada das mais avançadas das tecnologias.

Virá! Impávido que nem Muhammad Ali. Virá que eu vi! Apaixonadamente como Peri. Virá que eu vi! Tranquilo e infalível como Bruce Lee. Virá que eu vi! O axé do afoxé, filhos de Gandhi. Virá!

Um índio preservado em pleno corpo físico, em todo sólido, todo gás e todo líquido. Em átomos, palavras, alma, cor. Em gesto, em cheiro, em sombra, em luz, em som magnífico. Num ponto equidistante entre o Atlântico e o Pacífico. Do objeto-sim, resplandecente descerá o índio. E as coisas que eu sei que ele dirá, fará, não sei dizer assim de um modo explícito.

Virá! Impávido que nem Muhammad Ali. Virá que eu vi. Apaixonadamente como Peri. Virá que eu vi. Tranquilo e infalível como Bruce Lee. Virá que eu vi. O axé do afoxé, filhos de Gandhi. Virá!

E aquilo que nesse momento se revelará aos povos. Surpreenderá a todos não por ser exótico, mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto quando terá sido o óbvio. (VELOSO, 1977).

Liberto? Virá? Será?

¹⁰⁴ Trecho da canção *O tempo não para*, de Caetano Veloso.

Posfácio

No movimento das canções, quais os sentidos?

por Fernanda Correa Silveira Galli

vozes, silêncios, barulhos, acordes, tocatas e fugas
em diferentes sociedades e tempos (...)
(WISNIK, 1999)

Quando a gente se depara com o trabalho de Flávio, contar e (en)cantar são os significantes que mais parecem definir suas vozes e sua paixão pela linguagem, pela terra, pelas identidades, pelas culturas e pelas músicas. Entre o que foi e o que ainda é e será, entre o sou nem daqui nem de lá, entre ditos e não-ditos, ele se inscreve de forma poético-política e apresenta o fazer científico como um espaço de resistência e de rupturas que tocam, sobretudo, a equivocidade, o “lugar de encontro entre o impossível e a contradição, entre a língua (e o real que lhe é próprio) e a história¹”. (Re)ler (EM) *SERRA DE MARACAJU, SONHOS GUARANIS* é rememorar a pertinência do tema e a relevância da discussão sobre o imaginário colonial dos povos originários não apenas para os estudos da linguagem... é compreender Flávio como atravessado (ou “tatuado”) pela cultura musical sul-mato-grossense, pela potência da terra, pela história da formação dos povos originários e pelos discursos sobre a diversidade étnica do nosso país... é escutar “vozes, silêncios, barulhos, acordes, tocatas e fugas²” que funcionam como forma de provocar, problematizar, inquietar e

¹ LEANDRO-FERREIRA, M. C. **Da ambiguidade ao equívoco:** da resistência da língua nos limites da sintaxe e do discurso. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2000, p. 10.

² WISNIK, J. M. **O som e o sentido:** Uma outra história das músicas. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

ainda inspirar. Um tema que nos afeta no âmbito histórico-político a partir de uma relação estreita entre música e sociedade, com sentidos que colocam em cena presenças e ausências simbólico-ideológicas: um arquivo em (dis)curso, sujeito e sentidos em movimento, cambiantes e errantes. Ao longo da travessia, “caminhos desviaram [o pesquisador] até aqui” e o moveram via linguagem escrita no texto e inscrita no corpo, como a anunciar que “é preciso provocar partidas, transgressões, alimentar, enfim, a loucura e o sonho³”..., olhar para o que é dito de modo a instaurar “conflitos, desigualdades e segregações”, bem como para o que não é dito, e funciona enquanto exclusão e apagamento... é preciso ainda ter a ousadia⁴ de colocar em movimento outro modo de dizer sobre os povos originários e de caminhar “como expressão da recusa de uma civilização putrefata, contaminada, alienante, miserável⁵”. As lutas de resistência e (re)existência continuam e que sejam permeadas por vozes que contam e (en)cantam!

³ GROS, F. **Caminhar, uma filosofia**. Trad. Célia Euvaldo. São Paulo: Ubu Editora, 2021, p. 15.

⁴ PÊCHEUX, M. Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês: início de uma retificação. In: PÊCHEUX, M. **Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Trad. Eni P. Orlandi. 3 ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1997, p. 281.

⁵ GROS, F. **Caminhar, uma filosofia**. Trad. Célia Euvaldo. São Paulo: Ubu Editora, 2021, p. 15.

Referências

- ACHARD, P. **Papel da memória**. 4. ed. Campinas: Pontes Editores, 2015.
- ANZALDÚA, G. La conciencia de la mestiza: rumbo a una nova consciência. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, p. 704-719, Dezembro 2005. ISSN 3.
- ARAÚJO, A. V. et al. **Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”**: o direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.
- BARONAS, R. L. **Ensaio em análise de discurso**. São Carlos: Ufscar, 2011.
- BARROS, M. D. **Manoel de Barros: poesia completa**. São Paulo: Leya, 2010.
- BERGAMASCHI, M. A.; SOUSA, F. B. Territórios etnoeducacionais: ressitando a educação escolar indígena no Brasil. **Pro-Posições**, Campinas, v. 26, n. 2 (77), p. 143-161, mai./ago. 2015. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pp/v26n2/0103-7307-pp-26-02-0143.pdf>>. Acesso em: 5 maio 2019.
- BESPÁLEZ, E. Levantamento arqueológico e história indígena na aldeia Lalima, Miranda/MS. In: CHAMORRO, G.; COMBÈS, S. **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais**. Dourados: Ufgd, 2018.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 1988.
- BRASIL. **Decreto nº 6.861, de 27 de maio de 2009**: Dispõe sobre a Educação Escolar Indígena, define sua organização em territórios etnoeducacionais, e dá outras providências. Brasília: Casa Civil, 2009. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D6861.htm>. Acesso em: 27 novembro 2019.
- BRASIL. **Censo Indígena**. Brasil. Brasília. 2010.

BRASIL. **Relatório: textos temáticos**. Comissão Nacional da Verdade. Brasília. 2014.

BHABHA, H. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

CAETANO, G. L. A música regional urbana de Mato Grosso do Sul. **Revisita Nupem**, Campo Mourão, v. 4, n. 6, p. 83-102, jan./jul. 2012.

CAMINHA, P. V. D. **A carta**. Rei de Portugal e Algarves. Porto Seguro. 1500.

CAMPO GRANDE NEWS. “Extinta” em 1976, etnia Kinikinau sobrevive graças à terra emprestada. **Campo Grande News**, 2019a. Acesso em: 03 outubro 2019.

CAMPO GRANDE NEWS. Governo de MS pede Força Nacional contra invasões em Aquidauana. **Campo Grande News**, 2019b. Disponível em: <<https://www.campograndenews.com.br/cidades/interior/governo-de-ms-pede-forca-nacional-contrainvasoes-em-aquidauana>>. Acesso em: 16 agosto 2019.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Do índio ao bugre**: o processo de assimilação dos Terêna. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

CASTRO, I. Q. D. Os Kinikinau: persistência e percepções. In: CHAMORRO, G.; COMBÈS, I. **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul**: história, cultura e transformações sociais. Dourados: Ufgd, 2018.

CAVALLARI, J. S. Entrevista com Maria José Rodrigues Faria Coracini. **Entremeios: revista de estudos do discurso**, Pouso Alegre, v. 13, n. 16, p. 301-310, jul./dez. 2016.

CERVANTES, M. D. **Don Quijote de La Mancha**. Edición del IV Centenario. ed. San Pablo: Alfaguara, 2004.

CHAMORRO, G.; COMBÈS, I. **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul**: história, cultura e transformações sociais. Dourados: Ufgd, 2015.

CLASTRES, H. **Terra sem mal**: o profetismo tupi-guarani. São Paulo : Editora Brasiliense, 1978.

CORACINI, M. J. **A celebração do outro**. **Arquivo, memória e identidade**: línguas (materna e estrangeira), plurilingüismo e tradução. Campinas: Mercado das Letras, 2007.

CORACINI, M. J. Entre a memória e o esquecimento: fragmentos de uma história de vida. In: GHIRALDELO, C. M. **Nas malhas do**

discurso: memória, imaginário e subjetividade. Campinas: Pontes Editores, 2011. p. 23-74.

CORACINI, M. J. **A celebração do outro:** Arquivo memória e identidade - línguas (materna e estrangeira), plurilinguismo e tradução. Campinas: Mercado de Letras, 2013.

CORACINI, M. J. Entre adquirir e aprender uma língua: subjetividade e polifonia. **Bakhtiniana**, São Paulo, 2, n. 9, Dezembro 2014. 4-24.

CORACINI, M. J. Representações de professor entre o passado e o presente. **Revista Reflexão e Ação**, Santa Cruz do Sul, 23, 2015. 132-161.

CORREIO DO ESTADO. Índios denunciam ataque tiros durante a madrugada. **Correio do Estado**, 2018. Disponível em: <<https://www.correiodoestado.com.br/cidades/dourados/indios-denunciam-ataque-a-tiros-durante-a-madrugada/339648/>>. Acesso em: 28 janeiro 2019.

COSTA, A. M. R. F. M. Guató: povo das águas. In: CHAMORRO, G.; COMBÈS, I. **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul:** história, cultura e transformações sociais. Dourados: UFGD, 2018. p. 199-216.

COUTO, M. D. B. **Alvará Régio de 1º de abril de 1680:** Provisão sobre a repartição dos Índios do Maranhão e se encarregar a conversão d'aquella gentildade aos Religiosos da Companhia de Jesus. Lisboa: Reinos e Senhorios de Portugal, 1680. Disponível em: <<https://www.dropbox.com/s/pjwvvyxlmsspyyqx/1680-04-01-p.pdf?dl=0>>. Acesso em: 26 novembro 2019.

DENEVAN, W. **The Native Population of the Americas in 1492**. 2. ed. Madison: University of Wisconsin Press, 1976.

DERRIDA, J. **Mau de arquivo:** uma impressão freudiana. Tradução de Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DERRIDA, J. **A famácia de Platão**. Tradução de Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

DGEEC. **Atlas de Comunidades de Pueblos Indígenas del Paraguay 2012**. Asunción: Secretaria de Políticas Lingüísticas, 2015.

DIAS, G. I - Juca Pirama. **Domínio Público**, 1969. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000113.pdf>>. Acesso em: 11 Outubro 2019.

DICIO. **Dicionário Online de Português**, 2019. Disponível em: <<https://www.dicio.com.br>>. Acesso em: 29 Novembro 2019.

DORSA, A. C. **Língua e Discurso nas crenças culturaissul-pantaneiras**. Tese (Doutorado em Língua Portuguesa) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, p. 245. 2006.

ELIADE, M. **Mito do eterno retorno**. Tradução de José A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

ESPÍNDOLA, G. **Kikio**. Campo Grande: Produção Independente, 1982.

ESPÍNDOLA, G. **Kikio**. São Paulo: Muiraquitã, 1987.

ESPÍNDOLA, G. **Kikio**. Campo Grande: Alvorada, 2015.

FACCIONI, F.; SOUZA, C. C. D. Kikio: entre palavras e coisas, o imaginário social. **Criuola**, São Paulo, v. 1, n. 23, p. 183-213, Agosto 2019.

FERNANDES, C. A. **Análise do discurso: reflexões introdutórias**. 2. ed. São Carlos: Claraluz, 2008.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

FRANÇA, T. M. Um olhar sobre o conceito de memória discursiva de Michel Pêcheux. **InterLetras**, Dourados, 4, n. 22, Março 2016. 1-10.

FREIRE, Z. R. N. D. S. A literatura de fronteira e suas particularidades locais: uma visada para a margem. **Cadernos de Estudos Culturais**, Campo Grande, 7, n. 14, 09 Abril 2015. 149-180.

FUNAI. **Conferência Nacional dos Povos Indígenas**. Documento Final. Brasília: FUNAI/CGDTI. 2006. p. 62.

FUNAI. Educação Indígena avança na Pactuação de Territórios Etnoeducacionais. **Funai**, 2013. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/617-educacao-indigena-avanca-na-pactuacao-de-territorios-etnoeducacionais>>. Acesso em: 27 novembro 2019.

FUNAI. Direito Originário. **Fundação Nacional do Índio**, 2018. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/2014-02-07-13-26-02>>. Acesso em: 28 julho 2018.

FUNAI. Funai. **Fundação Nacional do índio**, 2018. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/>>. Acesso em: 23 agosto 2018.

FUNDAÇÃO MANOEL DE BARROS. Fundação Manoel de Barros. **Fundação Manoel de Barros**, 2019. Disponível em: <<http://www.fmb.org.br/>>. Acesso em: 28 agosto 2019.

GALEANO, E. **Os filhos dos dias**. Porto Alegre: L&PM, 2012.

GALLI, F. C. S. Escrita: (Re)construção de vozes, sentidos, 'eus'. In: CORACINI, M. J. R. F.; ECKERT-HOFF, B. M. **Escrit(ur)a de si e alteridade no espaço papel-tela: alfabetização. Formação de professores, línguas materna e estrangeira**. Campinas: Mercado das Letras, 2010. p. 51-65.

GALVÃO, D. D. V. **Nas águas dos tempo: memorialismo em Flora Thomé**. Programa de Pós-graduação em Letras - Universidade Federal da Grande Dourados (Dissertação de mestrado). Dourados, p. 128. 2013.

GGN. Povo Terena retoma fazenda em terrairndígena de "propriedade" de Pedrossian. **GGN**, 2013. Disponível em: <<https://jornalggm.com.br/movimentos-sociais/povo-terena-retoma-fazenda-em-terra-indigena-de-propriedade-de-pedrossian/>>. Acesso em: 15 dezembro 2018.

GONÇALVEZ, R. T. **O lugar da música tradicional paraguaia nocenário cultural de Campo Grande (MS)**. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Campo Grande. 2014.

GUIZZO, J. O. **A moderna música popular urbana de Mato Grosso do Sul**. 2. ed. Campo Grande: UFMS, 2012.

HALL, S. Pensando a Diáspora (Reflexões Sobre a Terra no Exterior). In: SOVIK, L. **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Tradução de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HOBBSAWM, E. **Globalização, democracia e terrorismo**. Tradução de José Viegas. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Organizações indígenas. **Povos Indígenas no Brasil**, 21 março 2018. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Organiza%C3%A7%C3%B5es_ind%C3%ADgenas>. Acesso em: 13 abril 2019.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos Indígenas no Brasil: 2001/2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos indígenas no Brasil: 2006/2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. A vida e a luta de Marçal de Souza Tupã'i. **Instituto Socioambiental**, 2015. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-monitoramento/a-vida-e-a-luta-de-marcal-de-souza-tupai>>. Acesso em: 24 setembro 2018.

ISA. Onde estão? **Povos Indígenas no Brasil**, 2018. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/P%C3%A1gina_principal>. Acesso em: 23 abril 2019.

JECUPÉ, K. W. Kaká Werá Jecupé: 500 anos de desencontros. **ISTOÉ**, Brasil, v. 1555, jul. 1999. Disponível em: <https://istoe.com.br/32803_500+ANOS+DE+DESENCONTROS/>. Acesso em: 12 dezembro 2018.

JURUNA, M. PRC 16/1983. **Câmara dos Deputados**, 1983. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=235044>>. Acesso em: 02 abril 2018.

LACAN, J. O estádio do espelho como formador da função do eu. In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 96-103.

LIMA, L. O. D. **A Guerra do Paraguai**. São Paulo: Planeta, 2016.

LIMBERTI, R. D. C. P. **A Imagem do índio: discursos e representações**. Dourados: Ufgd, 2012.

LUCIANO, G. D. S. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MACHADO, A. **Campos de Castilla: poesías completas**. Madrid: Rincon Castellano, 2011.

MARIUZZO, P. O céu como guia de conhecimentos e rituais indígenas. **Ciência e Cultura**, São Paulo, 64, Dezembro 2012. 61-63. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252012000400023>. Acesso em: 23 Janeiro 2019.

MARTINS, D. R. "**Desse chão eu fiz o meu lugar**": o Mato Grosso do Sul na viola de Almir Sater. 71f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) Curso de História da Universidade Tuiuti do Paraná: Curitiba, 2013.

MATO GROSSO DO SUL. MS 42 anos: nas artes plásticas, identidade do Estado revela "Brasil profundo". **Mato Grosso do Sul**, 2019. Disponível em: <<http://www.ms.gov.br/nas-artes-plasticas-identidade-de-ms-revela-o-brasil-profundo/>>. Acesso em: 11 dezembro 2019.

MELATTI, J. C. **Índios do Brasil**. São Paulo: Edusp, 2007.

MIDIAMAX. Indígenas, PM e seguranças entram em confronto em área particular em Dourados. **Midiamax**, 2019. Disponível em: <<https://www.midiamax.com.br/policia/2019/indigenas-entram-em-confronto-com-pm-e-segurancas-em-area-particular-em-dourados>>. Acesso em: 11 setembro 2019.

MIGNOLO, W. Sobre Descolonización/Descolonialidad, Una Vez Más. **Walter Mignolo**, 2007. Disponível em: <<http://waltermignolo.com/sobre-descolonizaciondescolonialidad-una-vez-mas/>>. Acesso em: 02 Janeiro 2020.

MINEDU. Lenguas originarias de Perú. **Mapa Etnolingüístico del Perú**: Lenguas de los Pueblos Indígenas o Originarios del Perú, 2018. Disponível em: <<http://www.minedu.gob.pe/campanias/lenguas-originarias-del-peru.php>>. Acesso em: 09 Junho 2019.

MIQUELETTI, E. A. **Os casos de desnutrição infantil indígena e a mídia: constituição de imagens e sentidos**. Dissertação (Mestrado em Letras) - Programa de Pós-graduação em Letras, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Três Lagoas, p. 125. 2007.

MONDARDO, M. A dinâmica multi/transterritorial dos povos Guarani e Kaiowá na fronteira do Brasil com o Paraguai. In: RÜCKERT, A. A.; SILVA, A. C. P. D.; SILVA, G. D. V. **Geografia Política, Geopolítica e**

Gestão do Território: integração sul-americana e regiões periféricas. Porto Alegre: Editora Letra, 2018. p. 218-233.

MONTEIRO, J. M. **Negros da terra:** índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTESINO, J. **La creación del mundo guaraní.** 2. ed. Asunción: ServiLibro, 2016.

MOURA, N.; ACÇOLINI, G. Os Terena em Mato Grosso do Sul. In: CHAMORRO, G.; COMBÈS, I. **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul:** história, cultura e transformações sociais. Dourados: Ufgd, 2018.

MUNHOZ, D. G. Inflação Brasileira: Os ensinamentos desde a crise dos anos 30. **Revista de Economia Contemporânea**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 1997.

NAVARRO, E. D. A. **Método moderno de Tupi antigo.** São Paulo: Global, 2015.

NEVES, R. C. **O ÍCONE RAONI: LÍDER INDÍGENA MEBÊNGÔKRE NO CENÁRIO GLOBAL.** Dissertação de Mestrado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - Universidade Estadual de Campinas. Campinas. 2014.

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução: Yara Aun Houry. **Projeto História**, São Paulo, v. 10, p. 7-28, 10 Dezembro 1993. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/12101>>.

O GLOBO. Mato Grosso do Sul registra suicídio de um índio a cada dez dias. **O globo**, 2009. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/mato-grosso-do-sul-registra-suicidio-de-um-indio-cada-dez-dias-3122528>>. Acesso em: 21 março 2019.

O GLOBO. Índios em reservas são como animais em zoológicos, diz Bolsonaro. **O Globo**, 2018. Disponível em: <[G1, Globo \(2018\) https://g1.globo.com/sp/vale-do-paraiba-regiao/noticia/2018/11/30/indios-em-reservas-sao-como-animais-em-zoologicos-diz-bolsonaro.ghtml](https://g1.globo.com/sp/vale-do-paraiba-regiao/noticia/2018/11/30/indios-em-reservas-sao-como-animais-em-zoologicos-diz-bolsonaro.ghtml)>. Acesso em: 30 novembro 2019.

OLIVEIRA, J. P. D.; FREIRE, C. A. D. R. **A Presença Indígena na Formação do Brasil.** Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/ Museu Nacional, 2006.

ORLANDI, E. P. Recortar ou segmentar? In: UBERABA, F. I. D. **Linguística: Questões e Controvérsias**. Uberaba: Faculdades Integradas de Uberaba, v. Série Estudos 10, 1984. p. 09-26.

ORLANDI, E. P. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos**. 6ª. ed. Campinas: Unicamp, 2007.

ORLANDI, E. P. **Terra à vista: discurso do confronto - velho e novo mundo**. Campinas: UNICAMP, 2008.

PACHECO DE OLIVEIRA, J.; FREIRE, C. A. D. R. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

PACHECO NETO, M. **A escravização indígena e obandeirante no Brasil colonial: conflitos, apresamentos e mitos**. Dourados: Ufgd, 2015.

PÊCHEUX, M. **Semântica e discurso: Uma crítica à afirmação do óbvio**. Campinas: UNICAMP, 1997.

PÊCHEUX, M. **O discurso: estrutura ou acontecimento**. Tradução de Eni Puccinelli Orlandi. 7. ed. Campinas: Pontes, 2002.

PÊCHEUX, M. Papel da memória. In: ACHARD, P. **Papel da memória**. 4. ed. Campinas: Pontes Editores, 2015. p. 43-52.

PIMENTEL, S. K.; MONCAU, J. A. Guarani Kaiowá – Genocídio Surreal. In: RICARDO, B.; RICARDO, F. **Povos Indígenas no Brasil 2006-2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. p. 692-696.

PROGRESSO, O. Conceição dos Bugres é ícone da cultura sul-mato-grossense. **O PROGRESSO DIGITAL**, 2016. Disponível em: <<https://www.progresso.com.br/variedades/bebes-e-criancas/conceicao-dos-bugres-e-icone-da-cultura-sul-mato-grossense/174482/>>. Acesso em: 12 dezembro 2019.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of world-systems research**, Riverside, v. 11, n. 2, p. 342-386, 2000.

RADBOUD UNIVERSITY. **Lenguas de Bolivia**. **Radboud University**, 2019. Disponível em: <<https://www.ru.nl/lenguassp/lenguas/lenguas/>>. Acesso em: 19 Outubro 2019.

RAMOS, A. R. **Sociedades indígenas**. São Paulo: Editora Ática, 1994.

REVEL, J. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. São Carlos: Claraluz, 2005.

- RODRIGUES, A. D. **Línguas Brasileiras**: para o conhecimento das línguas indígenas. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- RODRIGUES, A. D. **Línguas indígenas brasileiras**. Brasília: Laboratório de Línguas Indígenas da UnB, 2013.
- RODRIGUES, A. D. **Línguas indígenas brasileiras**. Brasília: Laboratório de Línguas Indígenas da UnB, 2013. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/lali/PDF/L%C3%ADnguas_indigenas_brasileiras_RODRIGUES,Aryon_Dall%C2%B4Iгна.pdf>. Acesso em: 2018 Setembro 25.
- ROSA, M. D. G. S.; FONSECA, C. A. D.; SIMÕES, P. **Festivais de música em Mato Grosso do Sul**. 2. ed. Campo Grande : UFMS, 2012.
- SÁ, J. B. D. **Relação das Povoações do Cuiabá e Mato Grosso de seus princípios até os presentes tempos**. Cuiabá: Secretaria Estadual de Educação e Cultura/UFMT, 1975.
- SANTOS, P. S. N. D. **Fronteiras do local**: roteiro para uma leitura crítica do regional sul-mato-grossense. Campo Grande : UFMS, 2008.
- SANTOS, P. S. N. D. **Literatura e práticas culturais**. Dourados: UFGD, 2009.
- SATER, A.; SIMÕES, P. **Sonhos Guaranis**. Rio de Janeiro: Som Livre, 1982.
- SATER, A.; SIMÕES, P. **Serra de Maracaju**. São Paulo: Velas, 2007.
- SECRETARIA DE POLÍTICAS LINGÜÍSTICAS. **Lenguas indígenas**, Assunción. Disponível em: <<http://www.spl.gov.py/es/index.php/misional/lenguas-indigenas>>. Acesso em: 23 junho 2018.
- SERRANI, S. Discurso e memória brasileira em antologias de poesia latino-americana. In: RODRIGUES, E. A.; SANTOS, G. L. D.; BRANCO, L. K. A. C. **Análise de discurso no brasil**: pensando o impensado sempre - uma homenagem a Eni Orlandi. Campinas: RG, 2011. p. 425-441.
- SILVA, A. L. D. Mitos e cosmologias indígenas no Brasil: breve introdução. In: GRUPIONI, L. D. B. **Índios no Brasil**. Brasília : Ministério da Educação e do Desporto, 1994.
- SILVA, M. C. D. **A produção de cerâmica em Lalima: história ememória**. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal

de Mato Grosso do Sul - Licenciatura Intercultural Indígena Povos do Pantanal. Aquidauana. 2014.

SILVA, M. V. D. A leitura e escrita: diferentes modos de estar na língua e na história. In: RODRIGUES, E. A.; SANTOS, G. L. D.; BRANCO, L. K. A. C. **Análise de discurso no Brasil: pensando o impensado sempre** - uma homenagem a Eni Orlandi. Campinas: RG, 2011. p. 165-180.

SOUSA SANTOS, B. Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. In: CAROU, H. C.; GROSFUGUEL, R. **Descoloniar la modernidad, descolonizar Europa: un diálogo Europa-América Latina**. Madrid: IEPALA, 2010. p. 31-84.

SOUSA SANTOS, B.; MENESES, M. P. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SPIVAK, G. C. **Pode o Subalterno Falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida; Sandra Regina Goulart Almeida, *et al.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TAUNAY, A. D. **Entre os nossos índios: Chanés, Terenas, Kinikinaus, Guanás, Laianas, Guatós, Guaycurús, Caingangs**. São Paulo: Melhoramentos, 1931.

TEIXEIRA, R. **O maior mistério**. Rio de Janeiro: RCA Victor, 1981.

UOL. Indígenas lutam há décadas para recuperar terras vendidas para fazendeiros no MS. **Uol**, 25 outubro 2018. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/meio-ambiente/ultimas-noticias/redacao/2018/10/25/indigenas-lutam-ha-decadas-para-recuperar-terras-vendidas-para-fazendeiros-no-ms.htm>>. Acesso em: 16 janeiro 2019.

UOL. "Índio tá evoluindo", diz Bolsonaro ao demonstrar que está regredindo.. **Uol Notícias**, 2020. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/colunas/leonardo-sakamoto/2020/01/23/indio-ta-evoluindo-diz-bolsonaro-na-verdade-e-ele-que-esta-regredindo.htm?cmpid=copiaecola>>. Acesso em: 23 janeiro 2020.

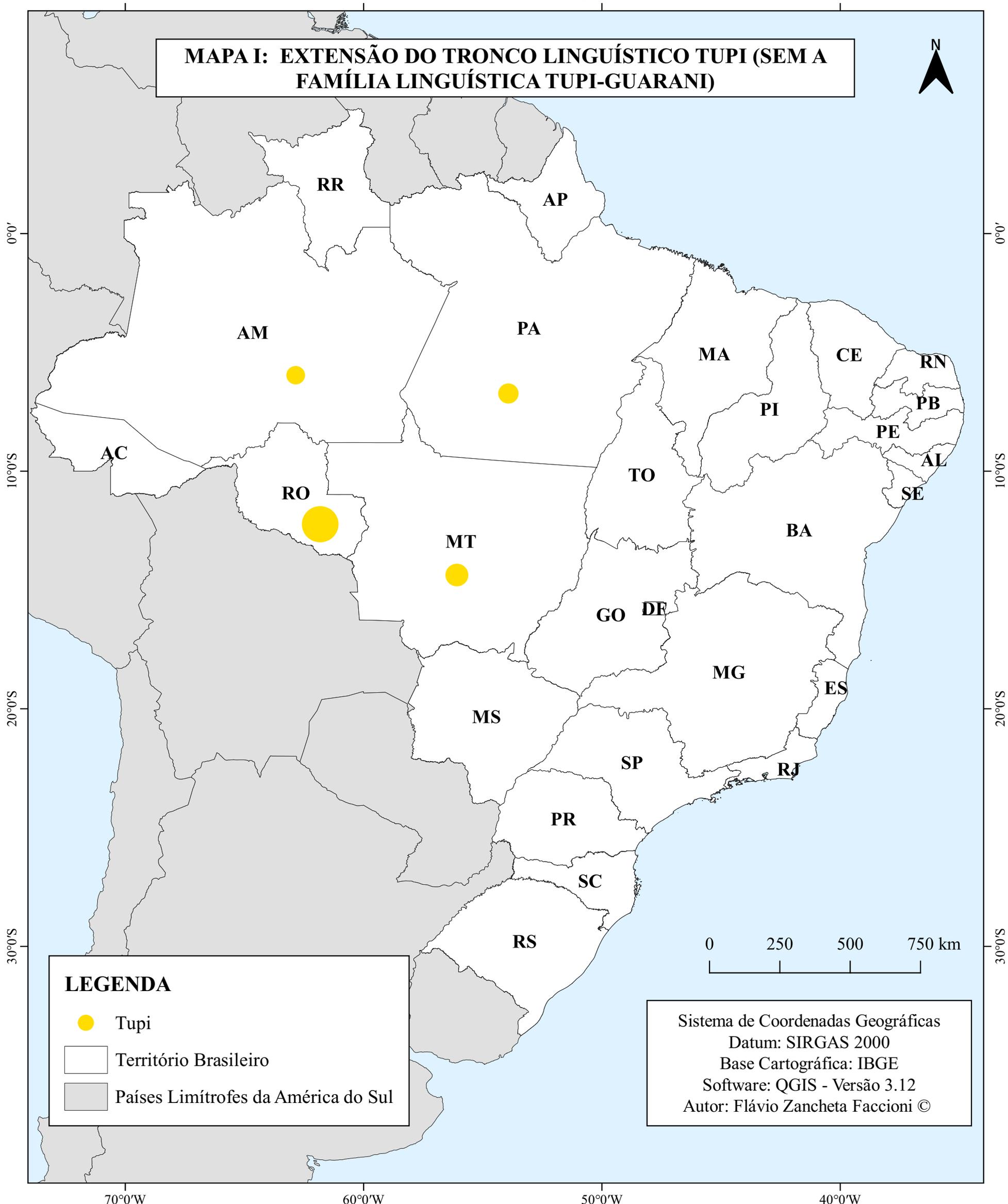
VELOSO, C. **Um índio**. Rio de Janeiro: Philips, 1977.

ZAN, J. R. Música popular brasileira, indústria cultural e identidade. **EccoS Revista Científica**, São Paulo, 3, 01 Junho 2001.

105-122. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=71530108>>. Acesso em: 05 Janeiro 2020.

Mapas

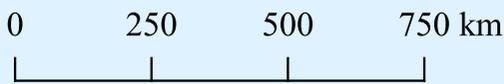
MAPA I: EXTENSÃO DO TRONCO LINGUÍSTICO TUPI (SEM A FAMÍLIA LINGUÍSTICA TUPI-GUARANI)



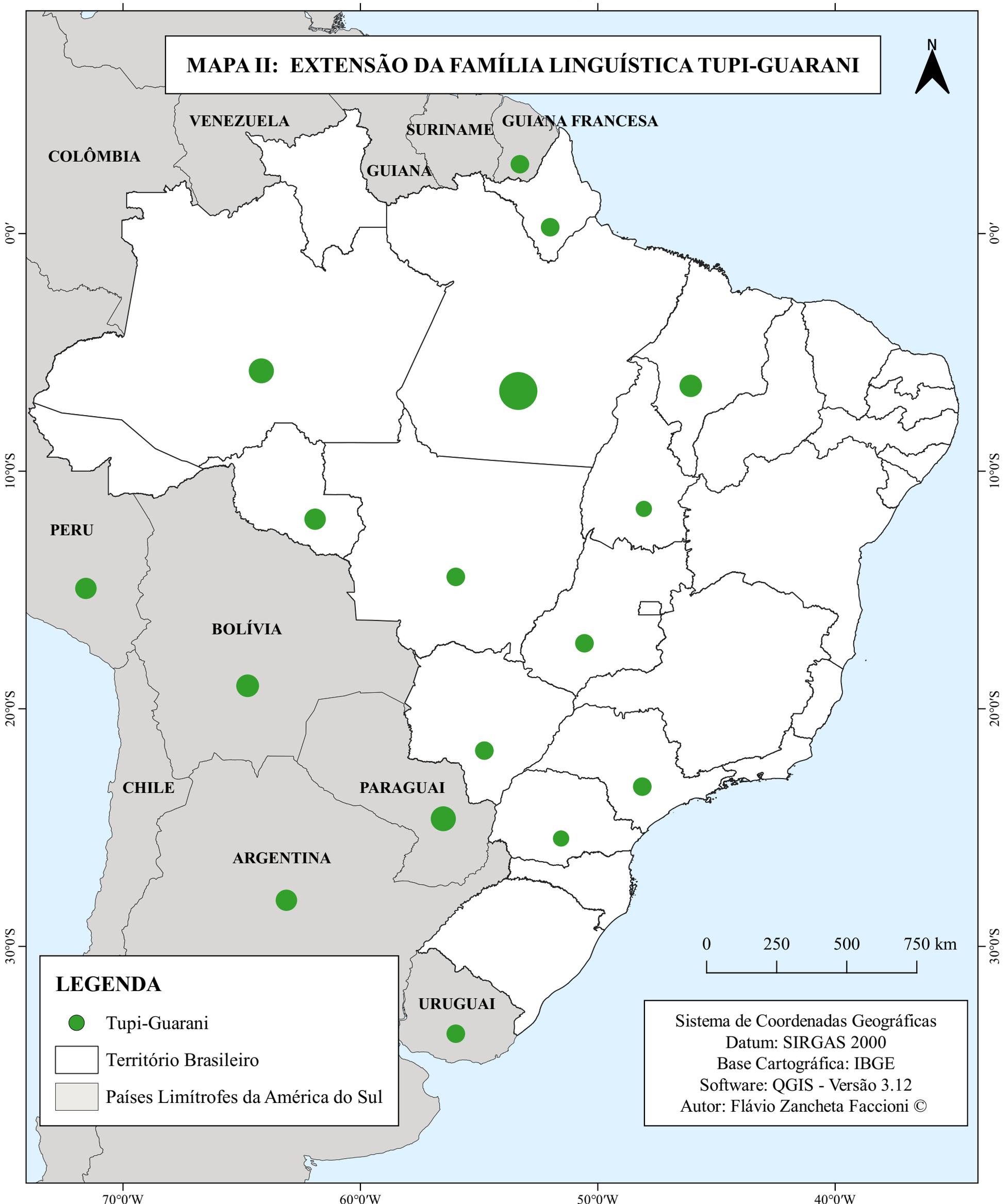
LEGENDA

-  Tupi
-  Território Brasileiro
-  Países Limítrofes da América do Sul

Sistema de Coordenadas Geográficas
Datum: SIRGAS 2000
Base Cartográfica: IBGE
Software: QGIS - Versão 3.12
Autor: Flávio Zancheta Faccioni ©



MAPA II: EXTENSÃO DA FAMÍLIA LINGUÍSTICA TUPI-GUARANI

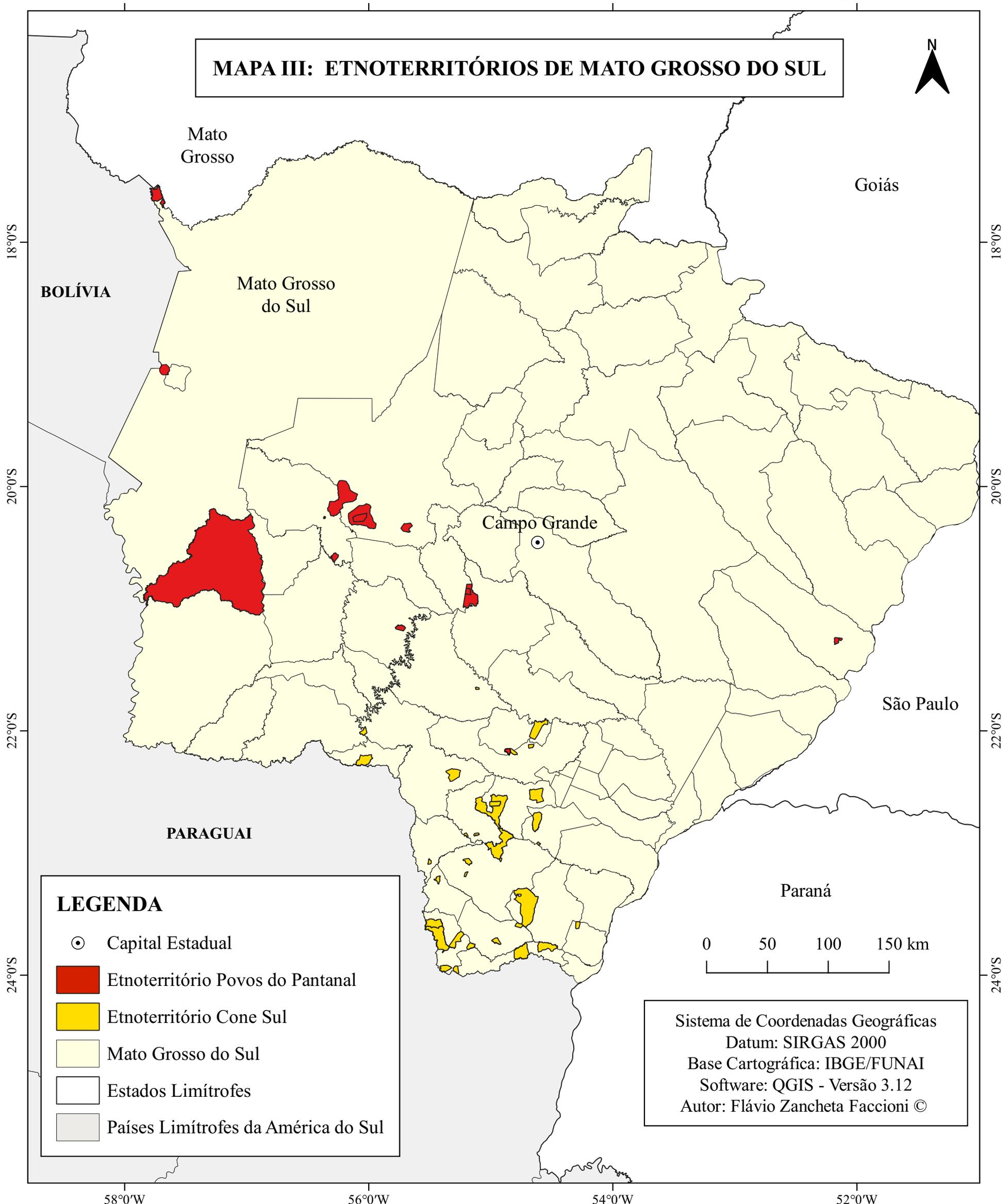


LEGENDA

-  Tupi-Guarani
-  Território Brasileiro
-  Países Limítrofes da América do Sul

Sistema de Coordenadas Geográficas
Datum: SIRGAS 2000
Base Cartográfica: IBGE
Software: QGIS - Versão 3.12
Autor: Flávio Zancheta Faccioni ©

MAPA III: ETNOTERRITÓRIOS DE MATO GROSSO DO SUL



LEGENDA

- ⊙ Capital Estadual
- Enoterritório Povos do Pantanal
- Enoterritório Cone Sul
- Mato Grosso do Sul
- Estados Limítrofes
- Países Limítrofes da América do Sul

Paraná

0 50 100 150 km

Sistema de Coordenadas Geográficas
Datum: SIRGAS 2000
Base Cartográfica: IBGE/FUNAI
Software: QGIS - Versão 3.12
Autor: Flávio Zancheta Faccioni ©

MAPA IV: KIKIO: "ENTRE MONTANHAS E O MAR"



PRESIDENTE HAYES

CORDILLERA

Assunção

Monte Areguá

Brasil

Paraguai

CENTRAL

GUAIRÁ

PARAGUARÍ

Quyquyho

CAAZAPÁ

MISIONES

26°0'S

26°0'S

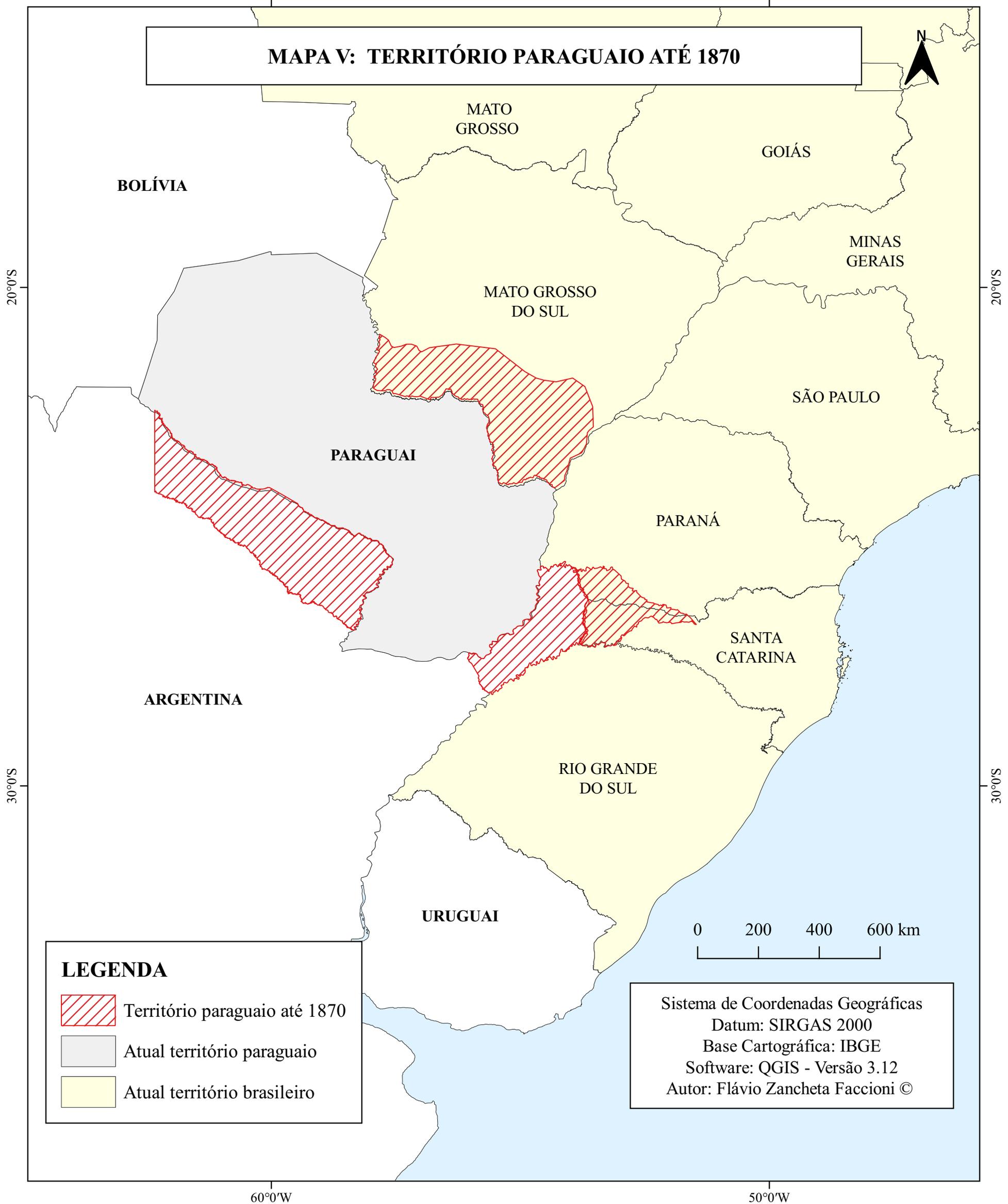
LEGENDA

-  Capital Federal
-  Localização de Monte Areguá e Quyquyho
-  Mar de Xaraés
-  Serras Quyquyho
-  Limite Departamental

0 50 100 150 km

Sistema de Coordenadas Geográficas
Datum: SIRGAS 2000
Base Cartográfica: DGEEC
Software: QGIS - Versão 3.12
Autor: Flávio Zancheta Faccioni ©

MAPA V: TERRITÓRIO PARAGUAIO ATÉ 1870



20°0'S

20°0'S

30°0'S

30°0'S

60°0'W

50°0'W

60°0'W

50°0'W

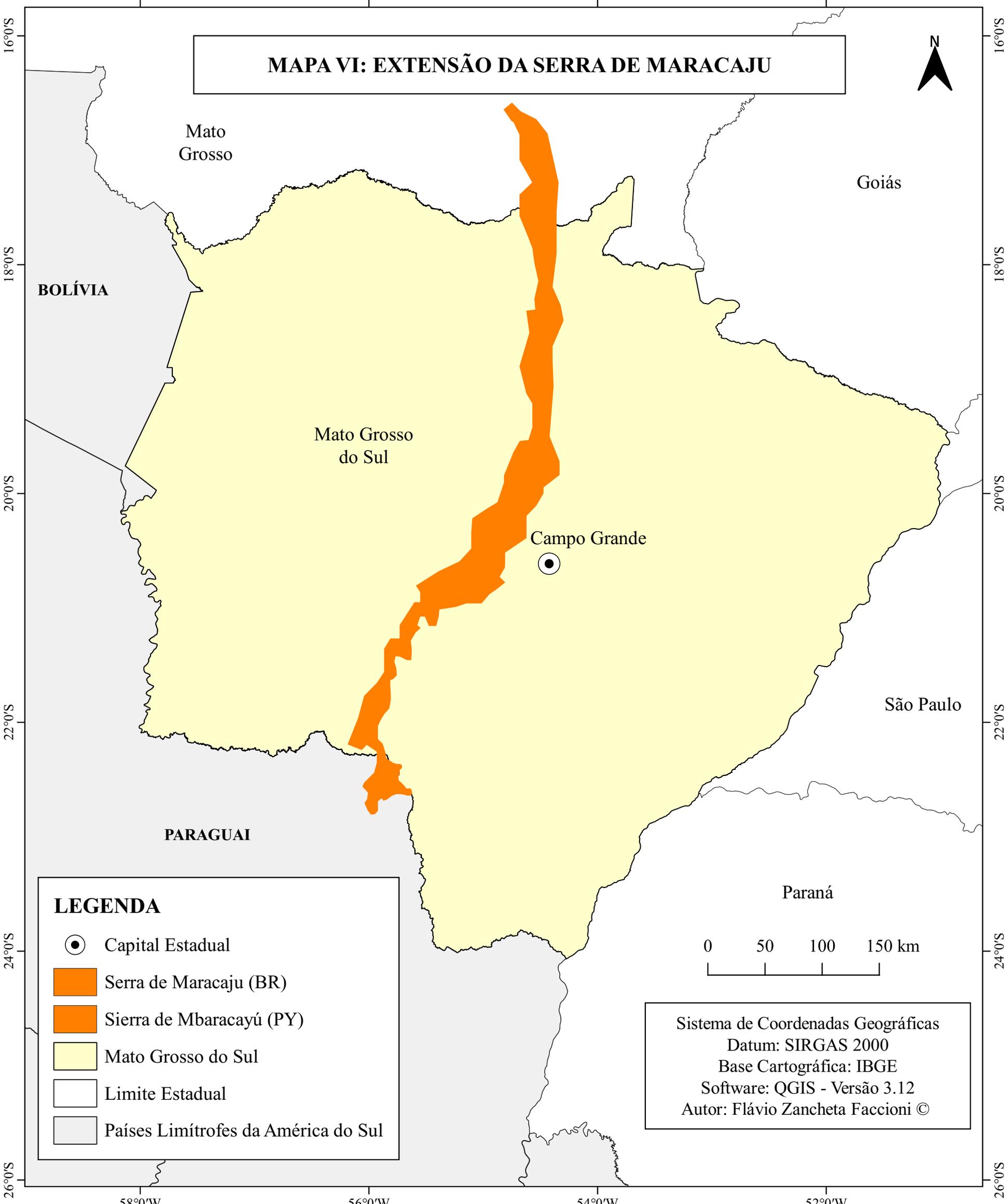
LEGENDA

-  Território paraguaio até 1870
-  Atual território paraguaio
-  Atual território brasileiro

Sistema de Coordenadas Geográficas
Datum: SIRGAS 2000
Base Cartográfica: IBGE
Software: QGIS - Versão 3.12
Autor: Flávio Zancheta Faccioni ©

0 200 400 600 km

MAPA VI: EXTENSÃO DA SERRA DE MARACAJU



BOLÍVIA

Mato Grosso

Goiás

Mato Grosso do Sul

Campo Grande

São Paulo

PARAGUAI

Paraná

LEGENDA

- Capital Estadual
- Serra de Maracaju (BR)
- Sierra de Mbaracayú (PY)
- Mato Grosso do Sul
- Limite Estadual
- Países Limítrofes da América do Sul

0 50 100 150 km

Sistema de Coordenadas Geográficas
Datum: SIRGAS 2000
Base Cartográfica: IBGE
Software: QGIS - Versão 3.12
Autor: Flávio Zancheta Faccioni ©

Sobre o autor



Flávio Zancheta Faccioni

Toda minha formação foi construída dentro da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Graduei-me em Letras – português e espanhol (2017), tornei-me mestre em Letras (2020) e, atualmente, sou discente do curso de doutorado em Letras. Conheci as comunidades originárias de Mato Grosso do Sul em 2014, quando fui convidado pela Profa. Dra. Claudete Cameschi de Souza a conhecer algumas comunidades do etnoterritório Povos do Pantanal. Após este contato, interessei-me pela temática e me enveredei por leituras sobre a história e a atualidade dos povos originários em/de Mato Grosso do Sul e no/do Brasil. Em razão de minha paixão pela música, busquei conciliar meus interesses e me encontrei nas composições de Almir Sater, Geraldo Espíndola e Paulo Simões. Como cantor, gravei as canções que analiso neste livro. O álbum “(Em) Serra de Maracaju, Sonho Guaranis” foi financiado pela Fundação de Cultura de Mato Grosso do Sul (FCMS) e está disponível em todas as plataformas digitais. Em uma tentativa de ser escritor, publiquei o livro infantil “Meu chapéu emprestado”, editorado pela Historinhas pra contar. Para conhecer meus trabalhos, acesse www.camalote.com.br, ou entre em contato pelo e-mail flavio.faccioni@ufms.br. Obrigado por sua leitura!

Flavio Zancheta Faccioni faz uma investida muito significativa não apenas como um registro científico e cultural do Brasil, mas demonstra a potencialidade de seus desejos como pesquisador neste livro. Atravessado por estudos da análise do discurso de linha francesa e por outros pensadores contemporâneos, Faccioni apresenta um rico detalhamento e uma análise da influência dos povos originários em Mato Grosso Sul nas canções compostas e interpretadas por artistas brasileiros, analisando os efeitos de sentido causados pelos discursos presentes em canções selecionadas, assim como as representações acerca da memória, história, território e identidades. Além disso, o autor nos provoca com problematizações acerca de cosmovisões e cosmologias que, certamente, fomentarão discussões pós-coloniais e pós-modernas em diversos âmbitos da nossa sociedade.

Prof. Dr. Fabrício Tetsuya Parreira Ono



ISBN 978-65-5869-848-7



9 786558 698487 >