



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO ARTES E LETRAS - FACALE
COORDENADORIA DO MESTRADO EM LETRAS



JORGINA ESPINDOLA ORTEGA DE LIMA

**A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DO ÍNDIO NA POÉTICA DE EMMANUEL
MARINHO: VOZ DE VELUDO E DEDO NA FERIDA**

**DOURADOS/MS
MAIO/2013**

JORGINA ESPINDOLA ORTEGA DE LIMA

**A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DO ÍNDIO NA POÉTICA DE EMMANUEL
MARINHO: VOZ DE VELUDO E DEDO NA FERIDA**

Dissertação apresentada à Banca de Defesa ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Faculdade de Comunicação, Artes e Letras da UFGD, para a obtenção do Título e Mestre em Letras, sob a orientação da prof. Dra. Rita de Cássia Aparecida Pacheco Limberti.
Área de Concentração: Linguística e Transculturalidade.

**DOURADOS/MS
MAIO/2013**



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO ARTES E LETRAS - FACALE
COORDENADORIA DO MESTRADO EM LETRAS



Programa de Pós Graduação Mestrado em Letras: Linguística e Transculturalidade

Dissertação intitulada *A construção da imagem do índio na poética de Emmanuel Marinho: voz de veludo e dedo na ferida*, aprovada pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

Presidente e orientadora: Prof. Dr^a Rita de Cássia Pacheco Limberti (UFGD)

1º Membro examinador (Titular): Prof. Dr. Waldemar Ferreira Neto

2º Membro examinador (Titular): Prof. Dr^a. Maria Ceres Pereira

3º. Membro examinador (Suplente): Prof. Dr^a. Maria Luceli Batistote

Dourados-MS, 25 de março de 2013.

À família que construí, Geraldino, Fabíola, Larissa e Isadora (*Se eu fosse um livro, não sairia debaixo dos olhos de minha mãe*).

Aos meus pais Carmelo Ortega (*in memoriam*) e Eurides Espíndola Ortega pelos ensinamentos que me deram.

AGRADECIMENTOS

A minha querida orientadora e amiga Prof. Dr^a. Rita de Cássia Aparecida Pacheco Limberti, por ter me dedicado horas a fio em orientação dinâmica, em comentários pertinentes, em conversas que pareciam intermináveis;

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em Letras, em especial à prof. Dr^a Maria Ceres Pereira e ao Prof. Dr. Paulo Sérgio Nolasco dos Santos, pelo carinho e sugestões que tanto enriqueceram nossa pesquisa;

À Prof. Dr^a. Márcia Maria de Medeiros, pela amizade e pelo carinho e sugestões durante a pesquisa;

À Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul – UEMS, em especial à PROPP, por manter o Programa de Capacitação Técnica e Docente, o qual viabilizou a integralização desta pesquisa;

À professora Palmira Brito Felice, que quando foi minha professora na 5^a série do ensino fundamental lançou-me uma esperança, dizendo-me: “Jorgina, não importa se não tens roupas bonitas para vir à escola, não importa como você fala o seu português, nada disto importa: o que realmente importa é que você é muito inteligente e estudiosa, você vai chegar à uma universidade e ainda vai ser doutora, acredite, você consegue.”

Um agradecimento mais que especial ao nosso poeta douradense: Emmanuel Marinho, que, mesmo não comprando sapatos, faz poesias...

Ao meu companheiro de muitas horas de alegria – Geraldino Pereira de Lima – porque antes de ser esposo, é o grande amor, é meu melhor amigo.

RESUMO

LIMA, Jorgina Espíndola Ortega. *A construção da imagem do índio na poética de Emmanuel Marinho: voz de veludo e dedo na ferida*. 2013. 114 f. Dissertação (Mestrado em Letras) Faculdade de Comunicação, Artes e Letras, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2013.

Esta dissertação tem por finalidade analisar como está construída a imagem do índio na poética de Emmanuel Marinho. Os poemas foram escritos num contexto em que se encontram diversas etnias e, conseqüentemente, uma diversidade de ideias, de conhecimentos e de costumes, lugar em que a convivência se estabelece por meio de uma inter-relação cultural, observada como o novo espaço em que os povos indígenas - os descendentes de tribos de outras regiões- hoje estão alocados à Reserva Indígenas de Dourados. O poeta douradense Emmanuel Marinho, especificamente nos poemas “Genocídio” e “O Índio e o Trator”; e “Índia velha“, publicado no Livro *Caixa de poemas* publicado em 2000, escreve sobre essa “convivência”. A proposta é realizar uma leitura analítica embasada na teoria semiótica greimasiana, identificando os aspectos de resistência e de subalternidade na relação do povo indígena com a cultura da sociedade não-indígena, por meio da análise das estruturas narrativo-discursivas, partindo das estruturas fundamentais para chegar ao sentido do texto no aspecto discursivo. A teoria greimasiana, que desconstrói o texto para entendê-lo, também se sustenta ao indicar o percurso gerativo de sentido, um simulacro teórico-metodológico para apreensão do texto internamente.

PALAVRAS-CHAVE: semiótica-greimasiana; imagem; indígena; poemas.

RESUMEN

LIMA, Jorgina Espíndola Ortega de: *La construcción de la imagen indígena en la poética de Emmanuel Marinho: La voz de terciopelo y el dedo en la herida*. 2013. 114 f. Dissertação (Mestrado em Letras) Faculdade de Comunicação, Artes e Letras, Universidade Federal da Grande Dourados, 2013.

Esta tesis tiene como objetivo analizar cómo la imagen se construye en la poética de Emmanuel Marinho. Los poemas fueron escritos en un contexto en el que son étnicamente diversos, y en consecuencia una diversidad de ideas, conocimientos y costumbres, el lugar donde la convivencia se establece a través de una relación intercultural, observado cómo el nuevo espacio en el que los pueblos indígenas - los descendientes de las tribus de otras regiones están asignados a la Reserva Indígena de Dourados. El poeta Douradense Emmanuel Marinho, específicamente en los poemas "Genocídio" y "El indio y el tractor" y "India antigua", publicado en el libro de Caja de Poemas publicado en 2000, escribe sobre esta "convivencia". La propuesta es realizar una lectura analítica basada en teoría semiótica greimasiana, la identificación de los aspectos de la resistencia y la subordinación de los pueblos indígenas en relación con la cultura de la sociedad no indígena, a través del análisis de las estructuras discursivas narrativas a partir de las estructuras fundamentales para llegar al significado del texto en el aspecto discursivo. La teoría greimasiana, que deconstruye el texto para entender, también se va a indicar la vía de sentido generativo, un simulacro teórico-metodológico de preocupación por el texto internamente

PALABRAS CLAVE: Semiótica-greimasiana; imagen; indígena; poemas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
CAPÍTULO I – ASPECTOS HISTÓRICOS DA COLONIZAÇÃO DA CIDADE DE DOURADOS: OS POVOS INDÍGENAS.....	13
1.1 Aspectos históricos da colonização da cidade de Dourados, Mato Grosso do Sul.....	14
1.2 O “espaço do indígena” na cidade de Dourados.....	17
1.3 A temática indígena: uma questão social na poética emmanoelina.....	31
CAPÍTULO II – A SEMIÓTICA GREIMASIANA.....	37
2.1 O percurso gerativo de sentido.....	39
2.2 Considerações teóricas acerca do dizer poético.....	54
CAPÍTULO III – ANÁLISE SEMIÓTICA DOS POEMAS.....	56
3.1 Bases semióticas e a poética.....	58
3.2 O poema “Genocídio”.....	60
3.2.1 “Genocídio”: o percurso gerativo de sentido e a discursividade.....	64
3.3 “O índio e o trator”: estruturas fundamentais e oposição semântica.....	80
3.3.1 “O índio e o trator” e o percurso gerativo de sentido: a discursividade.....	82
3.4 “Índia velha”: narratividade e a arquitetura de patamares sintáticos no fazer poético.....	90
3.4.1 “Índia velha”: o percurso gerativo de sentido no fazer poético.....	92
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	106
REFERÊNCIAS.....	111

ANEXOS

INTRODUÇÃO

*Vozes veladas, veludasas vozes,
Volúpias dos violões, vozes veladas,
Vagam nos velhos vórtices velozes
Dos ventos, vivas, vãs, vulcanizadas.*
(Cruz e Souza, 1981, p. 45)

A cidade de Dourados, criada pelo Decreto Estadual de nº 30, de 20 de dezembro de 1935, é o segundo maior município do estado de Mato Grosso do Sul e possui hoje uma população de 180 mil habitantes (cerca de 45 hab/km²).

Inicialmente, suas terras eram habitadas por indígenas das tribos Terena, Kaiowá e Guarani. Em seu processo de colonização, contudo, somaram-se, a essas populações nativas, ex-combatentes da Guerra do Paraguai, gaúchos, mineiros, trabalhadores paulistas que vieram para a construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil e trabalhadores da então Companhia Mate Larangeira S/A, a qual passou a deter o monopólio da exploração dos ervais em toda a região.

Assim, a cultura douradense foi sendo composta por influências de seus habitantes nativos (cultura dos povos indígenas) e por influências originárias dos estados e países de seus povoadores: culturas brasileiras paulista, sulista, mineira, nordestina, e de países europeus (como Itália e Portugal) e orientais (como Síria, Líbano e Japão), além do país vizinho: o Paraguai. Por sua vocação essencialmente agrícola, vicejaram fortemente costumes do meio rural, hoje presentificados em eventos como a Exposição Agropecuária local.

É nesse contexto de diversas etnias, pensamentos, conhecimentos e costumes que a convivência se estabelece por meio de uma interrelação cultural, que pode ser observada como o novo espaço em que os povos indígenas - os descendentes daquelas tribos que hoje estão alocados na Reserva Indígenas de Dourados se veem obrigados a inserir-se, interagindo com a comunidade não indígena, como bem descreve o poeta douradense Emmanuel Marinho em sua poesia. Tal espaço se revela aos índios como um mosaico de cultura, o qual, não sendo um ambiente simbiótico como o que eles se encontram no interior de sua cultura, ou seja, ligados à “mãe natureza”, coloca-os na imperiosa necessidade de nele sobreviver, procurando absorver o que a modernidade lhes propõe, enfrentando a paradoxal situação de, para continuar vivo, deixar-se morrer.

A “modernidade” impõe aos “silvícolas” a busca de sobrevivência em pequenas comunidades, tanto nas proximidades das aldeias como nas periferias das cidades, levando-os a morar e a trabalhar em condições precárias, a fim de buscar melhor qualidade de vida para seus filhos. Além de não receberem recursos suficientes, sofrem influência de todos os valores sociais dos “brancos” e são excluídos do programa instituído para distribuir terras e incentivá-los à agricultura de sustentabilidade (Reforma Agrária), em nome de uma política que, ao declarar tratá-los de forma especial, estigmatiza-os e os segregam.

É nesta conjuntura que se encontra a obra do poeta douradense Emmanuel Marinho. De temática universal, cujo objeto principal é o homem em suas relações sociais acordadas ou impostas, são abordados temas como: o amor, a terra, a vida, a desigualdade social, a fome e a própria poesia, notabilizando-se como uma voz que se levanta em favor dos povos indígenas aqui na região da Grande Dourados (MS). Destacam-se as obras: "Ópera 3" ,1980, "Cantos de Terra",1982, "Jardim das Violetras", 1983, "Margem de Papel",1994, "Satírico",1995, "Caixa de Poemas",2000 e "Caixa das Delícias", 2003, cujos poemas, muitas vezes, são interpretado pelo autor/ ator Emmanuel Marinho em teatros, universidades e eventos culturais, até fora do Brasil. Seus livros poemas dificilmente são encontrados em prateleira de livrarias, visto ter sido esgotados. Hoje é membro efetivo (Núcleo Brasil) da LA RED – Rede de Promotores de Cultura da América Latina e do Caribe e Pesquisador da Cátedra Unesco de Leitura, PUC/Rio de Janeiro.

Notoriamente, Emmanuel é uma referência da cultura de Mato Grosso do Sul, por meio da arte, do canto e das palavras, trouxe a luz que faltava em Dourados para um olhar mais reflexivo das causas indígenas e dos despossuídos, patamar este que o levou a receber importantes Prêmios: Marçal de Souza - Pela Defesa dos Povos Indígenas, concedido pela Câmara Municipal de Dourados – MS em 1995, Cidadão Da Paz, concedido pela Comunidade Bahá'i do Brasil em 1996, e novamente o Prêmio Marçal De Souza - Pela Defesa dos Direitos Humanos - concedido pela Assembleia Legislativa de MS em 1997 e a Homenagem do Circuito Cultural Banco do Brasil em 2002, com Heitor Cony, por seu trabalho de literatura, o prêmio Marco Verde, pelo Cd "Teré", no mesmo ano e ainda homenagem dos Correios por seu trabalho a favor da leitura, em 2007, como consta de seu blog¹

Para chegar-se à delimitação do *corpus* desta pesquisa, fez-se uma análise prévia dos poemas de Emmanuel Marinho a respeito da sociedade indígena douradense, cuja temática

¹ <http://www.emmanuelmarinho.com.br/biografia>; Acesso em: 05 fev. 2013.

abordada claramente nos poemas em análises. Os poemas que apresentam a temática social indígena de forma apontar é a imagem na tessitura poética são o “Genocídio” e “Índio e o Trator” e o “Índia Velha”, publicada na sua obra intitulada de **Caixa de poemas** (2000). Veja que, atualmente é pouco provável encontrar, em prateleiras de livrarias, volumes disponíveis das belas obras desse autor, assim os textos analisados foram catalogados da obra *Caixa de Poemas*, (MARINHO, 2000). Esta obra tem formato de uma caixa geometricamente quadrada, possui aberturas transversais na tampa, é fechada por um cordão artesanal. No seu interior há vários poemas, alguns deles sem títulos, todos estão escritos em folhas avulsas de cores e textura do papel, diversificadas e, por não serem paginadas as folhas, os poemas podem ser retirados e devolvidos dentro da caixa aleatoriamente. Ressalta-se que não há números de página nos poemas, por isso no decorrer do texto os poemas analisados “Genocídio”; “O índio e o trator” e “Índia Velha” não apresentam adequações às normas de referências, visto que não estão indicando as páginas, apenas o autor e o ano: (MARINHO, 2000), e no anexo I, seguem os poemas *scanneados*, bem como foto do livro.

Poderia sim abordar de maneiras diversificadas de forma que viessem justificar a definição do objeto escolhido, ou seja, poemas, no entanto, basta:

sapato

POESIA

NÃO COMPRA

SAPATO

MAS

COMO ANDAR

SEM POESIA?²

Já com relação ao aporte teórico, optou-se pela semiótica desenvolvida por Algirdas Julien Greimas, visto que texto é considerado como um objeto de significação e busca explicá-lo por meio do percurso gerativo do sentido, o qual está estruturado em três níveis que se completam. A semiótica greimasiana, segundo percorre o caminho que constitui o texto como um todo significativo: “busca o “parecer do sentido”, procura descrever , explicar o que o texto diz e como ele faz para dizer o que diz, examinando, em primeiro lugar, o seu plano de conteúdo (do significante), plano da expressão (do significado) (BARROS, 2010, P.7)

² Retirado do blog do poeta Emmanuel Marinho, cujo endereço: <http://www.emmanuelmarinho.com.br/poemas/sapato>. Acesso em: 18 fev. 2013.

A proposta desta dissertação é verificar quais recursos discursivos foram utilizados na construção da imagem do índio nos processos de contato cultural, nos poemas de Emmanuel Marinho.

O trabalho está organizado em 3 (três) capítulos, além da introdução e considerações finais. No primeiro capítulo “Aspectos históricos da colonização de Dourados: povos indígenas” formulou-se considerações acerca da história da colonização do município de Dourados, dos ‘espaços indígenas’ em Dourados, tecendo por fim considerações sobre a temática indígena como uma questão social na poética emmanuelina.

No segundo capítulo, “A semiótica greimasiana”, percorreu-se sobre o percurso gerativo de sentido, elaborou-se considerações teóricas acerca do dizer poético, buscou demonstrar como se dá o efeito de proximidade/distanciamento da enunciação e por fim apontou o lugar do sujeito na poesia de Emmanuel Marinho.

Já no terceiro e último capítulo, “Análise semiótica dos poemas” teceu-se considerações teóricas acerca de bases semióticas e a poética, analisou os 3 (três) níveis do percurso gerativo do sentido nos poemas “Genocídio”, “Índia Velha” e “Índio e o trator”.

CAPÍTULO I
ASPECTOS HISTÓRICOS DA COLONIZAÇÃO DA CIDADE DE DOURADOS:
OS POVOS INDÍGENAS

*Mato Grosso encerra em sua própria terra
Sonhos guaranis
Por campos e serras a história enterra uma só raiz
Que aflora nas emoções
E o tempo faz cicatriz
Em mil canções
Lembrando o que não se diz*

*Mato Grosso espera esquecer quisera
O som dos fuzis
Se não fosse a guerra
Quem sabe hoje era um outro país
Amante das tradições de que me fiz aprendiz
Em mil paixões sabendo morrer feliz*

*E cego é o coração que trai
Aquela voz primeira que de dentro sai
E as vezes me deixa assim ao
Revelar que eu vim da fronteira onde
O Brasil foi Paraguai*

(Almir Sater, Sonhos Guaranis, 1992, CD)

Com relação ao título do primeiro capítulo, recorre-se à letra da música de Almir Sater porque relembra que o território ao qual é referido nesta pesquisa é uma terra que pertenceu ao Paraguai antes da guerra da Tríplice Aliança³. Assim, se Dourados pertenceu a outro país e não foi “descoberta” ou fundada pelos garimpeiros, sabe-se que ela foi então “conquistada” por batalhas sangrentas por meio da guerra, uma terra em que ficou marcada pela cultura dos nativos, que tinham outro olhar, outro modo de viver, de sentir de socializar-se.

1.1 Aspectos históricos da colonização da cidade de Dourados, Mato Grosso do Sul

A população do estado de Mato Grosso do Sul reproduz a história da colonização brasileira, sobretudo no que diz respeito à hibridização étnica constatada em todo o Brasil: “Formou-se na América tropical uma sociedade agrária na estrutura, escravocrata na técnica de exploração econômica, híbrida de índio – e mais tarde de negro – na composição” (FREYRE, 2006, p. 65). De igual modo, a população sul-mato-grossense se constituiu de outros povos, como os que vieram de outros estados e do Paraguai e se juntaram aos grupos indígenas: os Guarani, representados pelos Ñandeva e Kayowá, os Aruak, representados pelos Terena, os Guaicuru, representados pelos Kadiwéu e os Kinikinawa, os Guató, os Ofayé, os Caiapós e os Boróros, que habitavam a região.

Até os fins do séc. XIX toda a porção meridional de Mato Grosso do Sul encontrava-se habitada pelos nativos, mas os novos donos da terra, os colonos, já estavam chegando e

³Guerra da Tríplice Aliança (Guerra de la Triple Alianza), na Argentina e Uruguai, e de Guerra Grande, no Paraguai. O conflito iniciou-se com a invasão da província brasileira de Mato Grosso pelo exército do Paraguai, sob ordens do presidente Francisco Solano López. O ataque paraguaio ocorreu após uma intervenção armada do Brasil no Uruguai, em 1863, que pôs fim à guerra civil uruguaia ao depor o presidente Atanasio Aguirre, do Partido Blanco, e empossar seu rival colorado, Venancio Flores. Solano López temia que o Império brasileiro e a República Argentina viessem a dismantlar os países menores do Cone Sul. Para confrontar essa suposta ameaça, Solano López esperava contar com o apoio dos blancos, no Uruguai, e dos caudilhos do norte da Argentina. O temor do presidente paraguaio levou-o a aprisionar, em 11 de novembro de 1864, o vapor brasileiro Marquês de Olinda, que transportava o presidente da província de Mato Grosso, mas que o governo paraguaio suspeitava que contivesse armas. Seis semanas depois, o Paraguai invadiu o Mato Grosso. Antes da intervenção brasileira no Uruguai, Solano López já vinha produzindo material bélico moderno, em preparação para um futuro conflito [carece de fontes]. A derrota marcou uma reviravolta decisiva na história do Paraguai, tornando-o um dos países mais atrasados da América do Sul, devido ao seu decréscimo populacional, ocupação militar por quase dez anos, pagamento de pesada indenização de guerra, no caso do Brasil até a Segunda Guerra Mundial, e perda de praticamente 40% de seu território para o Brasil e Argentina. Após a Guerra, por décadas, o Paraguai manteve-se sob a hegemonia brasileira. (fonte http://pt.wikipedia.org/wiki/Guerra_do_Paraguai, consultado em 13.10.2012). Foi o mais sangrento e maior conflito armado internacional já ocorrido no continente americano. Teve início em dezembro de 1864 e seu término se deu em março de 1870. Também é conhecido como Guerra da Tríplice Aliança, pois o Brasil aliado com a Argentina e com o Uruguai venceu o Paraguai. O Brasil havia enviado aproximadamente 160 mil soldados à guerra, dos quais cerca de 50 mil não voltaram (<http://www.historiadomundo.com.br/idade-contemporanea/guerra-do-paraguai.htm>, consultado em 12 de Outubro de 2012).

ocupariam as terras que pertenciam aos índios, cuja ocupação desses espaços territoriais não foi amigável, havendo muito derramamento de sangue, visto que as terras deveriam ser de fato ocupadas para uso da pecuária, para o desenvolvimento da região. Vale lembrar que essa parte do estado já havia sido percorrida pelos espanhóis e bandeirantes durante o ciclo do gado⁴, eles vinham em busca de riquezas e, com isso, faziam contatos com indígenas, com a finalidade de lograrem êxito em busca de recursos naturais, como retirar do ambiente os metais preciosos.

Durante a Guerra do Paraguai, entre 1865-1870, vários colonos e fazendeiros ajudaram nos abrigos e nas conduções de novas tropas de combate até a região de fronteira; vale ressaltar que os índios Guaicuru também participaram dos combates. Com o término dessa guerra, em 1870, deu-se início ao povoamento efetivo na região, com a fixação de ex-combatentes, como é o caso dos imigrantes paraguaios, bem como dos colonos vindos de Minas Gerais, São Paulo, Rio Grande do Sul e outras regiões. Logo mais, por um lado, registra-se a vinda dos povos do sul, especificamente do Rio Grande do Sul, em consequência da Revolução Federalista – entre 1893 a 1895 –, que resultou no desenvolvimento da cultura pastoril. Por outro, a ação da Companhia Mate Larangeira⁵, entre os anos de 1882 e 1924, que foi, também, responsável pela fixação do homem na terra, sustentado, em sua maioria, pelos trabalhos feitos pelos indígenas e paraguaios que habitavam o cone sul do estado.

Assim como se deu a migração dos gaúchos e dos paranaenses, destaca-se que os nordestinos, tendo em vista a proposta expansionista de Getúlio Vargas, por meio da reforma agrária, vieram para o município de Dourados e povoaram os distritos de Vila Vargas, Itaporã, Fátima do Sul, Vicentina e outros, ressaltando-se que, nessa época, a maior parte das terras

⁴ Os irmãos Lopes e a ocupação dos Campos de Vacaria: Quanto à família Lopes, os irmãos Joaquim Francisco e José Francisco Lopes, adentraram com outros colonizadores o sul de Mato Grosso. Iniciou-se, assim, em 1830, o povoamento de fato das terras que hoje constituem o atual Mato Grosso do Sul, dando um novo impulso a antigas povoações como Miranda, Corumbá e ao Arraial de Belliagio, que se tornou Coxim. Data dessa época, também, o primeiro movimento migratório para a região da colônia de Dourados - Rio Brillhante, nos "Campos de Vacaria", seria inicialmente ocupado em 1835 por Antônio Gonçalves Barbosa: http://pt.wikipedia.org/wiki/Hist%C3%B3ria_de_Mato_Grosso_do_Sul Acesso em: 27 nov. 2012.

⁵ Thomás Larangeira associou-se aos Murtinho, uma família tradicional de políticos do sul de Mato Grosso, e criou a Companhia Matte Larangeira. Também passaram a utilizar o Porto Murtinho, criado por Antônio Correia às margens do rio Paraguai, para despachar o mate para a Argentina. O transporte da erva, colhida de maneira puramente extrativa, exigia oitocentas carretas e vinte mil bois e, de forma a levar o produto até o porto, a Companhia Matte Larangeira construiu um aterro ferroviário de 22 km, contrariando velhos interesses - a oligarquia do sul-matogrossense e a aversão à Matte Larangeira e ao governo do norte. Devido a sua associação a importantes famílias políticas de Mato Grosso, Thomás Larangeira e sua companhia sempre tiveram privilégios na exploração dos ervais sul-matogrossenses, a começar pelo fato de que trabalhavam de maneira privada em terras que não lhes pertenciam. Também obtinham isenções fiscais. Com o povoamento do sul do território do atual Mato Grosso do Sul, no entanto, tensões logo começaram a surgir, uma vez que o interesse nas terras exploradas pela Matte Larangeira aumentou significativamente.

estava, ainda, arrendada à Companhia Mate Laranjeira, a qual fazia o transporte de seus produtos por meio de carros de bois, via Picadinha, até o Porto Murtinho.⁶

Nesse momento, destaca-se, também, a presença de imigrantes chegando à região, como os japoneses, os árabes, os muçulmanos, os italianos, os espanhóis, os argentinos, os uruguaios, os norte-americanos, uma comunidade fechada de russos e outros. O Paraguai e a Bolívia são os países que mais possuem imigrantes em sua população e, na região de fronteiras entre esses dois países há grande presença de japoneses, chineses, turcos, árabes e italianos.

Importante lembrar que a parte oeste do território sul-mato-grossense faz divisa com a Bolívia e o Paraguai, cujas cidades, tanto do Mato Grosso do Sul (Brasil), quanto desses países fazem fronteira seca: lugar em que as pessoas transitam de um lado para o outro livremente, sem necessitar de permissão das autoridades, não sendo necessário nem uma comunicação formal de que irá para a cidade vizinha que está no território do outro país. Esse trânsito livre de pessoas oportuniza, alarga e, ao mesmo tempo, estreita a comunicação via língua/linguagem, dissemina os costumes, as crenças e a cultura dos povos fronteiriços e até mesmo oferece a oportunidade de lançar um olhar sobre o outro, o diferente e o parecido. Esse olhar sobre o outro, sobre a cultura do outro, de certa forma vai delineando um saber novo que pode aproximar o diferente; vai moldando os saberes circundantes, modificando ou confirmando a cultura do outro. É nessa perspectiva, de intercâmbio de costumes, que se observa que a cultura, principalmente, por estar em contato com muitas outras, é passível de interferência. Influenciados por costumes, crenças e valores sociais, os povos em contato vão firmando uma cultura e negando outras até que se instaure um mosaico cultural, desenhando assim um lugar para todos, um lugar ao lado, que deveria permitir que estivessem todos juntos, com direitos iguais, como espaços iguais, formando um todo significativo.

É válido ressaltar que, do ponto de vista econômico, o monopólio da Companhia Mate Laranjeira, segundo alguns, pode não ter sido bom para o desenvolvimento econômico do estado; já do ponto de vista cultural, sua contribuição foi riquíssima, haja vista a vinda dos paraguaios com seu duplo idioma, espanhol – para comunicar-se com os brasileiros – e o guarani – como língua de grupo – e com isso a entrada do mate, do tereré, as músicas, as danças, etc.

⁶ “Em 1893 a S.A, Banco Rio Mato Grosso comprou ao major Boaventura da Mota a fazenda Três Barras, situada à margem do Rio Paraguai, para ali ser construído um porto destinado à exploração de erva-mate, doada ao estado uma área de 3.660 hectares de terra onde foi erigido um povoado Porto Murtinho, porto por qual se fazia a exportação de todos os produtos do sul de Mato Grosso, inclusive a erva mate” (ROSA, 2004, p. 22).

Dentro deste mosaico, a colaboração da cultura indígena na região sul-mato-grossense é a mais intensa, a mais presente, a que ocupa um espaço significativo no panorama devido ao grande índice populacional na região, com ressalvas à região do Pantanal, onde vivem os povos Guató e os Kadiwéu, em conjunto com as populações ribeirinhas, cuja linguagem é específica, chamada de pantaneira, uma mistura étnico-linguística.

Na história dessa região, ao longo do século XIX, à medida que se consolidava a colonização no Brasil Central, muitas aldeias indígenas foram destruídas pela formação de aldeamentos indígenas oficiais ou por epidemias inseridas pelos novos “donos” da terra. Observe-se que a Colônia Agrícola Nacional da Região de Dourados (CAND)⁷ não considerou os indígenas como donos da terra: “Foi aí que tive a oportunidade de pesquisar sobre a Colônia, visto que a implantação da mesma se deu em terras ocupadas originalmente pelos Kaiowá” (NAGLIS, 2007, p. 16). O indígena, o nativo, vivia por grandes espaços, tinha vida esparsa e nômade e considerava a terra inteira como sendo a sua morada, o seu espaço, seu *habitat*. Depois, porém, com o fenômeno da CAND, tiveram que viver juntos uns com os outros, concentrados, confinados em pequenos espaços de onde deveriam tirar sua subsistência. Esses lugares são denominados “aldeias” ou “reservas indígenas”.

Se antes a população era indígena, hoje a população de Mato Grosso do Sul, bem como a de Dourados, é heterogênea, composta por descendentes de gaúchos, paraguaios, paranaenses, mineiros, japoneses, sírios, indígenas, entre outros. Como não poderia ser diferente, por causa da híbrida população, a cidade de Dourados está inserida num contexto em que a cultura regional é muito diversificada e marcante e é, nesse espaço, multifacetado, que os descendentes das tribos que habitavam as terras de Dourados antes de sua colonização se inserem, na tentativa de buscar sobrevivência.

1.2 O “espaço do indígena” na cidade de Dourados

⁷ Colônia Agrícola Nacional de Dourados – CAND, criada em 28 de outubro de 1943, foi responsável pelo desenvolvimento da cidade de Dourados nas décadas de 50 e 60, cuja criação via Decreto-Lei n.º 5.941 de 28 de outubro de 1943, teve como objetivos distintos como a intervenção da política nacional das fronteiras, e do Estado Novo intitulado de Marcha para o Oeste com olhar na expansão agrícola e colonização e com ela vieram muitos imigrantes para Dourados e região. (NAGLIS, 2007, p. 17-18)

Antigamente, não tinham outros, somente os índios guarani! Eles trabalhavam na roça e comiam as coisas da mata. Eles caçavam para poder comer carne: javali, anta, veado, paca, cotia, tatu, peixe grande e pequeno, ema, perdiz, lagarto... Quando chegou o branco: “vem o branco”, falou o verdadeiro índio guarani, “vem o estrangeiro, ele chegou por aqui, o que ele quer?” Antigamente, o índio guarani teve medo do branco e alguns correram.

(GRUENBERG; AOKI, 2004, p. 113)

Deixou-se propositalmente 2 (duas) páginas em branco, sobre as quais quer-se imprimir o lado oculto da história referente aos espaços destinados aos indígenas de Dourados – para representar o silêncio de um povo a quem foi imposto o calar das vontades, dos direitos dos cidadãos, da cultura e, principalmente, do espaço territorial. Falar dos espaços que a população indígena possuiu em Dourados (MS), lugar que também é o berço das poesias emmanuelinas, é pertinente porque traz à luz o lado oculto da situação indígena não só *in locus*, mas no Brasil como um todo. Dizemos ser oculto porque ao falar dos espaços sociais destinados aos indígenas em qualquer lugar no Brasil, acaba-se por adentrar em situações conflitantes, muitas vezes desconcertantes, senão sangrentas. Contudo, isso vem desde a época da então colonização do Brasil:

Com a intrusão europeia desorganiza-se entre os indígenas da América a vida social e econômica: desfaz-se o equilíbrio nas relações do homem com o meio físico. Principia a degradação da raça atrasada ao contato com a adiantada; mas essa degradação segue ritmos diversos, por um lado conforme a diferença regional de cultura humana ou de riqueza do solo entre os nativos- máxima entre os incas e astecas e mínimas nos extremos do continente-; por outro lado, conforme as disposições e recursos dos colonizadores do povo intruso ou invasor (FREYRE, 2006, p. 157).

Como pode se observar, o desequilíbrio e a desorganização da questão socioeconômica e, acrescentando-se, a cultural, da *raça atrasada* (indígena), vem desde o início da chegada da *raça adiantada* (os invasores, os europeus, colonizadores do Brasil) (FREYRE, 2006). Segundo o autor, quando chegaram para a colonização, os senhores da *raça adiantada* impuseram seus costumes, suas crenças e, com mais poder econômico, faziam acatar sua cultura e seus saberes. É neste sentido que as relações de poder vão se estabelecendo e cristalizando. Freyre retoma, ao avaliar as relações colonizador/colonizado, um dos postulados de Pitt-Rivers (FREYRE, 2006, p. 178), as chamadas influências deletérias em que o despovoamento, a degeneração, a degradação são notórios; que no Brasil, os *adiantados*

operaram, com êxito, sobre o índio, por meio das catequeses ou do sistema moral e pedagógico, a organização e a divisão sexual com o trabalho dos jesuítas. O resultado desse contato entre raça *adiantada* e a raça *atrasada* teve profundas marcas socioculturais nos povos indígenas, algumas que merecem destaque porque se reproduzem até nossos dias:

1) A concentração dos aborígenes em grandes aldeias (medida por que muito se esforçaram os missionários do Brasil; 2) vestuário à europeia (outra imposição jesuítica aos catecúmenos); 3) segregação nas plantações; 4) obstáculos ao casamento à moda indígena; 5) aplicação de legislação penal europeia a supostos crimes de fornicação; 6) abolição de guerras entre tribos; 7) abolição da poligamia; 8) aumento da mortalidade infantil devido as novas condições de vida; 9) abolição do sistema comunal e a da autoridade dos chefes (acrescentemos: da autoridade dos pajés, mais visados que aqueles pela rivalidade religiosa dos padres e mais importantes que moruxabas). (FREYRE, 2006, p. 179-180)

Todas essas influências do europeu colonizador exercidas sobre a vida dos povos primitivos, que eram os donos da terra, trouxeram avarias profundas na estrutura identitária, porque atingiu frontalmente suas práticas socioculturais, que se traduzem pelo modo de significar a si mesmo e de significar as coisas no mundo real. O indígena passou a ser um pouco do outro e um pouco de si, não se vendo mais como índio, mas como um povo que estaria ao lado do índio e dos colonizadores. Observem que suas vidas nômades e dispersas ganharam um novo cenário, passaram a viver em grandes aldeias, com várias tribos juntas, sendo obrigados a usarem vestimentas europeias, aqueles que, antes, andavam completamente nus.

Mudando de hábitos como o de vestir-se como os não índios, deixavam de ser um pouco de si e passaram a viver um pouco o modo de ser do outro. Um pouco de si porque tomavam banhos diários nos rios; um pouco do outro, porque escondiam seus corpos que antes nu, em roupas dos outros. Ressalta-se que lhes deram as roupas, mas não ensinaram a lavá-las. Assim, mesmo que tomavam banhos diários, estavam sempre com as roupas sujas, rasgadas. Destacou-se uma das formas que os colonizadores europeus usaram para ir “civilizando” os aborígenes, no nível mais profundo, em suas crenças, no seu modo de significar-se e, mais superficialmente, na sua aparência física: o modo de vestir-se, de comportar-se e de conviver.

Diacronicamente, pode-se explicar como se significa o índio, um indivíduo multifacetado, o que outro significa para ele, explicando o porquê de os índios não quererem mais ser índio.

O discurso do povo colonizador europeu (o branco), que Freyre intitula como sendo a - *raça adiantada* - foi sendo calcado ao longo da história de tal maneira que a “massa” contemporânea não reconhece que, no passado, as influências socioculturais e as de genótipos tanto dos africanos (negros) e dos indígenas (os nativos) foram imperiosas na formação da população brasileira⁸.

Nesse sentido, observa-se que os negros foram um marco na constituição de nossa população. Com relação aos aspectos constituintes da formação do povo e da cultura brasileira, registra-se a cor da pele, vários componentes da culinária, do folclore, da música, das crenças e vários outros, até chegar ao imaginário de beleza da mulher brasileira, a morena, a mulher bonita e sensual⁹. Sabe-se de que o mosaico cultural brasileiro está todo desenhado com traços culturais dos negros como alimentação, vestimentas, religiões, crenças, danças, ritmos musicais, formação da língua portuguesa, falada no Brasil.

Ainda em relação às heranças culturais, no que tange aos indígenas, quer-se destacar que vários aspectos, como o asseio pessoal, os banhos diários, que é faz parte da rotina do povo brasileiro, tiveram origens lá com os nativos:

Da cunhã é que nos veio o melhor da cultura indígena. O asseio pessoal. A higiene do corpo. O milho. O caju. O mingau. O brasileiro de hoje, amante do banho e sempre pente e espelinho no bolso, cabelo brilhante de loção ou óleo de coco, reflete a influencia de tão remotas avós. (FREYRE, 2006, p. 163)

Destaca-se também a influência culinária, como os pratos preparados a partir da mandioca, que se constitui a base da alimentação da população, principalmente, da região fronteira e do nordeste do Brasil, como aponta Freyre: “Ainda hoje a mandioca é o alimento fundamental do brasileiro e a técnica do seu fabrico permanece, entre grande parte da população, quase que a mesma dos indígenas” (FREYRE, 2006, p. 191). Na culinária brasileira destacam-se a farinha de mandioca, o beiju (no nordeste chamada tapioca), a farinha fina (maisena) para fazer quitutes, mingaus, cremes doces. De herança indígena, também o peixe embrulhado em folhas de bananeira (que deu origem à moqueca), os preparo de pratos com ovos de tartarugas (hoje os riquíssimos *gourmets*), o consumo de raízes como o inhame

⁸ Os três principais elementos étnicos formadores do povo brasileiro são: o branco, o negro e o índio. Das miscigenações raciais ocorridas entre eles, surgiram três tipos fundamentais de mestiços: caboclo ou mameluco, mulato e cafuzo.

⁹ Retomamos a música Vinicius de Moraes “Morena Flor” Morena flor me dê um cheirinho/Cheinho de amor/Depois também me dê todo esse denguinho/Que só você tem /Sem você o que ia ser de mim/Eu ia ficar tão triste/Tudo ia ser tão ruim/Acontece que a Bahia fez você todinha assim/Só para mim. <http://letras.mus.br/vinicius-de-moraes/763759/>, acesso em: 13 fev. 2013.

(além da própria mandioca (mais difundida), o milho na espiga até a pamonha. Destaca-se também as heranças do conhecimento indígena nos usos dos fitoterápicos, que compreende uma vasta lista de ervas medicinais e frutos de emprego terapêutico como o maracujá, o caju, o ananás, o jaborandi, o andá-açu, a ipecacuanha ou poaia, a boubá, a copaíba, a capeba ou pariparoba, a maçarandub, a cabreú e a caroba Jacarandá carobo e miríades de plantas.

Na contra-argumentação deste fato, de que realmente não há uma contribuição marcante de herança dos indígenas e dos negros na formação cultural brasileira, encontram-se as observações de Prado:

A contribuição do escravo preto ou índio para a formação brasileira é, além daquela energia motriz, quase nula. Não que deixasse de concorrer, e muito, para a nossa “cultura”, no sentido amplo em que a antropologia emprega a expressão, mas antes é uma contribuição passiva, resultante do simples fato dele e da considerável difusão do sangue, que uma intervenção ativa e construtora. O cabedal da cultura que traz consigo da selva ameríndia ou africana, que não quero subestimar, é abafado, e se não aniquilado, deturpa-se pelo estatuto social, material e moral a que se vê reduzido seu portador. E aponta por isso apenas, muito timidamente, aqui e acolá. Age mais como fermento corruptor da outra cultura, a do senhor branco que se lhe sobrepõe. (PRADO, 2011, p. 289)

A partir desse olhar, adentrando no campo da semiótica, vê-se que se perpetuou, até nossos dias, essa visão ideológica eurocêntrica de cultura e de civilização: a ideia de que a cultura do colonizador é superior à do colonizado. Diante disto, compreende-se que o estabelecimento dessa negação, de que não há legado sociocultural dos povos indígenas e dos negros - que ocupam um grande espaço do grande mosaico da cultura brasileira contemporânea – foi arquetipicamente construída por meio do discurso, dos personagens que construíram o enredo da grande narrativa que é a história do Brasil e que precisa ser desconstruída para ser recuperada. Encontram-se, hoje, outras estruturas narrativas que tentam recuperar sujeitos, objetos e valores:

Dessa visão limitada e discriminatória, que pautou a relação entre índios e brancos no Brasil desde 1500, resultou uma série de ambiguidades e contradições ainda hoje presentes no imaginário da sociedade brasileira e dos próprios nativos. A sociedade brasileira majoritária, permeada pela visão evolucionista da história e das culturas, continua considerando os povos indígenas como culturas em estágios inferiores, cuja única perspectiva é a integração e assimilação à cultura global. Os povos indígenas, com o forte sentimento de inferioridade, enfrentam duplo desafio: lutar pela autoafirmação identitária e pela conquista de direitos e de cidadania nacional e global. (MEC, 2004, p. 34)

O que se tem é a defesa reiterada de valores ideológicos, tornando uma constante a ideia de que o índio sempre foi ligado à natureza, o protetor das matas, vive e se dedica ao mundo distante das cidades, é considerado um ser incapaz de compreender e articular-se no mundo dos brancos. Essa visão romântica do sujeito indígena pode ser analisada pelas palavras de (RICOUER, 1988, p. 167, que aponta a prática de uma réplica empírica, cristalizada pela reiteração de discursos: “precisamos não nos contentar com análises de mais de um século, e tornar-nos descritivos, discernir os verdadeiros conflitos, não só contra ideologias que os mascaram, mas contra as ideologias que os reforçam” (RICOUER, 1988, p. 167).

Como não podia ser diferente, como em grande parte do Brasil, em Dourados, região sul de Mato Grosso do Sul, ao longo da narrativa histórica, a sociedade não índia tem negado tudo à sociedade indígena: a vivência plena da própria cultura, o direito de ser índio, de ocupar seu espaço. Negam-se-lhes tudo que é necessário para uma vida digna de qualquer grupo de pessoas. Ao renegar esses direitos, a sociedade como um todo reforça e reproduz as matrizes narrativas que apagam as informações sócio-históricas e culturais da constituição da população brasileira.

Hoje, graças a era da informatização, da mídia contemporânea, que se constitui absolutamente de maneira democrática, acessível a todos indistintamente, livre de controle sócio político e econômico, propõe-se como um lugar de comunicação de/para todo, abrangendo todas as temáticas, formando, assim, um leque de possibilidades múltiplas do pensamento manifestado. Nessa seara de manifestações, destacam-se as redes sociais de comunicação midiática que são totalmente abertas no sentido lato da palavra em que todo e qualquer cidadão pode ter acesso, veja-se um claro exemplo a Carta da comunidade Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS para o Governo e Justiça do Brasil publicada em espaço virtual, publicada em 23 de outubro de 2012 às 12 horas e 14 minuto, conforme segue:

Nós, (50 homens, 50 mulheres e 70 crianças) comunidades Guarani-Kaiowá originárias de tekoha Pyelito kue/Mbrakay, viemos através desta carta apresentar a nossa situação histórica e decisão definitiva diante de da ordem de despacho expressado pela Justiça Federal de Navirai-MS, conforme o processo nº 0000032-87.2012.4.03.6006, do dia 29 de setembro de 2012. Recebemos a informação de que nossa comunidade logo será atacada, violentada e expulsa da margem do rio pela própria Justiça Federal, de Navirai-MS. Assim, fica evidente para nós, que a própria ação da Justiça Federal gera e aumenta as violências contra as nossas vidas, ignorando os nossos direitos de sobreviver à margem do rio Hovy e próximo de nosso território tradicional Pyelito Kue/Mbarakay. Entendemos claramente que

esta decisão da Justiça Federal de Naviraí-MS é parte da ação de genocídio e extermínio histórico ao povo indígena, nativo e autóctone do Mato Grosso do Sul, isto é, a própria ação da Justiça Federal está violentando e exterminando e as nossas vidas. Queremos deixar evidente ao Governo e Justiça Federal que por fim, já perdemos a esperança de sobreviver dignamente e sem violência em nosso território antigo, não acreditamos mais na Justiça brasileira. A quem vamos denunciar as violências praticadas contra nossas vidas? Para qual Justiça do Brasil? Se a própria Justiça Federal está gerando e alimentando violências contra nós. Nós já avaliamos a nossa situação atual e concluímos que vamos morrer todos mesmo em pouco tempo, não temos e nem teremos perspectiva de vida digna e justa tanto aqui na margem do rio quanto longe daqui. Estamos aqui acampados a 50 metros do rio Hovy onde já ocorreram quatro mortes, sendo duas por meio de suicídio e duas em decorrência de espancamento e tortura de pistoleiros das fazendas. Moramos na margem do rio Hovy há mais de um ano e estamos sem nenhuma assistência, isolados, cercado de pistoleiros e resistimos até hoje. Comemos comida uma vez por dia. Passamos tudo isso para recuperar o nosso território antigo Pyleito Kue/Mbarakay. De fato, sabemos muito bem que no centro desse nosso território antigo estão enterrados vários os nossos avôs, avós, bisavôs e bisavós, ali estão os cemitérios de todos nossos antepassados. Cientes desse fato histórico, nós já vamos e queremos ser mortos e enterrados junto aos nossos antepassados aqui mesmo onde estamos hoje, por isso, pedimos ao Governo e Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/expulsão, mas solicitamos para decretar a nossa morte coletiva e para enterrar nós todos aqui. Pedimos, de uma vez por todas, para decretar a nossa dizimação e extinção total, além de enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar os nossos corpos. Esse é nosso pedido aos juízes federais. Já aguardamos esta decisão da Justiça Federal. Decremem a nossa morte coletiva Guarani e Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay e enterrem-nos aqui. Visto que decidimos integralmente a não sairmos daqui com vida e nem mortos. Sabemos que não temos mais chance em sobreviver dignamente aqui em nosso território antigo, já sofremos muito e estamos todos massacrados e morrendo em ritmo acelerado. Sabemos que seremos expulsos daqui da margem do rio pela Justiça, porém não vamos sair da margem do rio. Como um povo nativo e indígena histórico, decidimos meramente em sermos mortos coletivamente aqui. Não temos outra opção esta é a nossa última decisão unânime diante do despacho da Justiça Federal de Naviraí-MS. Atenciosamente, Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay.¹⁰

Fato que se lamentavelmente ocorreu em Mato Grosso do Sul, essa carta configura o grito dos indígenas que mais uma vez são usurpado nos seus direitos e que podem ser constatado no relatório que segue:

Relatório do conselho Aty Guasu explica a situação dos Guarani Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay: Este relatório é do conselho da Aty Guasu Guarani e Kaiowá, explicitando a história e situação atual de vida dos integrantes das comunidades Guarani-Kaiowá do território tradicional Pyelito Kue/Mbarakay, localizada na margem de Rio Hovy, 50 metros do rio Hovy,

¹⁰ <http://www.cptnacional.org.br/index.php/noticias/13-geral/1293-carta-da-comunidade-guarani-kaiowa-de-pyelito-kue-mbarakay-iguatemi-ms-para-o-governo-e-justica-do-brasil> Acesso em: 2 nov. 2012

no município de Iguatemi-MS. O acampamento da comunidade guarani e kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay começou no dia 08 de agosto de 2011. É importante ressaltar que os membros (crianças, mulheres e idosos) dessa comunidade proveniente de uma reocupação, no dia 23 de agosto de 2011, às 20h00, foram atacados de modo violentos e cruéis pelos pistoleiros das fazendas. A mando dos fazendeiros, os homens armados passaram permanentemente a ameaçar e cercar a área minúscula reocupada pela comunidade Guarani-Kaiowá na margem do rio que este fato perdura até hoje. Em um ano, os pistoleiros que cercam o acampamento das famílias guarani-kaiowá, já cortaram/derrubaram 10 vezes a ponte móvel feito de arame/cipó que é utilizada pelas comunidades para atravessar um rio com a largura de 30 metros largura e mais de 3 metros de fundura. Apesar desse isolamento pistoleiros armados ameaçam constantemente os indígenas, porém 170 comunidades indígenas reocupante do território antigo Pyelito kue continuam resistindo e sobrevivendo na margem do rio Hovy na pequena área reocupada até os dias de hoje, estão aguardando a demarcação definitiva do território antigo Pyelito Kue/Mbarakay. No dia 8 dezembro de 2009, este grupo já foi espancado, ameaçado com armas de fogo, vendado e jogado à beira da estrada em uma desocupação extra-judicial, promovida por um grupo de pistoleiros a mando de fazendeiros da região de Iguatemi-MS. Antes, em julho de 2003, um grupo indígena já havia tentado retornar, sendo expulso por pistoleiros das fazendas da região, que invadiram o acampamento dos indígenas, torturaram e fraturaram as pernas e os braços das mulheres, crianças e idosos. Em geral os Guarani e Kaiowa são hoje cerca de 50 mil pessoas, ocupando apenas 42 mil hectares. A falta de terras regularizadas tem ocasionado uma série de problemas sociais entre eles, ocasionando uma crise humanitária, com altos índices de mortalidade infantil, violência e suicídios entre jovens. No último mês a Justiça Federal de Navirai - MS, deferiu liminar de despejo da comunidade Guarani e Kaiowá da margem do rio Hovy solicitado pelo advogado dos fazendeiros e, no despacho cita “reintegração de posse”, mas observamos que o grupo indígena está assentado na margem do rio Hovy, ou seja, não estão no interior da fazenda como alega o advogado dos fazendeiros. De fato, não procede à argumentação dos fazendeiros e por sua vez do juiz federal de Navirai sem verificar o fato relatado, deferir a reintegração de posse. Não é possível despejar indígenas da margem de um rio. Por isso pedimos para Justiça rever a decisão de juiz de Navirai-MS. No sentido amplo, nos conselhos da Aty Guasu recebemos a carta da comunidade de Pyelito Kue/Mbarakay em que consta a decisão da comunidade que passamos divulgar a todas as autoridades federais e sociedade brasileira. Tekoha Pyelito kue/Mbarakay, 08 de outubro de 2012. Atenciosamente, Conselho/Comissão de Aty Guasu Guarani e Kaiowá do MS.¹¹

Vejam que se não fosse o caráter democrático do espaço virtual não haveria espaço em que pudesse se inserir a carta e tampouco o relatório do conselho da comunidade indígena contando o sentir, o olhar, a verdade indígena desta história de luta por demarcação de terras que pertenciam aos seus ancestrais. Tanto pela carta, quanto pelo relato, vê-se um retorno aos fatos históricos de dizimação de um povo; ainda que seja pungente, ao ser posto em pauta na

¹¹ <http://www.cptnacional.org.br/index.php/noticias/13-geral/1293-carta-da-comunidade-guarani-kaiowa-de-pyelito-kue-mbarakay-iguatemi-ms-para-o-governo-e-justica-do-brasil> Acesso em: 2 nov. 2012

sociedade contemporânea, parece indignar poucos. Fatos parecidos com estes, ao longo da história, pulsam nas páginas deixadas em branco logo no início deste item.

A problemática, como já se sabe, trata-se de, como apontam os dados nas figuras abaixo (**Fig. 1** e **Fig. 2**)¹², de pouca terra para muito indígena. Observe-se a região de Dourados:

Fig. 1

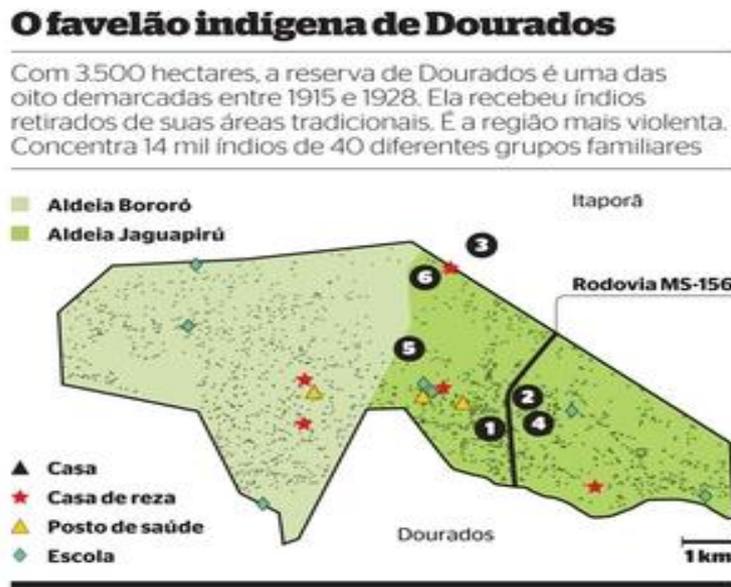
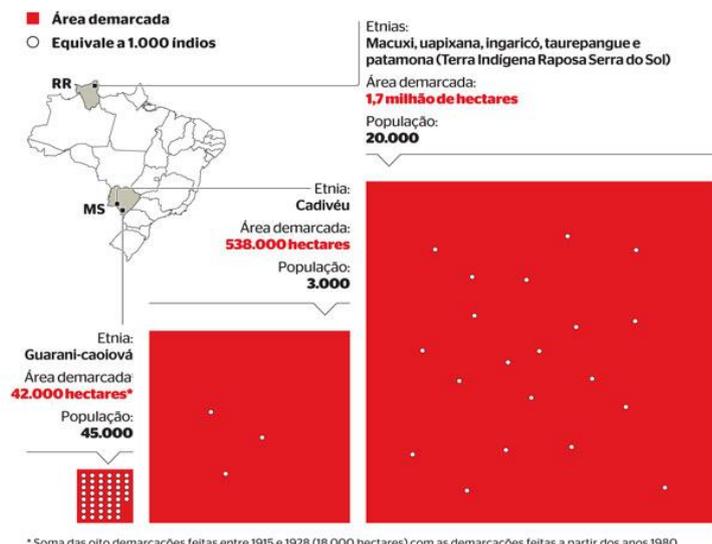


Fig. 2

Pouca terra para muito índio

Apesar de ser a maior população indígena do país, os guaranis-caiovas têm, proporcionalmente, a menor área demarcada: 0,9 hectare/pessoa, insuficiente para a agricultura de subsistência. Na comparação com índios cadivêus, no mesmo Estado, ou índios da recém-demarcada Raposa Serra do Sol (RR), a falta de espaço fica evidente



¹²Fonte:

<http://2.bp.blogspot.com/2r5DnWRtLdY/TuXMGvS76iI/AAAAAAAAAUU/VYxWnYkkIPQ/s1600/poucaterra.jpg> Acesso em: 16 Dez. 2012.

A violência contra os indígenas no estado de Mato Grosso do Sul é de fato alarmante. Daniel Carvalho, jornalista da Folha, enviado para Mato Grosso dos Sul especialmente para averiguar o caso do conflito de terras no estado, escreve um histórico intitulado de “Guaranis-averiguar o caso do conflito de terras no estado, escreve um histórico intitulado de “Guaranis-caiovas vivem em confinamento”, histórico que foi publicado no endereço eletrônico: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/1187146-guaranis-caiovas-vivem-em-confinamento-em-ms.shtml>, no dia 18 de novembro de 2012. Veja a síntese publicada (**Fig. 3**):

Fig. 3

TRÊS SÉCULOS DE VIOLÊNCIA

Desde o fim da Guerra do Paraguai, no século 19, guaranis-caiovas vivem longe de seus “tekohás”

CRONOLOGIA

Pós-Guerra do Paraguai (1864-1870) Império dá início à colonização da região para garantir domínio territorial. Índios começam a ser expulsos

1910 Criado o SPI (Serviço de Proteção ao Índio)

1915 Criada primeira reserva guarani, com o objetivo de confinar índios dispersos da região

Anos 50 Região começa a se tornar fronteira agrícola e intensifica expulsão dos índios

1967 SPI é extinto e substituído pela Funai

1977 Criado Estado de MS

1983 Líder indígena Marçal de Souza é assassinado

2003 Líder indígena Marco Veron é assassinado

2007 Funai se compromete a identificar e demarcar cerca de 39 terras em MS

● As maiores concentrações de índios guarani-caiova



2008 Funai cria grupo para identificar e delimitar Pyelito Kue, em Iguatemi

2009 Lula homologa terra indígena Arroio-Korá, mas Gilmar Mendes (STF), suspende os efeitos do decreto presidencial

2011 Conselho Nacional de Justiça cria comissão sobre questão indígena em MS

2011 Cacique Nísio Gomes desaparece em ataque de pistoleiros

2012 Sob pressão, Funai diz que concluirá estudos antropológicos de Pyelito Kue até início dezembro

O olhar para as causas sociais dos indígenas acontece desde a chegada de pesquisadores em Dourados, no antigo CEUD- Centro Universitário de Dourados, da UFMS- Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, hoje UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados. Dando ênfase ao conhecimento e ao reconhecimento dos fatos da história ligados aos negros e aos indígenas, os pesquisadores começaram a tecer outros caminhos, alternativos à senda batida e sulcada do poder político-ideológico. Muitas ações, a partir disto, vêm sendo desenvolvidas, como políticas públicas que se voltam às questões indígenas, procurando encurtar caminhos entre diferenças econômico-sociais entre índios e não índios.

Atualmente, podem-se apontar algumas conquistas em favor dos povos indígenas: no que diz respeito à educação superior indígena na região de Dourados, bem como em mais quatorze cidades do Estado de Mato Grosso do Sul, destaca-se a implementação de uma política mais afirmativa nos processos de ingresso ao ensino superior, que se iniciou em 2002, como o projeto do Governo do Estado que regulamentou a lei de reservas de vagas para negros e índios. Logo a seguir, a UEMS- Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul regulamentou as resoluções e, a partir do Vestibular/2004, passou a vigorar a reserva de 20% do total de vagas para estudantes negros de escolas públicas e de 10% para índios e descendentes. Desde então, a escolha para concorrer às vagas de um dos dois sistemas de cotas deve ser feita no ato da inscrição para o vestibular. O candidato deve, porém, estar ciente de que, se não comprovar que é afrodescendente ou indígena, passará imediatamente a concorrer às vagas gerais. A comprovação do indígena ou descendente se dá por meio de uma declaração de descendência e etnia indígena, fornecida pela FUNAI em conjunto com uma Comissão Étnica, constituída em cada comunidade indígena. Como a reserva de vagas para os índios possibilita concorrerem apenas entre si nos vestibulares, resultou num número significativo de ingressos e, conseqüente, mais egressos indígenas dos cursos de graduação. Como resultado, observa-se o aumento da representação do indígena no meio social onde se exige o curso superior, como, por exemplo, em concursos para servidores públicos.

Nesse sentido, destaquem-se essas reservas de cotas na UEMS (Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul) que, sendo pioneira nessa perspectiva, abriu um espaço de inclusão e de reparação histórica aos direitos dos povos indígenas no meio acadêmico, possibilitando-lhes o ingresso ao mundo dos saberes múltiplos, tornando-os competentes para se posicionarem politicamente. Passam, assim, a ser sujeitos de sua própria história, sujeitos

que tomam ciência dos seus direitos e os reivindicam - cobram seu espaço, lutam contra a discriminação e contra o preconceito, tornando-se, então, cidadãos conscientes no sentido de ser, estar, de ir e vir, sem que a sociedade o afugente. Começa a iluminar-se a face “oculta” da situação do indígena no Brasil, quando nos vem à memória aquele indígena que, muitas vezes, demonstrou ter vergonha de ser índio, daquele que tinha vergonha de si mesmo, de seus costumes, de sua cultura, de suas crenças, aquele que abandonou sua aldeia e foi morar na cidade, buscando vida digna e, negava sua identidade, veja que a na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, os ingressos nos cursos de graduação da UEMS (Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul) solicita que o aluno se identifique como indígena, no ato da matrícula deve apresentar documentos que o configurem sendo índio.¹³

Em abordagem dessa temática - identidade indígena e orgulho de ser identificado como tal - um documento do MEC, recentemente publicado, aponta que:

O impulso pela democratização e afirmação dos direitos humanos na sociedade brasileira atinge fortemente muitas de nossas instituições estatais, atreladas a projetos de estado-nação comprometidos com a anulação das diferenças culturais de grupos subordinados. Neste contexto, as diferenças culturais dos povos indígenas, dos afro-descendentes e de outros povos portadores de identidades específicas foram sistematicamente negadas, compreendidas pelo crivo da inferioridade, desse modo, fadadas à assimilação da matriz dominante. (MEC, 2004, p. 10)

É justamente neste sentido que se vê, de fato, o quase apagamento cultural dos grupos tidos como inferiores, cuja avaliação que os classifica como inferiores vem exatamente da visão europocêntrica de cultura e civilização e que se estendeu em todos os sentidos, em todas as camadas sociais do Brasil. Agora, contudo, que se tem em pauta a democratização do saber, a afirmação dos direitos humanos na sociedade brasileira, já não se pode mais ocultar o outro. O Estado tem o dever de buscar e abraçar políticas de inclusão, com planejamento e

¹³ Na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, pioneira na inclusão por sistema cotas veja que está na RESOLUÇÃO COUNI-UEMS Nº 241, de 17 de julho de 2003. Dispõe sobre a oferta das vagas em regime de cotas dos cursos de graduação da UEMS. http://www.uems.br/portal/ailen/repositorio/2010-11-24_08-28-05.pdf EDITAL Nº 06 / 2013 – PROE/UEMS, DE 04 DE MARÇO DE 2013. PROCESSO SELETIVO INTERNO PARA PREENCHIMENTO DE VAGAS REMANESCENTES NOS CURSOS DE GRADUAÇÃO DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MATO GROSSO DO SUL 7.4. O candidato que fez a opção pelas cotas para indígena deverá apresentar Cédula de Identidade Indígena, expedida pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e/ou Registro Administrativo de Nascimento Indígena. 7.4.1 O candidato classificado no percentual de vagas para indígenas, que não apresentar Cédula de Identidade indígena, expedida pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e/ou Registro Administrativo de Nascimento Indígena perderá o direito à vaga. http://www.vestibular.uems.br/2013/Edital_6_processo_interno.pdf Acesso em: 01 mai.2013.

gestão claras, que objetivem e que valorizem a diversidade sociocultural, oportunizando às culturas diversas imprimirem-se como parte do mosaico sociocultural brasileiro.

Contudo, é lastimável que não se possa pensar que tudo ocorra conforme planejado pelos pesquisadores, visto que a política de inclusão social por meio das de cotas não tem sido bem aceita pela sociedade como poderiam supor seus precursores, tendo sido alvo de profundos debates e controvérsias, gerando, no momento atual, inúmeros conflitos e grandes polêmicas no meio universitário. Toda essa conjuntura de acessibilidade por meio do princípio da equidade encontra resistência da sociedade não indígena, sobretudo em relação à aceitação das cotas, que se constitui um fato polêmico, que demandou análise dos meios jurídicos. O sistema de cotas nas universidades públicas - que também estão destinados aos negros¹⁴ - por todo o Brasil, entre outras questões, promove um debate sobre a identidade e sobre a equidade entre os afrodescendentes, os indígenas e os demais brasileiros, que polemiza o direito ao acesso ao ensino superior, sendo usufruído de forma assimétrica e desigual desde a época da colonização do Brasil.

1.3 A temática indígena: uma questão social na poética emmanoelina

Dizer, mas não parecer afrontar, denunciar, mas parecer somente alertar, inverter, subverter valores está na superfície e nas profundezas da linguagem poética. Sonora, singular, diz melodicamente tudo a todos, assim como nos diz o poema: “A poesia é suja de som”:

A poesia é suja de som...

"A poesia
é suja de som
de sonhos
de sangue
e de signos.
atravessa o universo das coisas
se veste nas cores das palavras.
acalanta.
grita.

pede pão no morno das manhãs

¹⁴ Em 2009 o partido dos Democratas- DEM, entrou com a Arguição de descumprimento de preceitos fundamentais (ADPF) contra a UnB (Conselho de Ensino Pesquisa de Extensão da UnB/ CEPE) Medida Cautelar em ADPF 186-2 – Distrito Federal. A UnB, destinou 20% das vagas, no acesso universal, à cota para negros. Os alunos não contentes com essa decisão fizeram uma espécie de “tribunal racial”, que composto por pessoas não identificadas colocaram os beneficiados em situação nada suportável. Nesse momento conflituoso que o partido político dos Democratas, por bem, impetrou com ADEF contra a UnB (www.acoes.ufscar.br/admin/legislacao/arquivos/arquivo13.pdf).

faz manha pelo papel
 rola nas páginas brancas
 brinca
 conta o espelho da história
 em sete frases
 finge a letra verde
 das matas

E em metáforas
 se reparte pelos séculos
 de tinta e boca
 a poesia
 a poesia dá de beber aos bêbados
 escorre pela barba dos poetas
 anda descalça nos ônibus
 nos bares

Vê através das portas
 come pétalas
 e passa fome
 a poesia lê o mundo
 inventa outros
 mofa nas gavetas
 arranha paredes
 perturba a ordem pública
 e protesta nas praças pela paz ¹⁵

A poesia é um espaço privilegiado em que se pode discutir qualquer tema, desde o próprio fazer poético até as mais intrigantes questões sociais, tornando-se, assim, um objeto muito rico para pesquisas voltadas aos estudos da significação. Por sua natureza metafórica, já apresenta, numa primeira abordagem, o dilema da apreensão do sentido primeiro, atravessado pelos conflituosos sentidos subjacentes (“atravessa o universo das coisas”).

A obra emmanuelina lateja sob as questões sociais. “A poesia é suja de som...” é um metassigno do próprio fazer poético e seu universo. As palavras, como mariposas, orbitam os sentidos, os tocam e recuam, voltam e fogem.

Analisar semioticamente um poema é um desafio intelectual que requer um labor constante, considerando que o fazer poético é e está para além de uma compreensão temporal, para além de uma primeira leitura. O sentido da poesia não está apenas circunscrito ao contexto predeterminado porque ela “conta o espelho da história” e “em metáforas se reparte pelos séculos”. Não se pode tomá-la num tabuleiro de compreensões que estariam didaticamente a serviço de uma simples forma de interpretação, mesmo porque a história, a cultura, os devaneios, os gritos, e as angústias, os sonhos e as lutas são todos registrados na poesia. Esse universo em que se insere a poesia (ou que a poesia concebe), além da nuance

¹⁵ MARINHO, Emmanuel. *Margem de papel*, Dourados: Manuscrito, Edições, 1998.

metafórica, é ressignificado a cada leitura, a cada momento da história, a cada fato novo ou similar que acontece.

A presença polissêmica dos signos linguísticos que “atravessa o universo das coisas” e “se veste nas cores das palavras” faz com que o texto poético seja um campo ressemantizado a cada leitura, exercendo uma função de espelho da sociedade porque reflete a cultura, a política, os anseios, os sonhos e as transformações sociais de uma época.

No caso da poética emmanuelina, tem-se que a poesia atravessa o universo das coisas, atravessa também o mundo, desconstruindo-o e erguendo outro(s), procurando sensibilizar os sentidos do ser humano, oportunizando ver e sentir que o outro¹⁶ que está lá, como uma mazela social. Nessa vertente, as ressonâncias procuram diluir as fronteiras relacionais, os limites entre humanos, impostos pela sociedade, esta que contribui para que se esqueçam da gênese humana, dos homens enquanto indivíduos.

“Ao dar de beber aos bêbados”, a poesia exerce seu poder inebriante, entorpecente, algo que altera a consciência. É um convite a uma nova percepção da realidade que nos cerca e que nos alimenta. Mergulhados em nossa cegueira social, somos questionados, pela poesia, sobre quem é o bêbado, nós os lúcidos que enxergam uma realidade emoldurada e presumível, confortável e conveniente. A sobriedade deveria fazer-nos enxergar a quem nos rodeia, quem faz parte da nossa vida e, sobretudo, ter uma visão global do cenário em que estamos inseridos, mas se a poesia lê o mundo, essa faculdade parece ter ficado para ela enquanto nos mantemos míopes diante dos problemas que não estão contidos na dimensão ideológica em que nos movemos.

Os significados nos apontam que temos uma visão plural e superficial do mundo, pois já não andamos “descalços nos ônibus” nos bares como anda a poesia e não nos despimos dos dogmas sociais que nos direcionam o olhar, um olhar que não “vê através das portas”. O “eu lírico” do poeta transcende os obstáculos que existem entre as pessoas para que não enxerguem umas às outras, não se deem conta de seu espaço e de sua capacidade de movência.

A poesia nos aponta essa visão condicionada, descortina visões inusitadas, leva à reflexão. O saber que vem pela poesia vem enlevado pela fruição, nos toca por uma percepção

¹⁶ É à medida que tenho que responder não só pelo Rosto de outro homem, mas que, ao lado dele, abordo o terceiro, que surge a necessidade mesma da atitude teórica. O encontro com Outrem é imediatamente minha responsabilidade por ele. A responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome grave do que chama amor ao próximo, amor em Eros, caridade, amor em que o momento ético domina o momento passional, amor sem concupiscência. Não gosto muito da palavra amor, que está gasta e adulterada. Falemos de uma assunção de destino de outrem. É isto, a “visão” do Rosto, e se aplica ao primeiro que aparece. Se ele fosse meu único interlocutor, eu só teria tido obrigações! Mas não vivo num mundo onde só há um “primeiro a chegar” sempre há no mundo um terceiro: ele também é meu outro, meu próximo. (LEVINAS, 2005, p. 143-144)

sinestésica, na medida em que ela “lê o mundo e inventa outros”. Se a poesia “lê o mundo” e o mundo somos nós mesmos, estamos, então, circunscritos nas sete frases, o que não nos garante que nelas vamos nos encontrar. Se a poesia “conta o espelho da história”, ela nos apresenta uma imagem invertida e menor, que é a propriedade que as superfícies espelhadas possuem, de não se deixarem atravessar, de refletir, de negar. Ver pelo espelho pode ser uma oportunidade de reflexão e de autoconhecimento, mas as imagens espelhadas sempre trazem o risco de projeções imaginárias e de ilusão:

A “organização da superfície física” é a matéria significativa do poema com todos os seus jogos de figuras e retornos, é o conjunto dos procedimentos. A “outra superfície” é a que se nos dará quando apreendemos o sentido pleno do texto. Mas então, será preservado, no nível da memória e da sensibilidade, também aquele primeiro e volteante co-sentido. (BOSI, 1977, p. 28)

A proposta da poesia emmanuelina caracteriza-se, sobretudo, por “perturbar a ordem pública e protestar nas praças pela paz”. Seu perturbador descortinamento de uma realidade triste, crua e invisibilizada incomodam posições sociais e políticas que, reacionárias, vendo na poesia um eloquente desestabilizador do *status quo*, preferem que ela “mofe nas gavetas e não venha arranha(r) as paredes”. Após se terem dado a conhecer, no entanto, mesmo mofando nas gavetas, os simulacros construídos por seus signos já não podem ser desfeitos; ainda que negados, sua existência ressuma na própria negação.

A poesia possui, assim, além do álibi de ser ficção, o escudo e a lança das metáforas: escudo que dissimula e camufla sentidos, lança e desnudas verdades, recrudescem revoltas, desvanece quimeras. A poesia emmanuelina trava essa batalha de atravessar o espelho da história e alcançar, com sua lança, o âmago da significação: o que se coloca atrás das representações, onde as imagens já não são invertidas, nem menores, são reais. Este lugar que Emmanuel atinge é o espaço do indígena na sociedade, o qual, tal qual o que se tem através dos espelhos, parece não existir. Mesmo sendo espaço utópico, no entanto, a poesia o constrói e o sustenta em seus simulacros, que reverberam sentidos em outras direções, orientando a configuração de “outras” verdades. Este é um dos privilégios da tessitura poética: atingir lugares insondáveis da significação. Observe-se o que Bosi aponta:

De qualquer modo, só por metáfora redutora se dirá que é “circulo” um poema onde há ressonância e retorno. Frases não são linhas. São complexos de signos verbais que se vão expandindo e desdobrando, opondo e relacionando, cada vez mais lastreados de som-significante. (BOSI, 1977, p. 27)

De estrutura textual totalmente livre, a poesia se elabora de tal forma que sua composição, embora na superfície pareça ser simples, quer por um número reduzido de palavras, quer pela desordenação da forma linear, muito diferentemente de um texto não poético, é capaz de, em “sete frases”, construir e conter um universo de narrativas.

A tessitura poética se apresenta de forma singular, um arranjo textual único, plurissemântico. O fato de Emanuel Marinho discutir a situação do indígena em suas poesias faz ressignificar os sujeitos índios, com todos os seus desejos, seus querereres, seus prazeres, e o mais importante: os seus desprazeres, produzindo, assim, um eco das questões sociais, uma lente aos olhares, um grito de dor que dói. A voz que grita não é indígena, é a voz do ser social que exclui a vida digna dos índios¹⁷, reiterando a ideia de que, de fato, as sete frases são muito mais que palavras no papel, mais que rimas, mais que frases: é “o sangue de índios nas ruas”. Nessa ótica, diz-se que as palavras, as frases, a poesia não são palavras, não são frases, não são arranjos poéticos, são ressonâncias mais profundas, sejam no plano do conteúdo (do significante), sejam no plano da expressão (do significado).

Com os signos linguísticos, os poetas, por meio do eu lírico, vão contando o espelho da história, trazendo à memória fatos que se almeja esquecer, ou que foram adormecidos por conveniência histórica. Nos versos “Índia velha se lembra do primeiro do segundo do terceiro branco que chegou, se lembra?” Tem-se uma exortação à memória, uma crítica ao fechar de olhos para as questões sociais que estarão eternizadas nas sete frases (obra) emmanuelinas.

O fato de não haver uma memória instituída a respeito da dizimação dos povos indígenas da época da colonização, de não haver um reconhecimento de que os atos praticados contra esses povos, àquela época, trazem consequências negativas até hoje, é contradito e denunciado porque, a todo tempo, nos arredores de nossa cidade, Dourados - Mato Grosso do Sul, estão acontecendo os fatos narrados no poema “O trator e o índio”, em que prevalecem atitudes avassaladoras contra os índios. A situação é visível “a olho nu”, sem que seja preciso apontar: há problemas de moradia, de fome, de miséria, de educação, de saúde, ou seja, dos Direitos e Garantias Fundamentais do cidadão. Realmente se nota o índio indo sumindo e a sociedade, como um trator, traataaaaindo a esperança do indígena: se lembra? Esse questionamento é pertinente porque quer retomar a memória adormecida, não

¹⁷ Conforme o Preâmbulo da Constituição da República Federativa do Brasil (CF) A Assembleia Nacional Constituinte esteve reunida para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos. Todos esses Direitos e Garantias Fundamentais estão preservados no Artigo 5º. da referida Constituição, cujo *caput*, assim define “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos seguinte termos” (VADE MECUM SARAIVA, 2010 p. 7).

somente da “Índia velha”, mas de todos, dos brancos e dos indígenas que sobrevivem bravamente aos maus tratos sofridos ao longo da história.

CAPÍTULO II

A SEMIÓTICA GREIMASIANA

A semiótica, com seu modelo teórico, que leva em conta acima de tudo a previsibilidade, é uma ciência absolutamente necessária em nossa época, em que novos objetos textuais, nos quais os sentidos se manifestam por meios de diferentes planos de expressão, ganham um relevo muito grande por causa da rede mundial de computadores (FIORIN, 2008)

A epígrafe que abre este capítulo já anuncia o vasto campo de pesquisa que existe para a semiótica, aporte teórico em que se pode alicerçar análises, buscando-se adentrar, nesses diferentes planos de expressão, o universo da significação, construindo, desconstruindo, acessando, assim, os sentidos nos diversos textos. A semiótica aprofunda os estudos dos sentidos do texto, ultrapassando o “parecer do sentido” do objeto de significação e, nesta vertente, a semiótica de linha francesa de A. J. Greimas exploram-se os aspectos enunciativos, narrativos, figurativos e passionais, os quais serão abordados durante a análise dos poemas, objeto deste trabalho.

Ao analisar o(s) sentido(s) de um determinado texto, caminhamos para o seu universo de significação, cujas relações de sentido são estabelecidas por meio de patamares que vão delineando o que o texto diz e como faz para dizer o que diz. A teoria semiótica que alicerça este tipo de análise correlaciona um conteúdo a uma expressão, buscando nas cadeias de expressões os sentidos dos signos: o domínio da semiótica é o texto como prática significante.

Nesse sentido, entende-se que a semiótica estuda todo o processo de significação natural ou construído, compreendendo e explicando os sistemas de representação e suas estruturas. Observem-se algumas conceituações para a semiótica:

A semiótica retoma o projeto da semiologia de F. de Saussure e se coloca como objeto de estudo da vida dos signos no seio da vida social. Diferentemente da semiologia provinda do ensinamento de F. de Saussure, no entanto, ela se recusa a destacar a linguagem e a sociedade. A semiótica deseja ser uma teoria geral dos modos de significar. (DUBOIS, 2006, p. 537)

O excerto de Dubois reitera o papel da semiótica em relação aos signos linguísticos e não linguísticos. Esta ciência contempla os elementos do mundo natural e aqueles produzidos pela cultura, buscando perscrutar como estes são representados e de que maneira são apreendidos pelo homem, que atua como destinatário/destinador.

O aparato teórico-metodológico da semiótica de linha francesa, desenvolvido por A. J. Greimas apresenta-se como uma chave nos estudos para a compreensão dos sentidos do texto, visto que abrange do plano da expressão ao plano do conteúdo. Conceituando “texto” como “um todo significativo”, esta teoria proporciona, por meio de sua estrutura teórica, critérios de abordagem dos objetos de significação e caminhos de acessibilidade aos sentidos, sendo seu instrumento de análise o percurso gerativo de sentido, que discutiremos no próximo item.

2.1 O percurso gerativo de sentido

O Percurso Gerativo de Sentido é um modelo teórico de patamares hierárquicos que proporciona uma visão ampliada dos sentidos do texto: “A semiótica deve ser entendida como teoria que procura explicar os sentidos do texto pelo exame, em primeiro lugar, de seu plano do conteúdo” (BARROS, 2010, p. 8). Assim, pode-se chegar mais próximo do que o texto diz, como faz para dizer o que diz, independentemente da tipologia textual.

A teoria semiótica explora as sendas de acesso a uma ampla visão dos sentidos do texto, percorrendo o plano de expressão por meio do percurso gerativo de sentido, como se pode observar em Barros, 2010:

a) o percurso gerativo do sentido vai do mais simples e abstrato ao mais complexo e concreto; b) são estabelecidas três etapas no percurso, podendo cada uma delas ser descrita e explicada por uma gramática autônoma, muito embora o sentido do texto dependa da relação entre os níveis; c) a primeira etapa do percurso, a mais simples e abstrata, recebe o nome de nível fundamental ou das estruturas fundamentais e nele surge a significação como uma oposição semântica mínima; d) no segundo patamar, denominado nível narrativo ou das estruturas narrativas, organiza-se a narrativa, do ponto de vista do sujeito; e) o terceiro nível é o discurso ou das estruturas discursivas em que a narrativa é assumida pelo sujeito da enunciação. (BARROS, 2010, p. 9)

O primeiro item, a primeira etapa que vai do mais simples e abstrato ao mais complexo, compreende o nível fundamental ou das estruturas fundamentais, em que o sentido se traduz por uma oposição semântica mínima: uma positiva, ou seja, eufórica, e a negativa, a disfórica, estabelecidas por uma relação de oposição e uma determinação axiológica. No nível narrativo ou das estruturas narrativas, estas se organizam sob o ponto de vista do sujeito e no nível discursivo ou das estruturas discursivas, a narrativa é então assumida pelo sujeito da enunciação.

Observe-se o esquema abaixo, em que são apresentados alguns pressupostos do percurso gerativo de sentido:

Percurso Gerativo de Sentido¹⁸ (PGS)

PERCURSO GERATIVO DE SENTIDO			
		Componente sintático/ sintaxe	Componente semântico/ semântica
Estruturas semio-narrativas	Nível fundamental (mínimo de significado) nível profundo	Oposição semântica fundamental (quadrado semiótico com afirmações /negações) Sintaxe profunda	Valores (euforia/disforia)
	Nível narrativo (sujeitos e valores) nível de superfície	A narrativa se organiza do ponto de vista de um sujeito (estados /transformações) Sintaxe de superfície Programas narrativos Percurso narrativo Esquema narrativo	Valores (desejáveis/indesejáveis)
Estruturas discursivas	Nível discursivo (instancia da enunciação) Sintaxe discursiva	Temporalização Espacialização Actorialização aspectualização	Valores disseminados no texto sob forma de: – temas (tematização) – figuras (figurativização)

No esquema acima, pode-se depreender que o percurso gerativo de sentido possui três níveis, que são: o fundamental, o narrativo e o discursivo. Esses níveis são compreendidos em componentes sintáticos e semânticos, sendo que o sintático compreende a materialidade do semântico. A seguir explicitam-se, cada um dos três níveis do esquema do percurso gerativo do sentido:

¹⁸ Esquema elaborado por GREIMAS, Algirdas Julien; COURTÉS, Joseph. *Dicionário de semiótica*. São Paulo: Contexto, 2008, p. 235. E do livro BORBA, Francisco da Silva. *Introdução aos estudos linguísticos*. 14 ed. Campinas: Pontes, 2005.

1º Nível - Nível Fundamental:

O nível fundamental será apresentado da seguinte forma: entendimento do conceito do nível fundamental; componente sintático (sintaxe fundamental) e componente semântico (sintaxe semântica):

Entendimento do conceito do nível fundamental: conforme já apontado por Barros (2010, p. 9), essa etapa do PGS é a mais simples e mais abstrata. Constitui a primeira etapa no percurso, a que gera significação, o ponto em que se inicia a formação da narrativa. É este nível que permite identificar-se a oposição de base, ou seja, uma oposição semântica mínima.

Nível fundamental no componente sintático (sintaxe fundamental): é a sintaxe fundamental que abarca os termos de negação e asserção e ambas se articulam no texto, no nível sintático, opondo-se como um constructo em que há *a versus b*, num primeiro momento.

Nível fundamental no componente semântico (semântica fundamental): na semântica fundamental têm-se as categorias semânticas que estão na base da construção do texto; para tanto é necessário que se estabeleça uma semântica mínima entre duas sentenças, de modo que apresentem uma qualificação semântica com valor positivo (eufórico) e outra, negativo (disfórico). Como apontam Greimas e Courtés (2008, p. 149,192), são esses os valores de oposição semântica, com que se operam para valorizar os microuniversos semânticos e transformá-los em axiologias, contudo o que determina a euforia e a disforia é o modo pelo qual esses elementos se compõem em oposição no texto. Essas oposições semânticas são condição *sine qua non* para que a narratividade se desenvolva em um determinado sentido, já que seu princípio fundamental é a transformação. Essa oposição se expressa por um valor positivo, ou eufórico¹⁹, e um valor negativo, ou disfórico, que vão determinar a linha argumentativa do texto.

2º Nível – Nível Narrativo:

O nível narrativo será apresentado da seguinte forma: entendimento do conceito do nível narrativo; componente sintático (sintaxe narrativa; programa narrativo percurso narrativo e esquema narrativo) e componente semântico (semântica narrativa):

Entendimento do conceito do nível narrativo: Para se falar de nível narrativo, vale ressaltar que “a narração constitui a classe de discurso em que estados e transformações estão

¹⁹ **Euforia** é o termo positivo da categoria tímica que serve para valorizar os microuniversos semânticos, transformando-os em axiologias; opõe-se a **disforia**, que é o termo negativo (GREIMAS; COURTÉS, 2008, p.192).

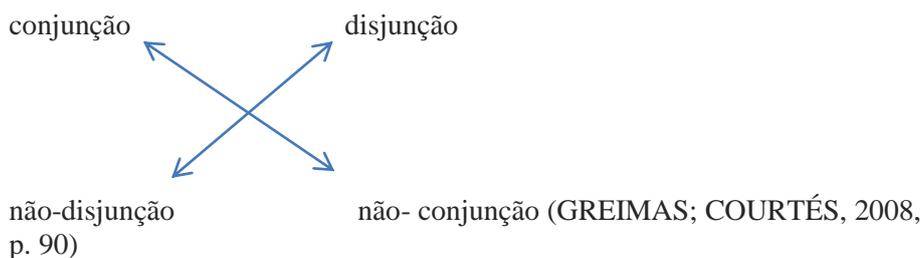
ligados a personagens individualizadas” (FIORIN, 1997, p. 21). A narratividade apresenta-se, então, como um componente presente em todos dos tipos de texto e observável pela abordagem analítica da sintaxe narrativa e da semântica narrativa, subníveis de sutil distinção.

Nível narrativo - componente sintático: parte da aceção de que a narrativa é pensada como um espetáculo, pensada como o lugar em que se simula o fazer do homem que transforma o mundo e, portanto, é tecida como um espetáculo, cujos participantes, papéis, precisam ser descritos para que se compreenda a organização da narrativa. Assim, a semiótica compreende duas concepções complementares de narrativa:

A narrativa como mudança de estados, operada pelo fazer transformador de um sujeito que age no e sobre o mundo em busca de valores investidos nos objetos: narrativa como sucessão de estabelecimentos e de rupturas de contratos entre um destinador e um destinatário, de que decorrem a comunicação e os conflitos entre sujeitos e a circulação de objetos. (BARROS, 2010, p. 16)

A sintaxe da narrativa então é composta por enunciados de *estado* e de *fazer*. O enunciado de estado compreende a relação de junção entre o sujeito e o objeto, os chamados *actantes*. Já o enunciado de *fazer* é o que mostra as transformações, as quais correspondem à passagem de um enunciado de estado para outro, ou seja, descreve a passagem de um estado a outro, de um estado conjuntivo (de posse do objeto de valor) para um estado disjuntivo (sem a posse do objeto de valor). Observe-se:

3. Em semiótica narrativa, convém reservar o nome de conjunção para designar paradigmaticamente, um dos dois termos (juntamente com a disjunção*) da categoria da **junção**, que se apresenta, no plano sintagmático, como função* (= relação ente o sujeito e o objeto) constitutiva dos enunciados de estado*. Se, paradigmaticamente falando, conjunção e disjunção são contraditórios*, o mesmo não acontece no plano sintagmático, em que, de acordo com a distribuição do quadrado semiótico, a não-disjunção (“conservar alguma coisa”) entre sujeitos e um objeto* - valor deve ser distinguida da conjunção (“ter alguma coisa”).



Melhor compreendendo a relação sujeito/objeto:

O objeto sintático é uma espécie de casa vazia, que recebe investimentos de projetos e de determinações do sujeito. Os investimentos que os sujeitos fazem a um determinado objeto fazem do objeto um objeto-valor e é, assim, por meio do objeto que o sujeito tem acesso aos valores. (BARROS, 2010 p. 19)

Pelo excerto de Barros, é possível constatar que a narração se dá por uma sucessão de estados e de transformações em que o sujeito se relaciona com o mundo e com os objetos de valor, ora por conjunção, ora por disjunção, e assim sucessivamente, num jogo de transformações de estados do sujeito. Note-se, a seguir, as observações sobre o programa narrativo, sobre o percurso narrativo e, sobre o esquema narrativo.

O programa narrativo (cuja abreviatura usada por Greimas é PN):

O programa narrativo (PN) é um sintagma elementar da sintaxe narrativa de superfície, constituído de um enunciado de fazer, rege o enunciado de estado. Pode ser representado sob duas formas seguintes: $PN = F[S1 \rightarrow (S2 \cap Ov)]$; $PN = F[S1 \rightarrow (S2 \cup Ov)]$ em que F = função; S1= sujeito do fazer; S2= sujeito de estado; O = objeto(suscetível de receber investimentos semânticos sob a forma de v: valor); []= enunciado de fazer; ()= enunciado de estado; \rightarrow = função fazer (resultante da conversão* da transformação*; \cap \cup = junção (conjunção ou disjunção) que indica o estado final, a sequência do fazer. O programa narrativo deve ser interpretado como uma mudança de estado efetuada por um sujeito (S1) qualquer, que afeta um sujeito (S2) qualquer: a partir do enunciado do estado do PN, considerado como consequência, podem-se, no nível discursivo, reconstituir figuras* tais como a prova*, a doação, etc. (GREIMAS; COURTÉS, 2008, p. 388-389)

Nas palavras de Barros:

No programa narrativo ou sintagma elementar da sintaxe narrativa de superfície, podem-se categorizar alguns tipos de programas narrativos... a) *Natureza da função*: se a transformação resulta em conjunto do sujeito como o objeto, tem-se o programa de privação....b) *complexidade e hierarquia de programas*: os programas podem ser simples ou complexos, isto é, constituídos por mais de um programa hierarquizado (nesse caso diferencia-se o programa secundários ou de uso, pressupostos pelo programa de base...); c) *valor investido no objeto*: valores podem ser modais, como o dever, o querer, o poder e o saber que modalizam ou modificam a relação do sujeito como os valores e os fazeres...; d) *relação entre actantes narrativos* (sujeito de estado e sujeito do fazer) e os atores que manifestam no discurso: os dois sujeitos, do fazer (S1) e do estado (S2) podem ser assumidos por um único ator ou por atores diferentes. (BARROS, 2010, p.21 e 22)

Veja que, quando o sujeito se priva de alguns outros objetos valor, para obter outro objeto valor, então se tem um programa de privação. Um programa poderá ser simples ou complexo porque pode ser constituído de uma hierarquia de programas, tendo sempre um programa principal e vários programas secundários.

Quanto aos investimentos de valores nos objetos, aqueles fazem destes objetos modais, num estágio da narrativa em que cabe ao sujeito o dever, o querer, o poder e o saber, valores modais que modalizam ou modificam a relação do sujeito com os valores e os fazeres. O sujeito de fazer (S₁) e o sujeito de estado (S₂) podem ser assumidos por um ator ou por atores diferentes, durante a narrativa, sendo que quando o mesmo sujeito de fazer for assumido pelo mesmo ator do sujeito de estado, tem-se o programa reflexivo; por outro lado, quando um ator não desempenha o mesmo papel, ou seja, o sujeito de fazer e o sujeito de estado forem assumidos por actantes diferentes, temos o programa transitivo.

Nos enunciados de estado e de fazer, dentro da natureza da função semiótica, ocorrem os investimentos de valores em objetos por parte dos sujeitos actantes e a comunicação entre os sujeitos actantes e os objetos orienta as relações conjuntivas ou disjuntivas com os objetos, os quais passam a ter uma correlação entre programas de “doação, de apropriação, de espoliação e/ou de renúncia” (Ibidem, p. 23). Observem-se os exemplos apresentados por Barros:

Bons exemplos de correlações entre programas de apropriação e de espoliação ocorrem na literatura popular, pois quando “príncipe” se apropria do objeto “princesa”, o sujeito “dragão” é dele espoliado; quando o Pequeno Polegar adquire a bota-de-sete léguas, priva dela o Ogro, quando Joãozinho-do-pé-de-feijão se apodera da galinha-dos-ovos-de-ouro, o Gigante perde esse objeto-valor”. (Ibidem, p. 24)

Dentro do programa narrativo, encadeados aos enunciados do fazer e de estado, ocorrem, ainda, dois tipos fundamentais de programas: o programa de competência e o programa de performance, os quais possuem a seguinte conceituação:

Em relação à performance, que é um fazer* produtor de enunciados, a competência é um saber-fazer, é esse “algo” que torna possível o fazer. Mais ainda, esse saber-fazer, enquanto “ato em potência”, é separável do fazer sobre o qual ele incide: se existe um saber-fazer manipulador das regras da gramática, existe um outro fazer que manipula, por exemplo as regras da polidez [...] Assim concebida, competência é uma **competência modal** que pode ser descrita como uma organização hierárquica de modalidades*(ela será fundamentada, por exemplo, num querer-fazer, num dever-fazer, que rege um poder-fazer ou sabe-fazer). (GREIMAS; COURTÉS, 2008, p. 75-76)

A competência, como se pode depreender, é um conjunto de valores modais, *querer-fazer saber-fazer*; *poder-fazer* e o *saber-fazer* que o sujeito actante, estando em disjunção com objeto valor, precisa assumir para transformar aquela situação de disjunção e passar a ficar em conjunção com o objeto valor, ou seja, $(S_1 \cup O_v \rightarrow S_1 \cap O_v)$, destacando-se que os valores modais são fundamentais para o desempenho dos sujeitos actantes no decorrer da sequência narrativa. A competência precede a *performance*:

A competência é o programa de doação de valores modais ao sujeito de estado, que se torna, com essa aquisição, *capacitado para agir*. A performance é a representação sintático-semântica desse ato, ou seja, da ação do sujeito com vistas à apropriação dos valores desejados. (BARROS, 2010, p. 26)

Como vemos, a performance é o agir do sujeito, momento em que se dá a grande mudança de estado na narrativa.

De todo o exposto, pode-se depreender que uma narrativa de estrutura complexa segue uma estrutura canônica que compreende quatro fases: a manipulação, a competência, a performance e a sanção. Na manipulação, um sujeito (S_1) age sobre um sujeito (S_2) para levá-lo a querer e/ou dever fazer alguma coisa. Considerando-se que toda manipulação é uma comunicação, na relação manipulador/manipulado, empregam-se os termos destinador/destinatário. Existem quatro tipos de manipulação, que são:

- a) a tentação - o destinador (S_1) propõe ao destinatário (S_2) um contrato cujo cumprimento resulta em uma recompensa ao destinatário (conjunção com um objeto de valor positivo) com a finalidade de levá-lo a fazer algo (cumprir sua parte do contrato);
- b) a intimidação – o destinador (S_1) propõe ao destinatário (S_2) um contrato cujo não cumprimento resulta em uma punição ao destinatário (conjunção com um objeto de valor negativo) com a finalidade de levá-lo a fazer algo (cumprir sua parte do contrato para que a conjunção não ocorra)
- c) a sedução – o destinador (S_1), ao propor ao destinatário (S_2) um contrato, com a finalidade de levá-lo a fazer algo (cumprir sua parte do contrato), investe valores positivos no sujeito, os quais o habilitariam a realizar a performance. O destinatário, para mostrar que realmente possui as qualidades modais, é levado a cumprir;
- d) a provocação – o destinador (S_1), ao propor ao destinatário (S_2) um contrato, com a finalidade de levá-lo a fazer algo (cumprir sua parte do contrato), manifesta um juízo

negativo sobre a competência do destinatário (S₂) de realizar a performance. O destinatário, para mostrar que realmente possui as qualidades modais para realizar a performance, é levado a cumprir.

Como afirmam Greimas e Courtés, o manipulador (S₁) e o manipulado (S₂) podem ser figurativizados por um mesmo personagem no nível discursivo.

Na fase da aquisição da competência, o sujeito (S₁), para realizar a(s) transformação(ões) da narrativa dota-se de um saber e um poder fazer. A fase em que se dá a transformação (mudança de um estado a outro) da narrativa, ou seja, o fazer propriamente dito, é a performance; e, finalmente, subsequentemente à constatação de que a performance foi realizada, encontra-se a fase da sanção, a qual pode se realizar por meio de atribuição de valores negativos ao sujeito (castigo) ou por meio de atribuição de valores positivos ao sujeito (recompensa).

Uma sequência de programas narrativos relacionados por pressuposição é denominado **percurso narrativo** ou, em outras palavras, *percurso do sujeito*:

Se os percursos são definidos pelo encadeamento de programas narrativos, emprega-se, para dominá-los, a noção de actantes funcionais. Assim, o percurso caracterizado pela sequência lógica dos programas de competência e de performance chama-se, como se viu, *percurso do sujeito*. Esse *sujeito* não é mais o sujeito de estado ou sujeito do fazer, e sim um actante funcional definido por um conjunto variável de papéis actanciais. Há na caracterização do sujeito algumas determinações mínimas, entre as quais se encontram a de ser o sujeito de estado afetado, de alguma forma, pelo programa de competência e a de ser o sujeito realizador da performance ou, ao menos, competente para realizá-la. (BARROS, 2010, p. 27)

É nesse sentido que os actantes sintáticos (sujeito de estado e sujeito do fazer) passam a ser actantes funcionais (sujeitos sintagmáticos) que subsumem papéis actanciais, nas narrativas complexas. Em outras palavras, os sujeitos (actantes funcionais) têm uma caracterização que origina o desenvolvimento da ação e da narrativa, que se desenvolve por meio de investimentos de valores e a busca constante deles. Assim os sujeitos se projetam em busca de objetos de valor, engendrando a narrativa. As caracterizações dos sujeitos os determinam como heróis ou vilões; a cada um desses sujeitos e suas relações com objetos de valor, corresponde um programa de competência e um programa de performance, em que prevalecem as mudanças de estado e as relações entre eles.

Dessa forma, o sujeito é definido em sua relação com o objeto, movido por uma relação de desejo. O sujeito, então, é aquele que quer, que pretende entrar em conjunção com o objeto, estado que o conduz à ação (a performance). Esse mesmo tipo de correlação entre

sujeito actante e objeto valor pode ocorrer entre o sujeito e o antissujeito (vilão, oponente), assim como a relação entre os coadjuvantes e os destinadores- manipuladores, destinadores-julgadores e com os destinatários, elementos que formam o percurso narrativo:

As ações do sujeito e do destinador diferenciam-se nitidamente: o sujeito transforma estado, *faz-ser* e simula a ação do homem sobre as coisas do mundo; o destinador modifica o sujeito, pela alteração de suas determinações semânticas e modais, e *faz-fazer*, representando, assim, a ação do homem sobre o homem. (Ibidem, p. 28)

Cada sujeito, cada destinador-manipulador, bem como o destinador-julgador, desenvolve o seu percurso no conjunto da narrativa. Neste percurso estão contidas as caracterizações desses actantes, as relações que eles criam durante o percurso, os estabelecimentos e as rupturas dos contratos, como também as manipulações, em que cada um segue a sua estrutura, no percurso. A citação acima deixa claro que o destinador-manipulador, que busca meios de manipular um segundo sujeito (que desempenhará o papel de destinatário, num primeiro momento, e depois de destinador-julgador), levando-o a um fazer (*faz-fazer*) por meio dos valores modais, desenvolve no destinador-julgador um querer-fazer ou um dever-fazer, mediante a certeza de um saber-fazer e de um poder-fazer (a competência).

Neste processo de manipulação, o manipulador precisa fazer-criar (modo persuasivo), conta com o fazer-interpretativo e o crer do seu destinatário para cumprir (ou descumprir) os contratos, seja a manipulação investida por provocação, por sedução, por intimidação ou por tentação. Assim, o destinatário/julgador pode ou não entrar no jogo da manipulação e, ao entrar, ocorre o encerramento do percurso do sujeito, a última fase da organização narrativa – a sanção, a qual se organiza pelo encadeamento lógico de programas narrativos e pode ser de dois tipos: o de sanção cognitiva ou interpretação e o de sanção pragmática ou retribuição.

No primeiro tipo de sanção cognitiva ou interpretação existe o reconhecimento da performance, mas não há prêmios ou castigos de fato. O destinador julga o sujeito, analisa as manipulações que serão aplicáveis, dota o sujeito de valores modais necessários para a execução da ação, porém cabe ao destinador-julgador verificar se o sujeito cumpriu ou não o contrato, ou seja, o fazer do destinador-julgador é descobrir a “verdade” sobre as intenções e ações do manipulador são condizentes com os valores que representam. A partir da interpretação das intenções e das ações do manipulador que se dá ou não a sanção:

Os estados são, dessa forma, definidos como *verdadeiros*, (que parecem e são) ou *falsos* (que não parecem e não são) ou *Mentirosos* (que parecem,

mas não são) ou *secretos* (que não parecem, mas são) e o destinador neles acredita ou deles duvida. Para assim interpretar, o destinador-julgador verifica a conformidade ou não da conduta do sujeito como o sistema de valores que representa e com os valores do contrato inicial estabelecido com o destinador-manipulador. (Ibidem, p. 33)

No segundo tipo de sanção *pragmática* ou retribuição, o sujeito receberá a sanção, senda ela positiva quando o sujeito é reconhecido como cumpridor dos contratos estabelecidos, recebendo então uma recompensa. No caso de o sujeito ser considerado como descumpridor do contrato recebe, então, a punição ou castigo. No **componente semântico** (semântica narrativa), temos, então, o momento em que se determina a modalidade assumida pelo *sujeito* no percurso em busca do objeto valor: *instância de atualização dos valores* (GREIMAS; COURTÉS, 2008, p. 438) que são assumidos pelo sujeito:

No percurso gerativo, a semântica narrativa é o momento em que os elementos semânticos são selecionados e relacionados com os sujeitos. Para isso, esses elementos inscrevem-se como valores, nos objetos, no interior dos enunciados de estado. A modalização de enunciados de estado é também denominada *modalização do ser* e atribui a existência modal ao sujeito de estado. (BARROS, 2010, p. 42)

O sujeito só poderá realizar uma performance (um fazer) se apresentar previamente uma competência, entendida como sucessão de modalidades, organizadas hierarquicamente, que o tornam capaz de passar da potencialidade à ação. Na modalização do fazer temos o fazer-fazer (destinador) que comunica os valores modais (o querer, o dever, o poder e o saber fazer) ao seu destinatário-sujeito, tornando-o sujeito do fazer, competente para a realização da ação.

Nessa perspectiva, temos, na modalização do fazer, as submodalidades:

a) virtualizantes (que instauram o sujeito, sendo as modalidades específicas o dever-fazer e o querer-fazer) – estão relacionadas ao estabelecimento de sujeitos e objetos de valor, antes da junção, ou seja, encontra-se em virtualidade, estão em posição virtual;

b) atualizantes (que qualificam o sujeito para a ação, sendo as modalidades específicas o saber-fazer e o poder-fazer) – estão relacionadas a dois itens da conjunção entre sujeitos e objetos, e como salienta em Greimas e Courtés, (2008, p. 46), *a disjunção atualiza sujeitos e objetos, a conjunção, por sua vez os realiza.*

Nas narrativas podemos verificar que as modalidades entram num jogo de compatibilidade e incompatibilidade em que, por exemplo, um sujeito em virtualidade pode querer (desejar) um objeto valor, mas não *sabe fazer* ou não *pode fazer*, faltando-lhes

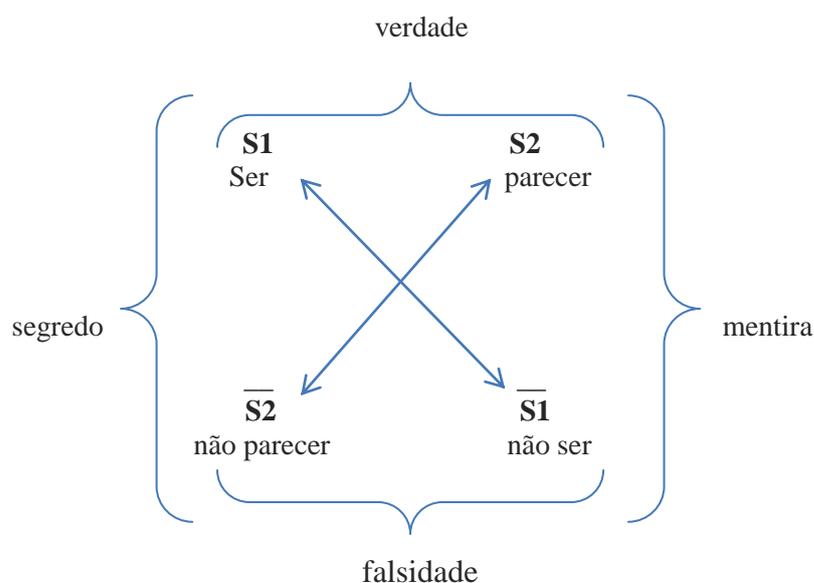
elementos da competência, e assim não se realiza pela ação, voltando ao caráter inicial, àquele que *quer*.

Na continuidade da semântica da narrativa, temos a modalização do sujeito que se preocupa menos com o fazer e mais com o ser. Ao se tratar das modalidades do querer, do saber, do poder e do dever estas se sobrepõem questões da competência dos actantes na narrativa e, sobretudo, das ações, das performances, para centrarem-se na caracterização do ser, forma de abordagem analítica que foi, ao longo do tempo, taxada de “psicologismo”. Observe-se:

A linguística e a semiótica temeram sempre o “psicologismo” e evitaram a recaída nos estudos de caracteres de temperamento, que durante um certo tempo marcaram os estudos do texto. Com medo de incorrerem no mesmo “erro” deixam de lado certos aspectos imprescindíveis do exame do texto. O amadurecimento e a segurança, atualmente alcançados nas análises discursivas, permitiram à semiótica avançar na abordagem das paixões. (BARROS, 2010, p. 45)

É nessa abordagem que entra a modalização do ser, nas reflexões sobre as paixões. Na modalização do ser *versus* parecer encontra-se o quadrado semiótico e as modalidades veridictórias, que determinam a relação do sujeito com o objeto, permitindo-se avaliar se essa relação é verdadeira ou falsa, mentirosa ou secreta.

O Quadrado Semiótico²⁰ e as respectivas articulações entre o ser e o parecer:



²⁰ Quadrado semiótico: Para a semiótica francesa, o quadrado semiótico é a representação visual da articulação lógica de uma categoria semântica qualquer. A estrutura elementar da significação, quando definida – num primeiro momento – como uma relação entre ao menos dois termos, repousa apenas sobre uma distinção que caracteriza o eixo paradigmático da linguagem: portanto, suficiente para constituir um paradigma composto de n termos. (GREIMAS; COURTÉS, 2008, p. 403)

Para melhor entendermos o quadrado acima, recorreremos à Bertrand:

O quadrado da veridicção de ser e parecer, e de suas negações: a combinação define os termos de “segunda geração”. Assim, quando há coincidência do parecer e do ser num universo de discurso, há “verdade”; a coincidência do parecer e do não-ser define a “mentira”; a do não-parecer e do ser define o “segredo”; enfim, a coincidência do não-parecer e do não-ser define a “falsidade”. (BERTRAND, 2003, p. 241)

A veridicção é constituída pelo esquema de parecer/não parecer (manifestação), e de ser/não ser (imanência).²¹ No quadrado semiótico, verdade e falsidade são metatermos contraditórios, ou seja, há uma relação binária entre asserção e negação dos termos. Já segredo e mentira são metatermos contrários, ou seja, não há relação binária, mas de pressuposição recíproca que existe entre esses dois termos num eixo semântico.

Nessa perspectiva, “um estado é considerado verdadeiro quando um sujeito diferente do sujeito modalizado o diz verdadeiro” (BARROS, 2010, p. 46). Para tanto, parte do parecer ou do não-parecer, construindo-se ou inferindo-se em ser ou não-ser.

O sujeito, por sua vez, na modalização do ser, tem uma relação com os valores, cujos efeitos de sentido podem resultar em emoções e sentimentos como medo, ambição, amor, caracterizados por laços “afetivos” ou “passionais”, qualificações que por sua vez modificam profundamente os estados de alma do sujeito. Pode-se observar que durante a narrativa um mesmo sujeito pode encontrar-se em diferentes posições passionais: num determinado momento, estar em estado de tensão e de disforia, saltando para o estado de relaxamento e de euforia, podendo oscilar várias vezes entre esses estados na mesma narrativa.

3º Nível – Nível Discursivo – A sintaxe discursiva

O terceiro nível será apresentado da seguinte forma: entendimento do conceito do nível discursivo; componente sintático - sintaxe (instância da enunciação; temporalização, espacialização, actorialização e aspectualização) e componente semântico - semântica (valores disseminados no texto sob forma de temas (tematização) e figuras (figurativização)).

Entendimento do conceito do nível discursivo: nas estruturas discursivas da narrativa encontram-se as características próprias, as particularidades do texto, é o discurso que se enuncia. As estruturas sêmio-narrativas convertem-se em estruturas discursivas porque são ostentadas pelo sujeito da enunciação a partir de uma sintaxe discursiva e de uma

²¹ O conceito de imanência participa, como um dos termos, da dicotomia *imanência/manifestação*, pressupondo a manifestação logicamente o que é manifestado, isto é, a forma semiótica imanente. (Ibidem, p. 255)

semântica discursiva: “a sintaxe discursiva goza de certa autonomia em relação às formações sociais, enquanto a semântica depende mais diretamente de fatores sociais” (FIORIN, 1993, p. 18). Nesta parte do percurso gerativo de sentido encontram-se as “escolhas” de pessoa, de tempo de espaço e de figuras que o sujeito da enunciação assume, sendo então “essas opções do sujeito da enunciação, que marcam os diferentes modos pelos quais a enunciação se relaciona como o discurso que se enuncia” (BARROS, 2010, p. 53).

Nível discursivo - componente sintático: na sintaxe discursiva encontram-se as projeções da enunciação que estruturam o enunciado, bem como as relações entre e enunciador e enunciatário: “os recursos de persuasão utilizados pelo enunciador para manipular o enunciatário ou a cobertura figurativa dos conteúdos narrativos abstratos” (ibidem, p. 54) pertencem, agora, ao enunciado. Essas projeções são veiculadas por meio dos componentes da discursivização que são: a actorialização, a espacialização e a temporalização constantes do enunciado.

Antes, porém, é necessário compreender que a enunciação tem papel importante entre as estruturas narrativa e discursiva do texto: pela enunciação que se definem os recursos linguísticos para estruturar um enunciado, ou seja, as escolhas por este ou aquele termo, por esta ou aquela palavra que compõem o texto são definidas na instância da enunciação. Todas essas escolhas que confluem no discurso, são identificadas na análise semiótica, recuperando-se o dizer do enunciador e os modos de enunciação, identificam-se quais as escolhas fez para persuadir o seu enunciatário, procedimentos que justificam o fato de os processos de veridicção estarem contidos nessa instância. A sintaxe discursiva, então, fornece dados para verificarem-se as relações do enunciador com o discurso-enunciado e as relações contratuais entre os sujeitos do discurso: enunciador e enunciatário.

A relação entre enunciador e enunciatário apresenta-se como um “jogo” de persuasão, cujos procedimentos argumentativos do enunciador pretendem convencer seu enunciatário a admitir como válido o conteúdo comunicado e, nesse intuito de persuasão, verifica-se que há projeções de enunciação que possibilitam a enunciação ser enunciada:

A semiótica examina as relações entre enunciação e discurso sob a forma das diferentes projeções da enunciação com as quais o discurso se fabrica. A enunciação projeta, para fora de si, os actantes e as coordenadas espacio-temporais do discurso, que não se confundem com o sujeito, o espaço e o tempo da enunciação. Essa operação denomina-se *desembreamento* e nela são utilizadas as categorias da pessoa, do espaço e do tempo. (BARROS, 2010, p. 54)

Nesse “jogo de persuasão” sublinhe-se as diferentes projeções de enunciação com as quais o discurso se fabrica. A *desembreagem*²² é constituída dos elementos discursivos actanciais, temporais e espaciais e que a actorialização reveste através da categoria de pessoa, visando instituir os actantes narrativos. Já a espacialização instaura no enunciado o espaço, que é determinado em função do aqui, que pode estar implícito no enunciado, ou pode ser explicitado, determinando o algures (em algum lugar) ou o alhures (em outro lugar). Por fim, a temporalização instaura o tempo no enunciado e tem a enunciação como momento de referência. Esses elementos discursivos de projeção da pessoa, do tempo e do espaço são denominados como sendo *embreagem* e *debreagem* por Greimas e Courtés (2008), que podem ser actanciais, temporais e espaciais. Enquanto a *debreagem* é a projeção, no texto, da pessoa, do tempo e do espaço, a *embreagem* é a operação inversa, a de neutralização dessas categorias, pressupondo uma *debreagem* anterior, produzindo um efeito de “retorno à enunciação”. Em outras palavras, a *debreagem* instaura no enunciado as pessoas da enunciação eu/tu e ele; do espaço o aqui ou lá/alhures e do tempo o agora.

Retomando-se o termo “jogo de persuasão” e levando-se em conta que todo discurso procura persuadir seu destinatário de que é verdadeiro (ou falso), encontra-se um acordo fiduciário, um acordo de fé, sendo que o destinador procura estabelecer um estatuto veridictório ao texto. O enunciador procura produzir um discurso cujo efeito de sentido seja a “verdade”:

Não se considera mais que o sujeito da enunciação procure produzir um discurso verdadeiro, mas um discurso que produz o efeito de sentido ‘verdade’ (...) Se a verdade passa de um efeito de sentido, vê-se que essa produção consiste no exercício particular, de um fazer-parecer-verdadeiro, na construção de um discurso cuja função não é o dizer-verdadeiro, mas o parecer verdadeiro. (GREIMAS, 1978, p. 218)

Esses efeitos de sentido que determinam as possibilidades de enunciação e de discursivização: um texto de ficção ou as histórias começadas com “Era uma vez...” somente são possíveis graças ao acordo fiduciário entre os sujeitos, levando do *parecer* ao *ser*, produzindo a “ilusão de verdade” pelo uso de *desembreagem*, cujas ilusões discursivas permitem que os fatos narrados não só imitem a realidade, mas que reproduzam a realidade, vindo a *parecer ser* realidade – os simulacros.

²² “É a expulsão, da instância da enunciação, de termos categóricos que servem de suporte ao enunciado. [...] É partindo do discurso “debreado” que se podem imaginar os procedimento de desambiguição explorando as pressuposições lógicas do enunciado” (GREIMAS; COURTÉS, 2008, p.160-161).

Nível discursivo – componente semântico: os níveis de construção de sentido da narrativa afluem na semântica discursiva, pois os valores são assumidos pelo sujeito da narrativa e acabam por revestir o nível narrativo com temas e figuras, dando concretude ao discurso, ou seja, “os valores assumidos pelo sujeito da narrativa são, no nível do discurso, disseminados sob a forma de percursos temáticos e recebem investimentos figurativos” (BARROS, 2010, p. 69).

Os procedimentos semânticos são, portanto, a tematização e a figurativização: os temas e as figuras podem aproximar-se ou distanciar-se numa escala que vai do mais abstrato ao mais concreto, o que lhes garante caráter de complementaridade, reiteração e expansão, mais que o de categorias em confronto; os temas remetem a elementos não observáveis no mundo natural enquanto que as figuras sim, remetem.

Um discurso tematizado apresenta-se em percurso que é construído com objetivos de explicar a realidade, conceituando-a, definindo-a de forma abstrata, cuja constituição discursiva é elaborada por meio de recorrências de traços semânticos ou semas:

A tematização pode concentrar-se quer nos sujeitos, quer nos objetos, quer nas funções, ou, pelo contrário, repartir-se igualmente pelos diferentes elementos da estrutura narrativa em questão. 2. Procedimento de conversão semântica, a tematização permite também formular diferentemente, mas de maneira ainda mais abstrata, um mesmo valor. Assim, por exemplo, o valor “liberdade” pode ser tematizado – levando-se em conta os procedimentos de espacialização e de temporalização da sintaxe discursiva – seja como “evasão espacial” (e figurativizada, numa etapa posterior, como embarque para mares distantes), seja como “evasão temporal” (com as figuras do passado, da infância, etc.). (GREIMAS; COURTÉS, 2008, p. 496).

Pelo excerto, pode-se compreender que tematizar um discurso é formular os valores de modo abstrato, ou seja, revestir os esquemas narrativos com temas a fim de se concretizar o sentido, obtendo uma coerência temática. Contudo, se necessário, a tematização recorre aos investimentos figurativos os quais darão suporte à criação de sentido de realidade na constituição da verdade discursiva, pois a figura representa diretamente aquilo que temos no mundo natural, aquilo que é perceptível pelos sentidos. Observe-se:

É necessário igualmente distinguir, desde agora, ao menos dois patamares nos procedimentos da figurativização: o primeiro é o da **figuração**, ou seja, da instalação das figuras semióticas (uma espécie de nível fonológico); o segundo seria o da **iconização**, que visa revestir exaustivamente as figuras, de forma a produzir a ilusão referencial, que as transformariam em imagens do mundo. (Ibidem, p. 212)

A escolha das figuras, como todas as escolhas realizadas pelo enunciador, revela o lugar ideológico do discurso funcionando como recurso que tanto atrai o enunciatário pelo acordo de valores que propõe quando produz reação contrária, de rejeição ao universo ideológico projetado. A figurativização usa principalmente elementos da realidade concreta (figuras) para dar mais concretude ainda ao sentido.

Assim compreende-se “que as estruturas narrativas convertem-se em estruturas discursivas quando assumidas pelo sujeito da enunciação” (BARROS, 2010, p. 54), e que é por meio de investimentos figurativos que a tematização discursiva contribui com o enunciador para que as projeções enunciativas da sintaxe discursiva produzam os efeitos de sentido pretendidos durante a enunciação.

2.2 Considerações teóricas acerca do dizer poético

*Caminante, no hay camino, se hace camino al
andar.*
(Antonio Machado)

O texto poético desperta interesse por vários motivos, entre os quais se encontra a complexidade de seus significados, aspecto particularmente interessante aos estudos semióticos, sobretudo pelo fato de que as estruturas dos poemas são livres, não sendo um objeto linguístico fechado em si, cuja significação encontra-se desvinculada da linearidade, própria de textos de outra natureza. A base da tessitura poética está para além de suas peculiaridades, não apresentam ou não seguem nenhuma estrutura textual fechada, não seguindo estrutura formal textual – exceto aqueles que apresentam estruturas métricas²³, o que, de fato, autoriza o poeta a lançar-se numa criação livre em sua composição. Essa liberdade das escolhas dos signos linguísticos e sua disposição no plano físico do texto constituem os mais ricos signos poéticos no constructo da *mímesis*²⁴, ou seja, da poesia.

O termo *mímesis*, numa perspectiva semiótica, considerando que os signos linguísticos são convencionais e arbitrários e que a realidade é imitada por meio das artes, evoca uma realidade transmutada em simbologia de essências universais e diversas por meio da linguagem. Assim, compreende-se que reprodução processada pela *mímesis* transpõe a cópia, uma vez que seu processo centra-se na percepção pelos sentidos daquilo que está na natureza.

²³ Arte de medir versos e que estuda os elementos de que eles são constituídos. Estrutura formal da linguística destinada a textos poéticos. (HOLANDA, Sergio Buarque. *Raízes do Brasil. História do Brasil. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011).*

²⁴ Reprodução artística da realidade que é percebida pelos sentidos. HOLANDA, Sergio Buarque. *Raízes do Brasil. História do Brasil. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.*

A percepção do real, dos objetos, das imagens, do cenário, da vida sendo narrada, é capturada pelos sentidos do poeta, o qual, fazendo um jogo com os signos linguísticos para compor o poema, recria o que seus sentidos percebem, dando voz ao universo poético.

Aceder ao universo sígnico da poesia não é tarefa simples porque a linguagem poética é singular, peculiar e explora a plurissignificação das palavras. Na aparência é um texto sintético, que diz pouca coisa, entretanto, a análise criteriosa é capaz de perscrutar percursos inusitados e sentidos insólitos, que questionam, indagam, revelam.

CAPÍTULO III

ANÁLISE SEMIÓTICA DOS POEMAS

Vê-se qual é, na sua riqueza, o sentido de mimese I: imitar ou representar a ação é primeiro, pré-compreender o que ocorre com o agir humano: com sua semântica, com sua simbólica, com sua temporalidade. É sobre essa compreensão, comum ao poeta e a seu leitor, que se ergue a tessitura da intriga e, com ela, a mimética textual e literária [...] A despeito da ruptura que ela institui, a literatura seria incompreensível para sempre se não viesse a configurar o que, na ação humana, já figura. (Paul Ricouer. A metáfora viva, 1994, p. 101)

A escolha da epígrafe de abertura deste capítulo, que diz que “a literatura seria incompreensível para sempre se não viesse a configurar o que, na ação humana, já figura,” justifica a escolha do objeto de estudo desta pesquisa: poemas de autoria de Emmanuel Marinho, que trazem na temática a denúncia do extermínio social dos indígenas, num total de três poemas. A narrativa poética traz personagens que “na ação humana, já figura”, ou seja, são personagens reais, baseados em fatos também reais, que acontecem no estado de Mato Grosso do Sul. Para quem vive em Dourados, Mato Grosso do Sul, cujas aldeias são próximas à cidade, é uma cena corriqueira receber crianças indígenas batendo palmas em frente das casas pedindo pão velho: “tem pão velho?”. Sempre vem em família: a mãe e os filhos, às vezes, o marido, mas quem se aproxima dos portões e pedem “pão velho” são as crianças, geralmente um dos meninos, as meninas ficam atrás dos meninos e a mãe um pouco mais adiante, e o pai ainda mais afastado da cena. Deve-se ressaltar que, na atualidade já mudaram o pedido, pedem: “tem qualquer coisa pra me dar?”. E seguem batendo palmas de portão em portão, no final da tarde voltam para aldeia levando consigo tudo o que conseguiram “colher” na cidade, nas casas, como pedintes.

O primeiro texto é “Genocídio”, publicado no livro Caixa de Poemas, publicado em 2000, que configura um diálogo com perguntas e respostas, onde a pergunta, sempre a mesma, mimetiza a prática de mendicância indígena na cidade de Dourados, e as respostas variadas são uma crítica social ao universo capitalista da sociedade de consumo.

O segundo, “O índio e o trator”, também de Caixa de Poemas (2000) retoma as opções de trabalho que o progresso, com seus avanços tecnológicos, trouxeram para a humanidade. O que parece beneficiar também o indígena constitui-se em poderosa arma de aniquilação de sua identidade e de sua existência. O trator, que num primeiro momento apresenta-se como um benefício, figurativiza a ação da sociedade capitalista, que “engole” as pequenas propriedades, as relações humanas, torna os sujeitos números.

O terceiro poema “Índia velha”, do livro Caixa de poemas, (2000), segue na mesma linha de apontamento da destruição de um povo, de uma cultura, mas que pode ser retomada pela memória, fazendo uma comparação entre o passado e o presente. O vocativo recorrente no texto, “Índia velha, se lembra”, toma a figura presente da mulher indígena, representando o seu povo, sua cultura, sua tradição e tudo que ficou guardado na memória.

3.1 Bases semióticas e a poética

A semiótica estuda o sentido do dizer, descrevendo o *como* se faz para *dizer* o que se *diz*; seu aparato teóricometodológico permite desvendar como está articulada a construção do sentido que, possivelmente, pode ser identificado por meio dos processos de investimentos progressivos de conteúdos, dispostos em patamares sucessivos que vão desde os mais abstratos até os mais concretos e nos mais diversos gêneros textuais. Assim o sentido pode ser observado no plano do conteúdo e no plano de expressão, ou seja, nos textos e nos discursos:

Um texto define-se de duas formas que se complementam: pela organização ou estruturação que faz dele um “todo de sentido”, como objeto de comunicação que se estabelece entre um destinador e um destinatário. A primeira concepção de texto, entendido como *objeto de significação*, faz com que seu estudo se confunda com o exame de procedimentos e mecanismos que o estruturam, que o tecem como um “todo de sentido”. A esse tipo de descrição tem-se atribuído o nome de *análise interna ou estrutural do texto*. Diferentes teorias voltam-se para essa análise do texto, a partir dos princípios e com métodos e técnicas diferentes. A semiótica é uma delas. A segunda caracterização de texto não mais o toma como *objeto de significação*, mas como *objeto de comunicação* entre dois sujeitos. Assim concebido, o texto encontra seu lugar entre os objetos culturais, inserido numa sociedade (de classes) e determinado por formações ideológicas específicas. (BARROS, 2010, p. 7)

Considerando as noções de texto apresentadas por Barros, compreende-se que, para a semiótica, um texto deve ser analisado em seu plano de conteúdo e em seu plano de expressão, cujo exame está tanto para os mecanismos internos quanto para os fatores contextuais ou sócio-históricos em que foram produzidos. Entretanto, é mister dizer que para a semiótica de linha francesa, a greimasiana, existe uma autonomia entre esses planos, que são analisados por meio de uma metalinguagem apropriada à descrição da significação texto/discurso e na qual o percurso gerativo do sentido constitui-se uma ferramenta apropriada para aplicação da análise, que se dispõe sob três níveis: fundamental, narrativo e discursivo.

Com relação aos textos literários, e especialmente os poemas emmanuelinos, objeto desta pesquisa, observa-se um vasto repertório de universo discursivo. Em se tratando de semiótica literária, a discursividade é vasta:

Assim, (a semiótica literária) ela poderia ser caracterizada por um conteúdo* próprio, como é o caso de outras semióticas (discursos jurídicos ou religiosos, por exemplo): ela é indiferente ao conteúdo que manifesta ou,

antes, seu plano de conteúdo é coextensivo ao universo*semântico recoberto por uma língua* natural dada. Quanto ao plano da expressão, as “formas literárias” que presidem à sua organização identificam-se, de modo geral, com as articulações linguísticas discursivas, de modo que o discurso literário parece ser a melhor ilustração da metalinguagem* não-científica, encarregada da organização sintática dos signos* transfrasais (dos textos): em lugar de definir a especificidade de seu discurso, as “formas literárias” aparecem como um vasto repertório de universais* discursivos. (GREIMAS; COURTÉS, 2008, p. 293)

Com este “vasto repertório de universais discursivos”, abarca-se o discurso poético, visto que a linguagem se reveste (ou a revestimos) de significações, então, toma-se o texto com a vertente do contexto sócio-histórico, com relação ao enunciador e ao enunciatário. As formas de abordagem dos textos poéticos descrevem uma história de contribuições valiosas de grandes estudiosos, que foram desenvolvendo teorias e procedimentos de análise notáveis. Voltando-se um pouco no tempo, mais exatamente ao período aristotélico, pode-se observar que o termo “poética” adquiriu um sentido que abrange tanto o estudo da poesia, quanto da prosa, constituindo-se uma teoria geral das obras literárias. Por outra concepção, e em época mais recente, a poética também é abordada como uma das funções de linguagem, em especial a função poética elaborada pelo linguista R. Jakobson, que considera que a mensagem pode ser uma obra de arte, até chegar ao ponto de vista da semiótica que recebe os textos literários como ocorrências do discurso literário e, chegando à semiótica francesa, conforme segue:

3. Não será a mesma coisa quando se tratar do **fato poético** em sentido restrito, isto é, de um domínio semiótico autônomo, fundamentando no reconhecimento de articulações paralelas e correlativas que envolvem dois planos (a expressão* e o conteúdo*) do discurso ao mesmo tempo. Essa “dupla articulação” (não no sentido de Martinet) – cuja forma relaxada, distensa, é reconhecível graças regularidades prosódicas da versificação, e que atinge um grau de condensação exacerbada na poesia dita simbolista (ou em certos textos sagrados) – não é, entretanto, suficiente para definir o discurso poético. A celebre intuição de Jakobson, segundo a qual o discurso poético corresponderia à projeção do eixo paradigmático* sobre o eixo sintagmático, eu um novo impulso às investigações poéticas (*Les chats I* de Baudelaire, na análise de R. Jakobson e C. Lévi-Straus, maram época); a suspensão, no momento da leitura, das relações hipotáticas* que regem o discurso, em favor das relações taxionômicas enfaticamente sublinhadas, permitiu conceber possíveis definições de unidades* e de isotopias* poéticas, situadas sobre os dois planos da linguagem. Ao mesmo tempo, outras pesquisas puseram em evidência a existência de uma narratividade* poética e de transformações que articulam o discurso poético no seu nível mais profundo* Precisa-se, assim, o estatuto paradoxal do discurso poético; sintaticamente, é um discurso abstrato*, comparável por isso aos discursos praticados na lógica e nas matemáticas; semanticamente, é um discurso figurativo* e como tal, garantia de uma forte eficiência comunicativa. Não surpreende, pois que o efeito* de sentido que dele se depreende, sej, como

no caso do discurso sagrado, o da verdade. (GREIMAS; COURTÉS, 2008, p. 375).

Estudar poesia é um objetivo, em geral, das teorias dos signos, já o discurso poético, polissêmico por sua natureza, é o objeto da semiótica poética que busca compreender os discursos que provêm dos efeitos de sentido elaborados por uma estrutura peculiar em seu plano de conteúdo e de expressão, cuja articulação entre significante e significado procura estabelecer o sentido e fazer crer como verdade o seu discurso veiculado.

Sob essa perspectiva, pretende-se abordar semioticamente os poemas “Genocídio”, “O trator e o índio” e “Índia velha”, já anunciados no início deste capítulo.

3.2 O poema “Genocídio”

GENOCÍDIO

(crianças batem palmas
nos portões)

tem pão velho?

não, criança
tem o pão que o diabo amassou
tem sangue de índios nas ruas
e quando é noite
a lua geme aflita
por seus filhos mortos.

tem pão velho?

não, criança
temos comida farta em nossas mesas
abençoada de toalhas de linho, talheres
temos mulheres servís, geladeiras
automóveis, fogão
mas não temos pão.

tem pão velho?

não, criança
temos asfalto, água encanada

super-mercados, edifícios
temos pátria, pinga, prisões
armas e ofícios
mas não temos pão.

tem pão velho?

não, criança
tem sua fome travestida de trapos
nas calçadas
que tragam seus pezinhos
de anjo faminto e frágil
pedindo pão velho pela vida
temos luzes sem almas pelas avenidas
temos índias suicidas
mas não temos pão.

tem pão velho?

não, criança
temos mísseis, satélites
computadores, radares
temos canhões, navios, usinas nucleares
mas não temos pão.

tem pão velho?

não, criança
tem o pão que o diabo amassou
tem sangue de índios nas ruas
e quando é noite
a lua geme aflita
por seus filhos mortos.

tem pão velho? (MARINHO, 2000)

O poema apresenta uma organização textual de narrativa com duas personagens, uma criança, podendo ser um menino (inferindo-se de que seja um menino, conforme relatado na cena corriqueira que acontece na cidade de Dourados- Mato Grosso do Sul, como referido no início deste capítulo) e um adulto. O texto está tecido em forma de diálogo em que uma criança pergunta e um adulto responde. Uma mesma pergunta que está repetida por seis vezes no poema, inicia e encerra o diálogo: *Tem pão velho?* Como todo poema, seu plano físico está

elaborado em estrofes e versos, cuja métrica não constitui objeto de estudo desta pesquisa, sendo oportuna, talvez, para outro momento.

“Genocíndio”, o título do poema, é um neologismo, uma mistura da palavra “genocídio” com a palavra “índio”. Essa intrigante fusão, que, antes de ser identificada como um neologismo, pode parecer um “erro” de grafia, suscita muitas reflexões e muitos questionamentos. O termo genocídio dicionarizado, isolado, significa:

Ge.no.cí.dio *sm* (*geno+cidio*) **1.** *Sociol.* Delito contra a humanidade, definido pela ONU. Consiste no emprego deliberado da força, visando ao extermínio ou à desintegração de grupos humanos, por motivos raciais, religiosos ou políticos, etc. **2.** *Dir.* crime de quem mata o seu próprio pai ou mãe. (MICHAELIS, 2000, p. 1026)

O aspecto *sociológico* (1) do significado do termo genocídio, definido como o extermínio ou a desintegração de um grupo de humanos provoca uma analogia imediata e direta, ou seja, em “Genocíndio” é a vida dos indígenas que está sendo exterminada e o poema desenha esse extermínio.

Em relação ao segundo termo, “índio”, pensamos, num primeiro momento, em não recorreremos ao dicionário para obtermos a acepção da palavra índio, por acharmos desnecessário, uma vez que estamos numa região em que “convivemos” com os indígenas. Num segundo momento, contudo, recordando que o pesquisador não deve se basear em seu conhecimento empírico ao realizar a sua pesquisa, e, principalmente, pelo fato de o dicionário trazer uma definição que possivelmente faz sentido com o “descobrimento” da América e com o trato aos indígenas, quando da chegada dos povos do Sul na região de Dourados, Mato Grosso do Sul, resolvemos recorrer à acepção do verbete:

Ín.dio¹ *adj+sm* (de *Índia, np*) **1** O mesmo que *indiano*. **2** Aborígine da América. *sm* **1** *Reg.* (Rio Grande do Sul) Termo empregado em sentido afetivo ou entusiástico para o homem, especialmente quando é lidador, mas também em caso de desagrado. (Ibidem, p. 1148)

A acepção do termo índio retoma, faz alusão a um aspecto da história do “descobrimento” do Brasil, visto que, ao chegar ao Brasil, Cristovão Colombo já o encontrou habitado; julgando ter chegado às Índias (Oriente), então, chamou os habitantes de índios, vindo a se perpetuar esse termo. Diz-se que o objetivo de Cristovão Colombo era chegar às

Índias (oriente)²⁵, mas, navegando sempre rumo ao Ocidente, acabou descobrindo a América em 1492. Já a chegada dos portugueses ao Brasil é bem provável que tenha sido intencional, pois a América já havia sido descoberta em 1492, e em 1494 o Tratado de Tordesilhas, dividindo o globo, havia sido assinado.

Já com a acepção regionalista do sul (Rio Grande do Sul), pode-se observar que o termo índio refere-se ao homem que lida no campo. Paralelamente, tem-se a informação de que os gaúchos, quando vieram para a região de Dourados, Mato Grosso do Sul, buscavam entre os indígenas homens para trabalho nas lavouras e na criação de gado. Estabelece-se, então, por analogia, a ideia de que o índio se presta para a lida do campo, para o trabalho braçal, costumeiramente de exploração. O título é um anúncio das premências trazidas pelo poema, como a vida alienada e alienante da sociedade de consumo, o extermínio dos indígenas e o vazio existencial do povo não indígena.

A estrutura geral do poema remete à estrutura de um texto dramático, uma peça teatral, em que anaforicamente haveria um narrador que se propusera contar a história porque apresenta, inicialmente, uma cena narrada: (crianças batem palmas nos portões). De imediato, ele passa a voz à criança que indaga “Tem pão velho”?²⁶; a criança é atendida, obtendo respostas a sua pergunta, sendo, sempre, uma resposta negativa: “não, criança” estabelecendo uma relação dialógica entre enunciador e enunciatário.

O poema termina como começou: a última pergunta remete à cena de que a criança segue batendo nos portões das outras casas, numa peregrinação pelos bairros próximos ao centro da cidade, fazendo a mesma pergunta “Tem pão velho?” produzindo um efeito de sentido de continuidade da situação de pedinte dos indígenas retratada no poema, da situação de classes distintas entre indígenas (que pedem) e não indígenas (que negam ter, mas que possuem coisas mais valorosas que poderiam atender as necessidades dos indígenas), atribuindo às personagens uma identidade estereotipada, a qual vai, pelo e com o tempo, sendo reforçada. Os sujeitos actantes se reconhecem mutuamente por meio dos valores mencionados (e, de certa forma, postos em cheque), por meio das normas e modelos ideológicos e sociais descritos no poema.

²⁵ MARAGON, Rosa Maria. *Mitos Ameríndios – Das primeiras civilizações à conquista espanhola*. Informação obtida em publicações do Centro de Pesquisas Estratégicas “Paulino Soares de Souza” Universidade Federal de Juiz de Fora. (www.ecsbdefesa.com.br/defesa/fts/MitosAmerindios.pdf) Acesso em: 1 de ago.2012)

²⁶ Em Dourados, Mato Grosso do Sul, é comum as cenas de crianças indígenas que caminham da aldeia, muitas vezes a pé, com seus pais, até o centro da cidade para pedirem pão velho. Assim, batem palmas nos portões e pedem *Tem pão velho?*, atualmente (agosto de 2012) já pedem *Tem qualquer coisa pra me dar?*, ou seja, o jargão está se modificando.

Considerando que *as histórias da vida são “narrativas postas em ação”* (MCINTYRE *apud* RICOUER, 2000, p. 189), observa-se a intenção do autor, que usa argumentos cotidianos para levar o leitor/espectador a repensar o seu próprio modo de ver e agir no mundo sob seu discurso de poder. As marcas da enunciação se revelam na estrutura discursiva do poema, reconta os valores de classes sociais a que pertencem os não indígenas. Pode-se compreender claramente para que e para quem o poema foi escrito e que discurso veicula.

Retoma-se aqui Fiorin (2002, p. 32) que diz que o discurso simula ser individual, mas não o é. Nem o indígena, nem o não indígena estariam livres das coerções sociais, como aponta em “abençoada de toalhas de linho, talheres”. Neste verso mostra as diferenças socioeconômicas entre as duas classes sociais, apontar que a toalha é feita de um tecido fino e caro é dizer ao indígena que não basta comer pão, mas há que comer em lugar limpo e fino. Assim sendo, o falante é o suporte do discurso e não o agente, porque o agente do discurso são as classes e as frações dessas classes; o poema “*Genocídio*” reproduz o discurso que está posto entre indígenas e não indígenas.

Como a proposta é analisar o poema no percurso gerativo de sentido, da linha francesa de Greimas, seguiremos por este caminho, já no próximo item.

3.2.1 “Genocídio”: o percurso gerativo de sentido e a discursividade

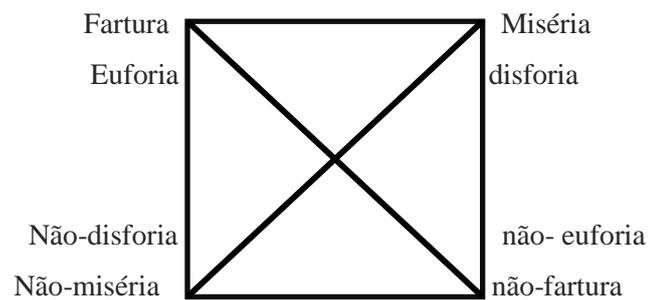
O histórico poema “Genocídio” será analisado nos três níveis do percurso gerativo de sentido, apresentando as análises subdivididas em nível fundamental, nível narrativo e nível discursivo. A seguir, o nível fundamental do sentido.

Num “jogo de palavras”, criando neologismo com o termo genocídio acrescido por uma letra “n” que se transformou em “Genocídio”, temos, desde o próprio título, uma dupla negação, o extermínio de um povo, sobremaneira de um povo que, como foi apontado nos capítulos anteriores, durante toda a sua trajetória de vida, pós “descobrimento” do Brasil, foi um povo que teve sua história, seu direito à terra, à vida, a sua cultura, como um grande genocídio, ou seja, fala-se dos indígenas, e que Genocídio bem descreve o massacre imperioso que sofreram ao longo da história.

As categorias semânticas e fóricas estão na base do poema, as quais podem ser apreendidas logo na primeira leitura, principalmente a oposição que se estabelece entre as perguntas “Tem pão velho?” e as respostas subsequentes, sobre as quais marcamos a sistematização entre os objetos de valor que nos remetem às oposições entre “fatura versus miséria”. Têm-se, dessa forma, os termos de negação e asserção e ambos se articulam no

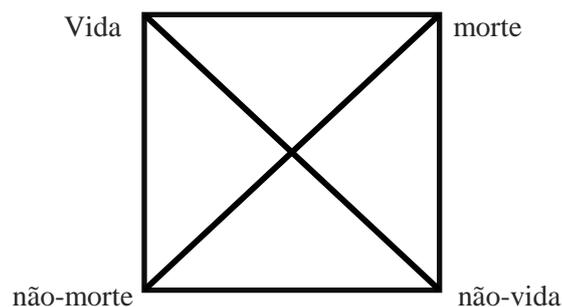
texto, no nível sintático, opondo-se como um constructo em que *a* apresenta-se *versus b*, num primeiro momento.

Já com relação à projeção fórica, se dá como eufórica para o não indígena/ fartura e como disfórica para o indígena/miséria, construída sobre os valores em que uns, ou seja, a classe dos não indígenas tem em excesso (os bens materiais, a comida, o luxo e o supérfluo) e a classe dos indígenas que sequer tem comida, que é um dos recursos mínimos necessários para viver, pode-se visualizar como segue:



O termo /fartura/euforia/ está para “temos comida farta em nossas mesas” e não-euforia, negação desta fartura, está para “mas não temos pão” comunidade não indígena. Já para o indígena a /miséria/disforia/ está para “Tem pão velho?” /não-disforia/não-miséria/ em “temos pão que o diabo amassou.”

O jogo entre ter e não ter está muito claro entre nas duas classes representadas no poema. No mesmo momento em que o eu lírico diz “Não, criança, não temos pão,” vai elencando tudo o que tem, compondo todo o cenário, inclusive com as “crianças que batem palmas nos portões” e pedem por “pão velho”. Assim vão sendo construídos os microuniversos semânticos da narrativa, levando-se à possibilidade de compreender-se o “pão velho”, em sentido conotativo, como a vida, a essência; não ter este pão é não ter a vida. Apesar de todas as posses que o não índio declara ter. Assim temos /vida/ *versus* morte/ por todo o poema, porque é negado ao indígena o mínimo para se ter a vida:



Observe-se que o objeto valor “vida” é representado pelo “pão velho”, o simulacro é a não inserção dos indígenas na sociedade não indígena. Observa-se que estes não possuem a vida, embora pareçam ter, porque possuem todos os outros objetos de valor, mas não possuem exatamente o pão, que figurativiza exatamente a vida (de que ele é alimento) e, metaforicamente, o alimento do espírito; então o que realmente têm é a morte. Ao mesmo tempo, no poema, o objeto valor deveria pertencer ao que tem fartura, mas não pertence; o não índio também é espoliado desse valor, também não tem pão, o pão que daria a vida aos menos favorecidos, os quais possuem apenas o “pão que o diabo amassou”, que é a figurativização do sofrimento e da angústia.

Como foi mencionado, “Crianças batem palmas nos portões” é uma cena corriqueira nos bairros próximos ao centro da Cidade de Dourados, Mato Grosso do Sul, e estas crianças são indígenas, são personagens da grande narrativa que é a vida, são sujeitos que foram reificados²⁷ no fazer poético de Emmanuel Marinho. O poema está todo tecido como um grande espetáculo, em que os actantes e as cenas procuram refratar os valores que estão postos na sociedade. Assim a análise adentra o nível narrativo do percurso.

No nível narrativo, procura-se descrever o percurso de transformações e mudanças de estados a que os sujeitos do grande espetáculo “Genocídio” foram submetidos em busca do seu objeto valor, procura-se identificar os contratos, os conflitos causados no poema e como circulam os objetos que denotam riqueza ou pobreza material e espiritual.

No poema há duas personagens que dialogam entre si, cada uma delas ocupa o espaço simbólico de seu próprio grupo social. Uma delas, que é identificada em “crianças que batem palmas nos portões”, representa o povo indígena e toda a carga semântica relacionada ao termo criança, que por um lado representa inocência, a esperança de um futuro melhor, anseios; e por outro lado representa fragilidade física, psicológica; um ser passível de persuasão, que facilmente entraria num jogo de dominação por parte de uma sociedade que mantém o dogma pervertido, em que o progresso, ao invés de cumprir seu papel de oferecer

²⁷ “A reificação configura-se como o processo pelo qual, nas sociedades industriais, o valor (do que quer que seja, pessoas, relações inter-humanas, objetos, instituições) vem apresentar-se à consciência dos homens como valor sobretudo econômico, *valor de troca*: tudo passa a contar, primariamente, como mercadoria. (...) O trabalho reificado não aparece por suas qualidades, trabalho concreto, mas como trabalho abstrato, trabalho para ser vendido. A sociedade que vive à custa desse mecanismo produz e reproduz, perpetua e apresenta relações sociais como relações *entre coisas*. O homem fica apagado, é mantido à sombra. Todo o tempo, fica prejudicada a consciência de que a relação entre mercadorias (e a relação entre cargos) é, antes de tudo, uma relação que prevalece sobre a relação entre pessoas” (COSTA, Fernando Braga da. *Homens invisíveis*. São Paulo, Editora Globo, 2005.)

uma vida confortável ao maior número de pessoas possível (inclusive os indígenas), faz o contrário e torna-os ainda mais miseráveis, com menos posse de bens materiais e imateriais. Criança é também a partida, pertence à fase inicial da pessoa humana.

A outra personagem, aquela que responde “Não, criança”, representa o outro lado do par actancial, os não indígenas, que possivelmente é um adulto que está dentro de sua casa e o espaço que os separam são a rua e os portões das casas: o fora e o dentro; o abrigado e o desabrigado; o protegido e o desprotegido. O termo “adulto”, depreendemos que seja o actante em “Não, criança, não temos pão”, o qual se contrapõe ao aspecto ingênuo e frágil a que remete o termo “criança”, porque adulto é o lugar de chegada da criança, e a criança da narrativa parece que, certamente, pelas leis naturais, não chegará à fase adulta, não atingirá a maturidade. Assim, o adulto conota as casas grandes, guarnecidas de luxuosos móveis, representa os bens materiais, a sociedade madura que não se deixa manipular, ou seja, o progresso, a modernidade dessa sociedade não indígena. A criança conota o desamparo, a miséria, a subalternidade, a falta de perspectiva e de expectativa de vida, uma trajetória que se inicia truncada, interrompida, que, se quer continuar, tem que mudar a rota.

Retomando-se, a sintaxe narrativa é composta por enunciados de *estado* e de *fazer*: sendo de *estado* a relação do actante com o objeto, que chamamos de junção; já o enunciado de *fazer* é responsável pelas transformações de estado do sujeito, que podem ocorrer da disjunção para a conjunção do sujeito com o objeto valor ou vice-versa.



O enunciado inicial elementar está assim configurado: enunciado de estado em F junção (S, O) e enunciado de fazer: F transformação (S, O) em que F é a função, S é o sujeito e O, o objeto em que:

No *enunciado de estado* do não indígena observamos que há relação de conjunção com o “pão velho” quando este representa comida, alimento, porque em “temos comida farta em nossas mesas” circunscreve-se esse campo semântico do pão enquanto alimento. Ressaltamos a relação de disjunção (não-conjunção) com o objeto valor quando ele representa vida, essa relação de disjunção com o pão que dá a vida pode ser percebida em “tem sangue de índios nas ruas/E quando é noite/ a lua geme aflita/ Por seus filhos mortos/”, essa disjunção segue até o fim criando um parecer ser, parecer ter:

- a) Os *enunciados de estados conjuntivos* do não-indígena - $(S_1 \cap O_v)$:
 (adulto) $\cap O_v$ (com objeto valor comida)
 (adulto) $\cap O_v$ (Com objetos de valor , quando outros valores)
- b) Os *enunciados de estados disjuntivos* do não-indígena - $(S_1 \cup O_v)$:
 S_1 (adulto) $\cup O_v$ (com o pão significando vida e outros valores imateriais)

No *enunciado de estado* dos indígenas, representados pela criança, vemos que ela mantém uma relação de disjunção (não-conjunção) com o objeto valor “pão velho” e recorrem àqueles que vivem na cidade, nas casas, supondo que estejam em conjunção com o “pão velho”, pois há todo um conjunto de signos que faz parecer que eles o possuem, porém isto não corresponde à realidade:

- a) Os *enunciados de estados disjuntivos* do indígena: $(S_2 \cup O_v)$
 S_2 (criança) $\cup O_v$ (com o pão quando significa alimento);
 S_2 (criança) $\cup O_v$ (com o pão quando significa outros valores, como vida)

O *enunciado de fazer* do sujeito criança indígena é uma tentativa de mudança de estado, porém, segue em disjunção com o objeto valor enquanto comida, o sujeito S_2 (criança) começa e termina em disjunção com esse objeto. Por outro lado, o não indígena, o adulto ($S_1 \cap O_v$) que parece estar em conjunção com tudo, no final, com o progresso da narrativa, percebe-se que a sociedade não indígena está em disjunção com objeto valor que S_2 (criança indígena) procura.

Há no poema um repertório de ações que descrevem as sucessões de estados, de transformações e de investimentos de valores nos objetos descritos por S_1 , que não se tornam objeto de valor para S_2 , que numa melhor explanação, discorrer-se-á sobre o programa narrativo em que compreende a transformação de estado efetuada por um sujeito (S_1) qualquer, que afeta um sujeito (S_2) qualquer durante o percurso da narrativa.

Essas transformações de estados dos sujeitos em relação de junção com o objeto valor estão descritas dentro de um programa narrativo, cuja abreviatura usada por Greimas e Courtés (2008, p. 388-389) é PN, o qual tem a seguinte fórmula: $PN = F[S_1 \rightarrow (S_2 \cap O_v)]$; $PN = F[S_1 \rightarrow (S_2 \cup O_v)]$ em que:

F = função;

S₁= sujeito do fazer (não indígena);

S₂= sujeito de estado (indígena (a criança))

O_v = objeto valor (suscetível de receber investimentos semânticos sob a forma de v: valor), neste caso a conotação de *pão velho*;

[]= enunciado de fazer;

()= enunciado de estado;

→ = função fazer (resultante da conversão da transformação: o diálogo);

U ∩ = junção (∩ conjunção ou U disjunção) que indica o estado final, a sequência do fazer.

O programa narrativo é muito importante para a análise desse poema, uma vez que é no PN que se tem, no componente sintático, as transformações de estado que sustentam todo o diálogo que define, entre dois enunciados, o de *ser* que pode ser de conjunção ou de disjunção com o objeto valor; e o de *fazer*, que são as ações que promovem as transformações de um estado a outro. Na sintaxe da narrativa de superfície, podemos categorizar os programas narrativos segundo a *Natureza da função*: se a transformação resulta em conjunção do sujeito com o objeto, tem-se um *programa de aquisição* de objeto valor; se termina em disjunção (BARROS, 2010, p. 22), ou seja, quando o sujeito se priva de alguns outros objetos de valor para entrar ou não em conjunção com outro objeto valor, tem-se, assim, um *programa de privação*.

O sujeito de estado (a criança indígena) é levado às portas das casas seduzido pelo imaginário a respeito de uma casa grande²⁸, onde deveria haver tudo de que o ser humano precisa para que tenha uma vida digna, guarneçada de aconchego, de calor e de bens materiais, e em farta quantidade, ao ponto de gerar excedentes, sobras. Então, nesse olhar construído ao longo da história, o sujeito de estado segue insistindo loquazmente no pedido “Tem pão velho?”, como um grito aos ouvidos daqueles que não querem ouvir, seu desejo é somente que seu grito seja ouvido, mas que ele seja visto, socorrido, atendido, apelo tão bem representado na insistência reiterada da pergunta por toda a composição.

O programa narrativo poderá ser simples ou complexo porque pode ser constituído de uma hierarquia de programas, tendo sempre um programa principal e programas secundários. A análise nos permite afirmar que no poema “Genocídio” há uma hierarquia de programas, que são os seguintes:

²⁸ A concepção de casa, com muros, com portões, segue cristalizada da ideia que de *a casa grande*, como bem diz *Casa- Grande & senzala* (FREYRE, 2006.p 36), é *completada pela senzala, representa todo um sistema econômico, social, político*, ou seja, ela concentra toda uma esperança de mantenedora da forma pela qual se organiza a sociedade brasileira.

a) **PN₁ - Interpelação das crianças-** o não indígena em sua casa é interpelado por crianças que batem palmas nos portões e pedem comida:

F (interpelação dos moradores por palmas nos portões) [S₂ (indígena) → S₂ (criança indígena) ∩ O_v (comida, alimento)];

b) **PN₂ a – Negação do pão-** Negação de possuir o pão velho, ostentação de posse de outros objetos à criança indígena, que segue sem seu alimento:

F (negação de possuir pão) [S₁ (não indígena) → S₂ (criança indígena) U x O_v (comida, alimento)];

c) **PN₃ – Negação do pão enquanto alimento** a negação do não indígena em não ter **pão velho**, mas ser possuidor de alimentos caros e confortos luxuosos à mesa:

F (negar o pão e ostentar fartura e luxo) [S₁ (não indígena) → S₂ (criança indígena) disjunção O_v (comida, alimento)];

d) **PN₄ Negação do pão e declaração de progresso** - a negação do não indígena, de que não tem pão velho, mas que tem tudo o que o progresso proporcionou **como asfalto, água encanada, supermercados e edifícios, pátria, pinga e prisões, armas e ofícios** denota claramente a penúria existencial em que se encontra, a despeito de todo o conforto material que tais bens possam trazer;

F (negação do pão e declaração de que se encontra de posse de grande progresso) [S₁ (não indígena) → S₂ (criança indígena) U O_v (comida, alimento)];

e) **PN₅ – Negação do pão e relato do sofrimento indígena** - a negação do não indígena de que não tem pão velho e a descrição de cenas como **a fome travestida de trapos nas calçadas, pezinhos de anjo faminto e frágil pedindo pão velho pela vida, índias suicidas**, colocam as benesses da sociedade não indígena em interface com os problemas e o sofrimento vivenciados pelos indígenas, produzindo um sentido de causa e efeito e a perspectiva de insolubilidade e de perenidade:

F (negação do pão e descrição de cenas do cotidiano miserável dos indígenas) [S₁ (não indígena) → S₂ (criança indígena) U O_v (comida, alimento)];

f) **PN₆ Negação do pão e declaração de material bélico-** a resposta do não indígena de que não tem pão velho, mas que tem **mísseis, satélites, computadores, radares, canhões, navios, usinas nucleares** constrói a imagem do armamento bélico e do iminente risco em que o homem se encontra de produzir o colapso do mundo. Este plano (PN₆) produz o efeito de sentido do distanciamento do homem (não indígena) de sua própria essência (mísseis, satélites, usinas nucleares), ou seja, do homem que come pão, que vivencia sua própria humanidade, que se sente e se faz integrado à natureza (como os índios).

F (negação do pão, afirmação de um arsenal bélico, preparado para a destruição,) [S1 (não indígena) → S2 (criança indígena) U Ov (comida, alimento)];

Observa-se que, na hierarquização de programas, o indígena continua o índio, um pedinte, mendigo, um ser antissocial que se não ficar na sua aldeia e vier para a cidade, deve morrer. O indígena continua índio, arcando com toda a carga pejorativa do termo²⁹. Já com relação ao não indígena, tem-se a revelação de que está confortável, com o devido luxo, guarnecido de todo o conforto para uma vida que extrapola o limite de apenas sobreviver, que é o que o indígena procura. Como se vê, o sujeito do fazer difere claramente do sujeito de estado; são sujeitos de mundos, de crenças, de culturas, de olhares totalmente diferente, são pessoas de mundos diferentes, olhares, percepções que resultam numa investidura de valores opostos no mesmo objeto, ainda que alternem seus papéis.

Sublinhe-se que o sujeito do fazer (S₁) e o sujeito de estado (S₂) são atores diferentes; na narrativa, o sujeito do fazer (S₁) representa a sociedade não indígena e o sujeito de estado (S₂), a criança índia, representa toda comunidade indígena, tem-se então um programa transitivo. Os valores investidos nos objetos são modais, pois cabe ao sujeito o “dever, o querer, o poder e o saber; são valores modais que modalizam ou modificam a relação do sujeito como os valores e os fazeres” (Ibidem, p. 22). Percebe-se em “Genocídio” que os sujeitos (S₁) e (S₂) apresentam as modalidades, na sequência: “o destinador modifica o sujeito, pela alteração de suas determinações semânticas e modais, e *faz-fazer*, representando, assim, a ação do homem sobre o homem” (Ibidem, p. 28).

Nesse poema há dois sujeitos que parecem estar em busca do mesmo objeto valor, veja que (S₁), o não indígena, que aparenta ter tudo, deixa claro não ter pão velho, igualando-se assim ao (S₂) – criança indígena- que saiu a procura pelo alimento, batendo palmas de casa em casa. Embora os dois sujeitos busquem o mesmo objeto, este possui valores modais diferentes para cada um deles, com diferentes investimentos semânticos.

O programa de performance, contudo, apresenta um sujeito (S₁, não indígena) que opera com o mesmo valor semântico de S₂, espoliando-o negando-lhe a própria subexistência:

PN de competência

atores distintos

espoliação

valores modais

²⁹ O índio, para a sociedade em geral, é um ser que não merece respeito, que deve ser exterminado, observe-se como disse o Fazendeiro do lenço preto em uma reportagem de jornal local: “Se o governo quer guerra, vai ter guerra. Se eles podem invadir, então nós também podemos invadir. Não podemos ter medo de índio não. Nós vamos partir pra guerra, e vai ser na semana que vem. Esses índios aí, alguns perigam sobrar. O que não sobrar, nós vamos dar para os porcos comerem”, dispara. Ele conta que já houve conversas com outros produtores da região e confirma que o conflito armado já é considerado uma opção, caso o governo não intervenha em seu favor.

<http://revistaforum.com.br/blog/2012/08/fazendeiros-prometem-guerra-contra-indigenas/> Acesso em: 12 set. 2012.

F (cercar-se de outros valores) [S1 (não indígena) → S2 (indígena em disjunção) Ov
(histórico: quando tomou as terras do indígenas e adquiriu o poder dar o pão velho)

<u>PN de performance</u>	atores distintos	<u>aquisição</u>	<u>valores</u>
<u>descritivos</u>			
F (índios passando fome)	[S1 (não indígena)	→ S2 (não indígena)	disjunção Ov
(a morte, o extermínio, o Genocídio)			

Assim, depreende-se que, em Genocídio, o S₁ (não indígena) investe-se de valores modais o *saber* e o *poder* dar tanto o pão velho como qualquer outra coisa ao S₂ (indígena), pois nos versos “temos comida farta em nossas mesas/abençoada de toalhas de linho, talheres/temos mulheres servis, geladeiras/automóveis, fogão/mas não temos pão” e, mas se recusa, não *quer* nem *deve* dar-lhe pão, ofertando apenas “o pão que o diabo amassou” vive na casa grande em que há muros, determinando a relação de inacessibilidade entre os sujeitos.

No Programa narrativo de performance, S₁ (não indígena), dotado de competência no percurso, decide continuar com a ação de perpetuar a fome do indígena: “Tem pão velho? Não, criança, tem o pão que o diabo amassou, tem sangue de índio nas ruas e quando é noite a lua geme aflita por seus filhos mortos.” Os valores desejados figurativizam a depauperação sistemática, o extermínio dos indígenas por meio da escassez de elementos básicos para sua sobrevivência. O último verso do poema “Tem pão velho?” é a grande metáfora da performance de continuar a política de extermínio, mesmo que velada, veja que “sendo a performance a representação sintático-semântico desse ato, ou seja, da ação do sujeito com vistas à apropriação dos valores desejados” (BARROS, 2010, p. 26) e essa negar o “Pão velho” à criança indígena, no texto poético, pode-se retomar em: “e, como obra configura o que na ação humana já figura” (RICOUER, 1994, p.101).

Todos os objetos valores descritos pelo não indígena são amplamente desejados na sociedade capitalista, que figurativizam a vida confortável de poucos, que resulta em vida miserável para muitos, considerando-se semioticamente que os valores circulam num dado universo e que quando é apropriado por um sujeito, outro sujeito, fatalmente, se privará dele. Observe-se que nos versos: “temos asfalto, água encanada, supermercados, edifícios, temos pátria” já se pressupõe que nem todos os sujeitos têm acesso a esses bens (O_v), figurativizando os segregados por meio de ter “prisões, armas e ofícios”.

Simples ou complexos, os percursos narrativos se organizam em programas narrativos relacionados por pressuposição³⁰: percurso do sujeito; do sujeito destinador-manipulador e o percurso do destinador-julgador, em que cada um desenvolve seu percurso no conjunto da narrativa.

Se o destinador-manipulador, que busca meios de manipular um segundo sujeito (que desempenhará o papel de destinatário, num primeiro momento, e depois de destinador-julgador), levando-o a um fazer (faz-fazer) por meio dos valores modais, desenvolve no destinador-julgador um querer-fazer ou um dever-fazer, mediante a certeza de um saber-fazer e de um poder-fazer (a competência).

Em *Genocídio*, construído em discurso direto, cria-se o efeito de realidade - o objeto - valor vida digna e a tranquilidade é almejado pelos dois: pelo sujeito (destinador-manipulador) o não indígena que leva o sujeito indígena (destinador-julgador) a “ter que fazer” (faz fazer). Ao “fazer crer”, ação que o destinador-manipulador desenvolve em relação ao destinatário-julgador no percurso de manipulação, é necessária que haja uma compatibilidade entre os envolvidos no sentido de partilhar os mesmos valores, para que as propostas de contrato levem o destinatário/ julgador a crer nos valores propostos e seja levado a querer ou dever fazer. No poema, a situação de manipulação em que destinador-manipulador diz que tem tudo, manipula o sujeito destinatário por provocação (usa a imagem negativa do manipulado para obter dele um dever-fazer) e por sedução (elencar uma série de bens materiais que o índio passa a desejar e que, por oposição, produz o sentido da miséria e da incompetência do índio). O sujeito indígena torna-se destinador julgador somente quando acredita que quem vive em casa grande, tem pão velho, julga que a sociedade que tanto o prejudicou ao longo da história, agora não vai deixá-lo morrer de fome. Crê tanto, que segue até ao final do poema em busca do objeto valor (pedindo pão velho pela vida).

De igual maneira, o sujeito-manipulador, por relatar tantos bens materiais e de consumo, as instituições, as armas bélicas, está clamando por vida também. Nem todo este aparato de progresso e de conforto é capaz de preencher o vazio existencial provocado pela própria busca dos bens, em detrimento da busca do autoconhecimento, do humanitarismo e da paz. Veja que para a criança indígena o pão é sinônimo de alimento mínimo e necessário, por isso, de sobrevivência, enquanto que para o sujeito não indígena significa a essência humana,

³⁰ Reservada a denominação de pressuposição apenas para a relação, diremos que ela designa a relação que o termo pressuponente contrai com o termo pressuposto. Por termo pressuposto entender-se-á aquele cuja presença é condição necessária da presença do termo pressuponente, enquanto a presença do termo pressuponente não é condição necessária do termo pressuposto. (GREIMAS; COURTÉS, 2008, p. 383)

ou seja, os bens imateriais, a transcendência. Há uma “pobreza interior”, conotada pela conjunção adversativa “mas”, em “mas não temos pão”, pois a descrição de toda a riqueza e desenvolvimento deveria ser causa de toda a felicidade e sentimento de completude, entretanto a conjunção “mas” quebra a produção deste efeito de sentido, na figura do pão.

Nas estruturas discursivas da narrativa, no componente sintático, retomam-se as projeções da enunciação que estruturam o enunciado, bem como as relações entre o enunciador e o enunciatário. A semiótica identifica as escolhas lexicais que compõem o texto na instância da enunciação, buscando recuperar o dizer do enunciador e os modos de enunciação, usados para persuadir o enunciatário, averiguando a construção do processo de veridicção, bem como identificando as escolhas de espaço (espacialização), de pessoa (actorialização) e de tempo (temporalização) realizadas para produzir o discurso que enuncia.

Em “Genocídio”, destaca-se a sensibilidade do eu lírico ao descrever cenas do cotidiano, tematizando aquilo que já se tornou imperceptível ao homem comum, poetizando a rotina, tornando eterna a cena. A rotina, com o passar do tempo, torna-se transparente, imperceptível à sensibilidade humana, naturaliza-se; a poesia transforma a cena comum e corriqueira num tabuleiro de reflexões, assim é o texto poético.

No aspecto da espacialização, o lugar é urbano - na cidade de Dourados, Mato Grosso do Sul, que figurativiza a cena brasileira do “trato ao índio” que, representado no poema, caracteriza a não inserção dos povos indígenas no meio social. Essa imagem do indígena marginal está retratada em todo o poema e, onde há índio, a imagem dele, em sua maioria, é esta. Mais uma vez, o dizer poético é singular e, paradoxalmente, representa o universal, ou seja, está para além do dizer que unifica: universaliza. O eixo semântico: portões, asfalto, água encanada, supermercado, edifícios, calçadas, luzes, avenidas e ruas, caracteriza o espaço urbano, universalizando o conceito de cidade.

Na continuidade da espacialização, a civilização moderna e capitalista está configurada pelos termos: portões, comida farta, mesas, toalhas de linho, talheres, geladeiras, automóveis, fogão, asfalto, água encanada, edifícios, prisões, ofícios, calçadas, luzes, mísseis, satélites, computadores, radares, usinas nucleares. Todo este cenário se contrapõe à civilização indígena, considerada “primitiva”, que está representada pelos termos: índio, noite, lua, mulheres servis, trapos, fome, índias suicidas, sangue de índio nas ruas, filhos mortos. Depreende-se um espaço ocupado e a actorialização por meio de duas classes socioeconômica distintas no poema: figurativiza o rico e sua respectiva classe dos não indígenas em “comida fartas em nossas mesas; edifícios, automóveis” e o pobre e a classe dos

indígenas em “Não criança tem sua fome travestida de trapos nas calçadas que tragam seus pezinhos de anjo faminto e frágil pedindo pão velho pela vida”.

Para chegar aos actantes deve-se levar em consideração o plano da enunciação e do enunciado, visto que, justamente na enunciação, o enunciador (que enuncia) opta por projetar-se no enunciado, claramente observável no poema, em que a primeira pessoa prevalece (**temos**).

A narrativa poética tem como actantes (actorialização) crianças indígenas, que representam também toda a comunidade indígena, um adulto que representa a sociedade organizada dos não indígenas em que se tem, nesse par actancial, um destinador/narrador e um destinatário/narratário. As crianças indígenas estão representadas em “crianças batem palmas nos portões; filhos mortos”. A figura criança representa a ingenuidade, a esperança, o futuro, já a comunidade indígena está em “sangue de índios, índias suicidas”, comunidade esta composta por pessoas com comportamento e filosofia de vida extremamente ligados à natureza e desprovidos de recursos não naturais para subexistência.

Contrapondo-se a esse cenário está a sociedade dos não indígenas de forma organizada (“temos pátria; computadores e radares”), que ouve o bater palmas das crianças nos portões. É o destinador/narrador/manipulador, é o adulto, que representa a sociedade não indígena, o que tem perspicácia, o sagaz, que mora nas casas grande com portões e alarmes e que tem todo arsenal bélico para sentir-se seguro. Este enuncia e dá sequência aos programas narrativos ao dar outras respostas ao interlocutor do texto que pergunta: “Tem pão velho?”. Este indagador é o actante destinatário-narratário que no percurso narrativo começa e termina em busca do objeto valor “pão velho”, o qual extrapola seu valor modal de alimento para projetar seu sentido na dignidade humana, considerando-se que a fome é a mais pungente das violências e que o fato de o não indígena atender ao pedido da criança, solidariamente, seria uma forma de resgatar sua dignidade, demonstrando considerá-la como sujeito, atribuindo-lhe existência tímica (BERTRAND, 2009, p.1).

No que diz respeito à temporalização, há uma aspectualização no presente com projeções futuras, que produzem um efeito de perenidade à cena. O tempo presente aqui parece ser contínuo, a cena é cotidiana: “e quando é noite a lua geme aflita por seus filhos mortos; **tem** sua fome travestida de trapos; **temos** luzes sem almas pelas avenidas”. A estrutura da narrativa em que a criança segue pedindo pão denota a continuidade de um presente marcante que se perpetuará no futuro: “pedindo pão pela vida”. A expressão “pela vida” produz o sentido de prolongamento da ação do sujeito ao longo de sua existência, sua vida.

Durante a narrativa depreendem-se as relações argumentativas entre o enunciador e enunciatário. O enunciador (sujeito da enunciação) definiu claramente o que o destinador-manipulador (sujeito do enunciado) elegeu como valores para levar o enunciatário a crer e a fazer. Em “Genocídio”, o não indígena, ao responder à criança, descreve seu mundo que é do “ter” levando a criança a uma realidade ainda mais distante da sua. A persuasão segue por todo o poema, acentuando a assimetria da relação destinador-destinatário em que a criança é mantida na condição de inferioridade; são várias retomadas e a sequência termina no último verso: “Tem pão velho?” O contrato está estabelecido entre ambos, tanto a resposta quanto a insistência na mesma pergunta ratifica o contrato: a criança poderia mudar a pergunta, mas não a mudou. A reiteração da mesma pergunta pode conotar, contudo, que a cada vez que a criança índia a repete, está diante de um portão diferente, de outra casa, de um outro sujeito. O sentido das respostas, contudo, confluem para uma universalização do sujeito não índio, fazendo com que cada um, em sua multiplicidade, represente esse sujeito único: o não indígena representado no poema.

Com relação à tematização e à figurativização, tem-se que os componentes semânticos e os procedimentos discursivos asseguram a coerência semântica do discurso, concretizando o efeito de sentido e o de realidade. Segundo Diana Luz Pessoa de Barros (2010, p.68) “Tematizar um discurso é formular os valores de modo abstrato e organizá-lo em percursos. Em outras palavras, os percursos são concebidos pela recorrência de traços semânticos ou semas concebidos abstratamente”. A autora também considera que “figuras do conteúdo recobrem percursos temáticos abstratos e atribuem-lhes traços de revestimento sensorial” (ibid, p.72), depreendendo-se disto que a figurativização está para suporte da tematização, criando o efeito de sentido em que há uma inter-relação de complementação entre o componente temático e figurativo, sendo que a maior presença de um ou de outro classificará o texto como sendo mais figurativo ou mais temático.

O texto figurativo é composto por palavras que remetem a algo presente no mundo natural, ao passo que os temáticos usam palavras de cunho abstrato, que indicam uma categoria que designa ideias, qualidades e estados. A tematização e a figurativização são procedimentos discursivos que operam com componentes semânticos para a concretização do sentido. Um texto, sendo temático, necessariamente não será figurativo; ao passo que, se for figurativo, subjaz a ele um discurso temático. Assim, ao se analisar as figuras do texto, ao recorrer o encadeamento das figuras que o compõem, chega-se aos temas, porque esse encadeamento de figuras articula-se internamente, compondo o sentido.

Em “Genocídio”, no aspecto do registro gráfico, ou seja, a disposição da fala dos actantes, no plano físico do poema, apresenta uma separação: observe-se que a fala da criança indígena – “Tem pão velho?” encontra-se grafada à esquerda do papel, enquanto a fala do não indígena encontra-se à direita do papel. Este diagrama textual representa uma divisão, a não inserção de uma comunidade na outra. Vale ressaltar que a Reserva Indígena de Dourados – MS fica também afastada do centro da cidade, assim como no material físico do poema: de um lado a comunidade não indígena e do outro, a comunidade indígena.

A recorrência da pergunta: “Tem pão velho?”, mesmo que obtendo a primeira resposta negativa, é altamente significativa. O vocábulo “pão” e o vocábulo “velho”, somados, constituem a expressão “pão velho” que, ressalte-se, não é propriamente uma elaboração do autor, mas uma apropriação de um jargão criado pelas crianças índias e repetido à exaustão nas portas das casas de Dourados-MS. Observe-se que o sentido produzido é a sobra dos alimentos, aquele que não é desejado e que certamente não será consumido, por isso tematiza a fome, ou o viver de migalhas, de sobras, em condição subalterna e inferior, metaforizando a luta pela sobrevivência, que, por pressuposição, indica o risco de morte. Ao construir a pergunta com o termo “velho” (pão velho) e não apenas com “pão”, o índio projeta em si mesmo, e por seu próprio discurso – e, portanto, reforçando sua condição subalterna.

O que se tem é um programa narrativo em que a ação é reflexiva, ou seja, o destinador e o destinatário são o mesmo sujeito. Tal tipo de ação é empregado normalmente pelo sujeito que quer ou deve investir valores semânticos positivos, ou entrar em conjunção com objetos de valor igualmente positivos. Quando se tem um programa narrativo de ação reflexiva como este em análise, em que o próprio sujeito se investe valores negativos e passa a entrar em conjunção com um objeto valor negativo – no caso, a subalternidade, a inferioridade -, percebe-se que o próprio sujeito crê (e é fundamental que ele creia para que seja levado a realizar a ação) que ele tem, de fato, valores negativos e que não tem competência modal para querer entrar em conjunção com um objeto de valor positivo. Produz-se, então, um sentido de irreversibilidade dessa condição assimétrica e acentuadamente inferior, do índio, na medida em que, tendo S₂ (indígena) internalizado os valores de S₁ (não indígena) e passado a reproduzir esses valores em seu próprio discurso, não há voz que se levante e contraponha seu discurso ao discurso de S₁ (não indígena) e comece a produzir, por seu próprio engendramento, uma outra realidade.

No decorrer do poema, as isotopias³¹ morte *versus* vida, fartura *versus* miséria, reforçam essa assimetria, pois a “ideologia do enunciador aparece nas escolhas que faz para concretizar ainda mais o sentido do texto para o enunciatário, fazendo crer naquilo que comunica” (BATISTOTE, 2012, p.110).

O poema narrativo traz, na sequência do diálogo que desenvolve, a homologação desse processo aculturativo-ideológico, tão bem sinalizados no estudo das isotopias realizado por Saturnino:

O percurso da criança (indígena), fundado na busca do alimento básico representado pelo “pão” acompanhado por um forte caracterizador “velho” desenrola-se de maneira a explicitar um /ser/ por meio de um /fazer/ que o transforma em mendigo. O percurso do não-indígena (burguês), fundado na explanação das posses, desenrola-se por meio do /ser/ em estado de alienação (indiferença) para com a condição miserável de vida da criança indígena. (SATURNINO, 2005, p. 48)

O sujeito de estado /ser/, o pequeno indígena, por meio de um /fazer/ que o transforma (faz ser) em mendigo e por conta da indiferença do adulto (que produz nele o sentido de um ser desprezível), internaliza os valores expressos na enorme lista de posses, que representam o modelo capitalista da comunidade não indígena: poucos têm tudo e outros nada têm e aqueles que não têm, padecem na miséria até a morte. Assim o ter e o não ter são colocados como diferenças culturais, diferenças entre o actuar no mundo e com as coisas do mundo. As figuras que discutem o conflito cultural que leva à morte da cultura do menos favorecido economicamente, no caso os indígenas, podem ser analisadas em gradação. Observe-se que os termos “pão velho”, “diabo”, “pinga”, “trapos”, “geme” e “aflita” são como um portal para entrada dos outros termos como “sangue”, “prisões”, “armas”, “mísseis” e “canhões”, que são termos diretamente ligados ao título “Genocídio”, remetem à ideia de morte, ou de iminência de morte. Já em “suicidas”, “almas” e “mortos”, não há inferências, mas a declaração do extermínio da vida.

Nesse olhar, o pão velho seria o alimento básico da sobrevivência, aquele que figurativiza a vida, porém a comunidade indígena sequer tem o pão velho conforme apontam os versos em que as crianças saem em busca deste pão. Por outro lado, a comunidade não índia também sofre de penúria e sofrimento, ao declarar o gosto amargo das mazelas do progresso: “não criança, temos o pão que o diabo amassou”, tão bem metaforizados em

³¹ A reiteração dos temas e a recorrência das figuras no discurso denomina-se isotopia. Distinguem-se dois tipos de isotopia, a isotopia temática e a isotopia figurativa. A isotopia temática decorre da repetição de unidades semânticas abstratas em um mesmo percurso temático. (...) A isotopia figurativa caracteriza-se pela redundância de traços figurativos, pela associação de figuras apresentadas. A recorrência de figuras atribui ao discurso uma imagem organizada e completa da realidade. (BARROS, 2010, p.74)

“prisões”, “armas”, “mísseis” e “canhões”, que nos remetem à decadência da civilização, tanto ocidental quanto oriental, que, pelos confrontos ideológicos está se suicidando como os indígenas, mas não se dá conta disso. As armas, mísseis e canhões são instrumentos que levam à morte em grande escala, por isso apontam para um grande extermínio e em pouco tempo. Já para o indígena o fim é lento, é por meio da impotência e da pobreza que denotam o pão velho mendigado pela criança e do pão que o diabo amassou ofertado pelo adulto e a morte está na miséria e no suicídio. A morte, em ambas as sociedades, por ser em grande escala, são consideradas genocídios.

O termo recorrente no poema é o “pão velho” que figurativiza a miséria, cuja terminologia impressiona: “sf. estado lastimoso, indigência, penúria, avareza. do séc XV. do latim miseria, de miser-era-erum | comiseração séc XVII. do latim commiseratio-onis misericórdia (1873) miserandus é o gerúndio de miserari” (CUNHA, 1994, p. 524). Todas as figuras que tematizam a miséria são contrapostas dentro do poema: “fome travestidas de trapos” *versus* “comida farta em nossas mesas, abençoada toalhas de linho”; “pão que o diabo amassou” *versus* “anjo faminto e frágil”. Todas as figuras em gradação colocam a miséria como fim esperado, assim como a morte da cultura, da identidade, dos valores dos povos indígenas como também da perspectiva de vida comum a todos com a igualdade.

Destacam-se alguns temas figurativizados, sublinhe-se que uma figura, no arranjo poético, representa mais de um tema, assim estarão repetidas algumas vezes:

Temas	Exemplos de figuras
Sociedade moderna (cultura do não indígena)	Fogão, geladeira, talheres, água encanada, asfalto, computadores, radares, usinas nucleares.
Sociedade indígena (cultura do indígena)	Lua que geme, lua aflita, índios, índias suicidas.
Riqueza	Toalhas de linho, comida farta, luzes, aviões, edifícios.
Miséria, imagem do indígena	pão velho, anjo faminto, fome travestida de trapos, pezinhos (descalços); pedindo pão velho pela vida, pinga.
Mazela social	Pão que o diabo amassou, pinga, índias suicidas, sangue de índio, filhos mortos,

	mulheres servis, não temos pão.
Segurança, poder (destruição velada)	Armas, mísseis, satélites, canhões, navios, prisões.
Organização social (legalidade)	Temos pátria, ofícios, prisões.
Conflito social	Tem pão velho? Não criança
Degradação da cultura indígena	Pedindo pão velho pela vida, índias suicidas.

O momento da enunciação elaborado por um diálogo oportunizou a S₁ posicionar-se com vigor sobre S₂, calcando, ainda mais, o poder de dominação do colonizador sobre o colonizado, como aconteceu nos primórdios dos contatos entre índios e não índios, vivificado em “Genocídio”, que retrata a reprodução e perpetuação da condição de superioridade dos não indígenas sobre os indígenas.

3.3 “O índio e o trator”: estruturas fundamentais e oposição semântica

O ÍNDIO E O TRATOR

O TRATO AO ÍNDIO

O TRATOR INDO

E O INDIO RINDO

O ÍNDIO E O TRATOR

O TRATO AO ÍNDIO

O ÍNDIO INDO

SUMINDO

SÓ INDO E O TRATOR

TR A A A A A A A INDO (MARINHO, 2000, s/p.)

No poema, tem-se uma aparência benéfica de início, mas que engana visto que o que parece beneficiar também o indígena constitui-se em poderosa arma de aniquilação de sua identidade e de sua existência. Retoma-se aqui como um aporte para entendimento um olhar sobre a teoria do consumo:

A teoria do consumo tem de ser uma teoria da cultura e uma teoria da vida social. Se a organização funciona suficientemente bem, pode dotar objetos

de valor; dizer de um objeto que ele está apto para o consumo é o mesmo dizer que o objeto está apto para circular como marcador de conjuntos particulares de papéis sociais. (DOUGLAS, 2006, p. 41)

O trator, objeto de valor, que num primeiro momento, logo depois como sujeito, apresenta-se como um benefício, figurativiza a ação da sociedade capitalista, que “engole” as pequenas propriedades, as relações humanas, torna os sujeitos números, traindo e tragando o trabalhador sem levar em conta sua depauperação. As relações de sobrevivência do indígena com a modernização é explanada no poema de forma a produzir o efeito de sentido da traição: o eu lírico vai descrevendo a modernização - como de fato ocorreu na vida dos trabalhadores na agricultura - que, ao desenvolver-se, ao afirmar-se como sendo algo inovador e produtivo, trouxe resultado aparentemente positivo por um lado, porém aniquilador por outro, porque foi engolindo a mão-de-obra da agricultura, obrigando muitos trabalhadores rurais a abandonar a vida do campo, vindo morar na cidade.

Destaca-se em o “índio indo sumindo só indo e o trator traaaaaaaa indo” o malefício real na atual configuração da pequena produção em que, antes, contratava-se a mão-de-obra dos povos indígenas e, hoje, resultou em relações capitalistas de trabalho, seja pelo “emprego temporário” dos menos favorecidos economicamente, chamados de “boias frias”, ou seja, pela integração do indígena aos processos mecânicos agroindustriais, motivada pelo “benefício aparente” que modernizou a pequena produção agrícola. Esse processo de industrialização acelerada da agricultura motivou a expansão de terras destinadas a esse fim. O processo de extensão de terras acabou por engolir as pequenas produções agrícolas e não garantiu mais emprego, justamente por conta da mecanização do trabalho no campo, cujo objetivo capitalista visava a investimentos financeiros em maquinário e produções em grande escala, com menor quantidade de trabalhadores.

Esse cenário subjaz ao poema que tem claramente as duas oposições: a aparência (trato ao índio e o índio rindo) *versus* essência (trato ao índio e o índio sumindo). O mundo rural modificado pelo desenvolvimento mecânico, pelas novas tecnologias, pelo avanço da engenharia genética, da biotecnologia, esqueceu-se de que homem vivia no campo. Com relação aos indígenas, a invasão foi de traição propriamente dita: adentraram suas terras de uma forma devastadora, substituíram o indígena que capinava, que plantava, que colhia, pelo uso de máquinas. Todo esse cenário da agroindustrialização propiciou uma grande transformação na interação social entre trabalho, pessoas e culturas; as pessoas que trabalhavam no campo migravam para as cidades, mas quanto ao índio, ele ia sumindo, sendo traído, tragado pelo trator.

O singular poema “O índio e o trator” será analisado sob o viés dos três níveis: fundamental, narrativo e discursivo, conforme o percurso gerativo do sentido

3.3.1 “O índio e o trator” e o percurso gerativo de sentido: a discursividade

“O índio e trator” é um poema com poucas palavras que apresentam jogos sonoros, de rimas, fazendo ecoar, entre elas, outros sentidos; esse “jogo” com as rimas, com as palavras, produzem o sentido de oposição entre a aparência e a essência. O texto denota que o progresso trouxe, para alguns (não brancos), benefícios e, para outros (silvícolas), a segregação. Nesse sentido, as categorias semânticas com valor positivo (eufórico) são a aparência e as de valor negativo (disfórico), a essência. Enquanto o progresso traz muitos benefícios de operacionalização do plantio em grandes escalas, diminui a mão-de-obra, exclui os pequenos trabalhos, rechaçam o plantio de subsistência, incluindo nessa decadência a mão-de-obra dos indígenas e a narratividade vai se desenvolvendo nesse duplo sentido de ilusão e de decadência.

A narrativa em “O índio e o trator” tem como palco a questão econômica veiculada pelo progresso, ou seja, a vida moderna e, com isso, apresenta o processo de agroindustrialização, momento em que simula o fazer das duas classes sociais a de patrão e a de empregado rural, a figurativização desse desenvolvimento está representado pela introdução de implementos agrícolas (o trator) nas lavouras, e este, ou se adapta à nova situação do trabalho, ou estará desempregado.

Na sintaxe da narrativa têm-se os enunciados de estado e de fazer. No enunciado de estado, a relação de junção se dá entre o sujeito (indígena) e o objeto valor (trator, ou cultura do outro) ou pode-se classificar o trator como sendo um sujeito, porque este provoca a transformação do sujeito (indígena) no final do poema. No enunciado de fazer, tem-se claramente as transformações sociais pelas quais o indígena sofre devido à cultura do não-indígena, na medida em que o trator é inserido no *modus vivendi* rural em que o indígena está inserido, configurando aqui o faz-fazer do trator, em que se atribui o papel actante na narrativa.

Essa sucessão de estados e de transformações em que o indígena se relaciona com objeto valor transforma o seu mundo e constitui a narrativa do poema.

No *enunciado de estado*, do indígena observa-se que há uma relação de conjunção com o trator, ainda que estado este que precede o seu estado inicial no poema, ou seja, em conjunção com o objeto de valor – trator, e prossegue até que o sujeito do estado vai

“sumindo”, juntamente com o seu objeto, momento este que o objeto “trator” passa a ser sujeito porque transforma (faz) a vida do indígena desaparecer do campo, da lavoura. Ressalta-se há uma relação de disjunção (não-conjunção) com o objeto valor quando ele representa o estado natural da cultura indígena, sem a interferência e a influência do não índio, quando o indígena lavrava a terra manualmente. No poema o índio já se encontra em processo aculturativo avançado, de posse do trator, sem se dar conta de que este objeto (o trator) que a princípio lhe parece benéfico funciona como instrumento de alienação e de dominação. Adentrando à retórica como bem postulada por Bertrand:

No coração da retórica instala-se, portanto, ao mesmo tempo, de um lado pela ausência (o elíptico, o culto, o incerto) o espaço do sentido, e, de outro, o engajamento, pela inscrição do sujeito - instância da enunciação sensibilizada – que vem, interpretativa passionalmente, “preencher” esse espaço (segundo a figura correntemente utilizada por Proust (BERTRAND, 2009, p.2)

Assim essa análise torna-se aceitável, mesmo que não haja versos, palavras que apontam para essa leitura. Veja que nos versos: “o índio indo/sumindo/só indo/ e o trator/traaaaaaaaindo”, a relação anterior, de disjunção, passa para um estado conjuntivo, que estabelece uma oposição entre aparência e essência, a cultura do outro (do não indígena) *versus* a cultura do indígena.

Nos enunciados de fazer, a tentativa de mudar a cultura do indígena produz efeitos de sentido disfóricos, na medida em que aniquila o índio enquanto sujeito, fazendo dele mero objeto, capaz de se inserir na cultura do sistema agroindustrial devido ao fato de estar rindo, o sujeito S₁ (cultura do não indígena) começa e termina em conjunção com esse objeto (sistema produtivo) do qual resultam as consequências apontadas nos versos “trato ao índio/ o índio indo/ sumindo/ só indo/”, que caracterizam a total integração do índio ao processo produtivo não indígena. O verbo ir denota crédito, aceitação do que lhe proposto, o qual se deixa seduzir pelo trator.

As sucessões de estado e de transformações constantes no poema, descrevem um programa narrativo cujo sujeito não índio (S₁) afeta o sujeito índio (S₂) durante o percurso da narrativa, transformando as relações conjuntivas e disjuntivas com o objeto valor GREIMAS E COURTÉS, 2008, p. 388-389). O PN tem a seguinte fórmula: PN = F[S₁ → (S₂ ∩ O_v)]; PN = F[S₁ → (S₂ ∪ O_v)] em que:

F = função;

S₁ = sujeito do fazer é cultura não indígena (tratamento ao índio)

S₂= sujeito de estado o *modus operandi, modus vivendi* do indígena (índio)

O_v = objeto valor (suscetível de receber investimentos semânticos sob a forma de v: valor), como, por exemplo, o **trator**; até a metade do poema, depois passa a ser sujeito.

[]= enunciado de fazer;

()= enunciado de estado;

→ = função fazer (transformação: mecanização do processo de cultivo da terra);

U ∩ = junção (∩ conjunção ou U disjunção) que indica o estado final, a sequência do fazer.

No programa narrativo (PN), as transformações de estado sustentam o projeto de construção de sentido do poema. O sujeito de estado (*modus vivendi* do indígena), é seduzido pela promessa de inclusão no novo sistema operacional de cultivo da terra, vai sendo manipulado nas transformações passando de um estado a outro:

a) **PN1**: o índio e o trator são colocados um ao lado do outro, estabelecendo-se uma relação-função, o estado do sujeito é conjuntivo (representado pela conjunção aditiva “e”), estado este resultante da ação do sujeito não indígena (S₂), em: “o trato ao índio”:

F (S₁ (não índio) manipula S₂ (índio) propondo-lhe a conjunção com o objeto de valor “trator”, que alude ao progresso) [S₁ (não índio) → S₂ (índio) ∩ O_v (trator, cultura do não indígena)];

b) **PN2**: aponta para o tratamento a que o “trator” submeterá o índio:

F (esse verso registra a aparência de benefício que irá facilitar a vida do índio no trabalho) [S₁ (cultura do não índio) → S₂ (cultura do índio) U O_v (processo próprio, natural de cultura da terra)];

c) **PN3**: “o trator indo e o índio rindo” caracteriza o benefício que trouxe:

F (aparência de inserção do indígena na cultura da terra) [S₁ (cultura do não índio) → S₂ cultura do indígena) conjunção O_v (cultura do outro, acesso ao trator);

d) **PN4**: nos versos “o índio indo/sumindo/só indo/ e o trator traaaaaaaindo” desfaz-se a aparência, e chega-se à essência:

F (a vida do indígena agora é “tragada” pela inserção da cultura do outro) [S₁ (cultura do não indígena, capitalista) → S₂ (cultura do indígena, não capitalista) disjunção O_v (vida)];

Observe-se que o indígena, na hierarquização dos programas, ao ser inserido na cultura do outro (“indo”), vai perdendo sua identidade (“só indo”) e, como se sabe, com a cultura capitalista que é excludente (“sumindo”), não oportuniza de fato a inserção (“traindo”) do indígena ao cultivo mecanizado da terra. De um lado o sujeito do fazer (S₁) e do outro o

sujeito de estado (S₂). De um lado está o indígena (S₂) em sua cultura, no seu *modus vivendi*, *modus operandi* com total harmonia com a natureza, não buscando produções agrícolas em grande escala, apenas a de subsistência, sendo tragado pela forma de produção capitalista. Já do outro lado o sujeito do fazer (S₁), ou seja, o não índio, figurativizado pelo “trator” que, sendo uma máquina que exerce tração, foi projetado para arrastar vários tipos de alfaías ou implementos de uso específico, possibilitando a execução de trabalho com a terra como arar, plainar e plantar. O uso do trator veio oportunizar aos produtores acesso e facilidade nas atividades de derrubada de matas, de lugares que apresentam dificuldades para o plantio, e o preparo da terra. Essa máquina trouxe para o homem do campo conforto, multiplicou a força trabalho, resultou em economia de tempo, de pessoal e de equipamentos, possibilitou a produção em grande escala, ainda mais hoje, com novos recursos tecnológicos, com os quais, com menos força de trabalho, realiza grandes plantios e grandes colheitas.

Toda essa especificidade de mudar a forma operacional de cultivo da terra é apresentada no poema como um encanto, como uma proposta nova e promissora, mas que dissimuladamente vai tragando a forma de viver dos índios, contudo essa aparência vai se desfazendo aos poucos, até que é revelada a essência, o desencanto é apresentado nos últimos versos do poema “O índio indo/sumindo /sumindo/ só indo e o trator traaaaaaaaindo”. Assim “(...) o encadeamento lógico de um programa de competência com um programa de performance, constitui por exemplo, um percurso narrativo, denominado *percurso do sujeito*”. O programa de performance pressupõe o programa de competência” (BARROS, 2010, p. 26).

Nesse sentido, tem-se a relação entre os actantes narrativos: F - trato ao índio: o não índio (S₁), sujeito do fazer, e o índio (S₂), sujeito do estado, num dado momento parecem realizados e de acordo com a situação. Em “o trator indo/e o índio rindo”, o índio (S₂), de posse do objeto valor, recebe atribuições dos valores modais na narrativa, ou seja, a “competência” dada a ele enquanto sujeito. O programa de performance é realizado pelo mesmo sujeito do fazer, para adquirir enquanto sujeito de estado, os valores que almeja, neste caso, velados:

<u>PN de competência</u>	<u>atores distintos</u>	<u>aquisição</u>	<u>valores modais</u>
F (apresentação do objeto valor) saber fazer usar o trator)	[S1 (trato ao índio) → S2 (indígena)	∩ Ov	(querer, dever,

<u>PN de performance</u>	<u>mesmo ator</u>	<u>aquisição</u>	<u>valores descritivos</u>
F (fazer uso do trator) <i>modus operandi</i> do índio)	[S1 (trato ao índio) S2 (trato ao índio)	→ ∩ Ov	(dizimar o

Percebe-se que, no programa de competência, a função de S1 é apresentar a máquina (trator) ao indígena (manipulação por sedução). Pelas próprias características e pelo desempenho do trabalho, o trator toma roupagem de objeto valor desejado e necessário para a produção, em que S1, o não índio, é o actor realizador do trato ao índio (fazer o índio deixar de ser índio); valores modais são aplicados no intuito de adequar o uso da nova forma de cultivo da terra utilizando-se do trator. Já no programa de performance, a função em que se deveria fazer o uso do trator tornar-se hábito ao indígena, o trato ao índio é realizado quando este assume o papel do fazer, resultando em dizimação da cultura indígena.

Segundo Barros (2010, p. 28), “Na manipulação, o destinador propõe um contrato e exerce a persuasão para convencer o destinatário a aceitá-lo” então, destaca-se como um contrato (trato) entre o não índio e o índio (e sua cultura), em que é proposto o trator e toda sua especificidade de trabalhar com a terra: “o índio e o trator/ o trato ao índio/ o trator indo/ e o índio rindo”. Nesse contrato do fazer-criar (que opera com a aparência), o destinador-manipulador impõe, ao destinatário-julgador, um percurso de manipulação, partilhando o mesmo valor, levando o indígena a aceitar o jogo e introduzir em seu *modus operandi* o uso do trator, porque o próprio conceito do trator autoriza a crença de produção em grande escala, com menos força de trabalho, cuja performance é a aceitação da mecanização da produção.

A última estrofe do poema aponta a sanção: “O índio indo/sumindo/só indo e o trator/traaaaaaaaaa indo”, ou seja, acabou por tragar o índio, valor desejável porque aparentemente não aprisiona e não escraviza o índio, porém mata a sua cultura de plantio primitivo e relacionamento com a terra. Nesse poema “Índio e o trator”, a possibilidade de índio continuar índio é desfeita.

Veja que:

As estruturas narrativas convertem-se em estruturas discursivas quando assumidas pelo sujeito da enunciação. O sujeito da enunciação faz uma série de “escolhas” de pessoa, de tempo, de espaço, de figuras e “conta” ou passa à narrativa, transformando-a em discurso. (BARROS, 2010, p.53).

Nesse limiar, retomam-se as projeções da enunciação e percorre-se o caminho das escolhas que estruturam o enunciado e as relações entre o enunciador e o enunciatário. Identificar as escolhas, os termos, as palavras, e as figuras são, antes de tudo, percorrer o dizer do enunciador, é deslindar os recursos linguísticos utilizados para produzir o sentido do texto. Na análise, a proposta é chegar ao entendimento de como o texto diz o que tem a dizer, buscando entender os modos da enunciação. Em “Índio e o trator”, como em “Genocídio”,

analisado anteriormente, há uma grande sensibilidade do eu lírico em descrever cenas cotidianas de trabalho no campo em que o indígena foi deixado de lado, sem oportunidade de trabalho. O poema “poetiza” a rotina, eternizando a dizimação cultural de um povo, e como todo texto poético, traz norte às reflexões sobre o mosaico cultural brasileiro e a imagem do indígena circunscrito como marginal.

Nas escolhas realizadas pelo enunciador, na enunciação, como aponta a citação anterior, tem-se as pessoas, o tempo o espaço e as figuras que estruturam o enunciado.

Em “Índio e o trator”, a espacialização está apontada no título, que apresenta dois termos aparentemente desentoados: Índio e trator. O primeiro, contextualizado, caracteriza uma cultura ainda considerada em estado natural contrapõe-se a essa cultura o segundo termo, ou seja, o trator, o qual remete ao espaço agropecuário, zona rural agroindustrializada: um homem de cultura naturalista com uma máquina moderna destinada ao cultivo da terra. A espacialização, no texto, é uma grande metáfora do ser e do fazer social das classes socioeconômicas.

De igual modo, as pessoas, os actantes, na narrativa, estão também representadas pelos termos: índio e trator. O primeiro, mesmo no singular, representa toda uma comunidade, um povo que não se adequou à vida de consumo, à vida que seria tragada pelo capitalismo como em “o índio indo/sumindo/ só indo.”, um povo que em sua “naturalidade” trabalha com a terra e dela retira seu alimento. Já o segundo termo, o trator, representa o capitalismo que trai como nos dois últimos versos “e o trator/traaaaaaaaindo”. O enunciador optou por projetar no enunciado um distanciamento usando a terceira pessoa, “eles”: “O índio e o trator” colocando-se como narrador observador.

A temporalização discute um tempo passado, um tempo presente e um tempo futuro, não claramente expressos na narrativa. O tempo passado, no texto, é representado pelo *modus vivendi* natural do índio, revelado como anterior à introdução do trator na vida indígena, saltando para o tempo presente pelos verbos “indo, rindo, traindo”. Já as projeções futuras estão na carga semântica do verbo “sumindo”, ou seja, desaparecendo, esse futuro parece estar traçado como certo: o índio será tragado pelo trator, pelo sistema capitalista.

Na enunciação, depreende-se o que a teoria greimasiana preconiza:

O conjunto de procedimentos capazes de instituir o discurso como um espaço e um tempo, povoado de sujeitos outros que não o enunciador, constitui assim para nós a **competência discursiva** no sentido estrito. Se se acrescenta a isso o depósito das figuras do mundo e das configurações discursivas que permite ao sujeito da enunciação exercer seu saber-fazer figurativo, aos conteúdos da competência discursiva – no sentido lato desse

termo – se encontram provisoriamente esboçados. (GREIMAS; COURTÉS, 2008, p.167)

Assim, pode-se afirmar que as escolhas esboçadas e realizadas pela enunciação foram perfeitas para criação do efeito de sentido pretendido. As escolhas foram construídas de forma que o enunciatário é levado a crer na proposta significativa enunciada. Nessa intenção, o enunciador definiu os termos utilizados - poucos termos- ressalta-se para que o efeito de extinção fosse passado ao enunciado. A extinção segue, tomando como partida o termo trator e sua carga semântica.

O poema é singular, poucas palavras que, ritmicamente, vão construindo a ilusão do indígena, em que “índio, rindo” e logo depois, declara-se ao que veio em “indo e sumindo” assumem essa significação gradativa da extinção, ao passo que “trator, trato, traindo” assumem a ação de fazer o índio sumir, sendo que “traaaaaaaaindo” representa a sonoridade de um trator em plena atuação.

O poema, figurativo na sua essência, lança-se como uma seara de significações, oportunizando reflexões que, aprofundadas, levam à alusão metafórica das recorrências índio, trator, trato, rindo, indo sumindo e traaaaindo, um gerúndio perfeito, aquele que faz, sempre, até o fim, como nos versos finais “e o trator/traaaaaaaaindo”. As figuras de conteúdo, como já dito, recobrem o percurso temático e os revestem de traços de revestimento sensorial, ou seja, as figuras guarnecem os temas.

“Índio e o trator” por meio de suas figuras, tematiza a não inclusão do homem essencialmente rural na nova forma de manejo da terra. Interessante é notar, numa primeira leitura, que o poema privilegia seus aspectos fonéticos e sonoros. O importante para a análise semiótica, contudo, é depreender o percurso gerativo do sentido para chegar-se ao dizer do texto e como o fez para dizer o que está dito.

O /ser/ por meio de um /fazer/ (“trato ao índio”) torna o indígena um ser frágil, que se deixa iludir pela vida “moderna”, que o dizima culturalmente. Nesse poema, o /ser/, o viver do indígena é discutido frente à sociedade capitalista.

Veja que, sob esse aspecto, destacam-se alguns temas figurativizados:

Temas	Exemplos de figuras
Sociedade capitalista (que engole os pequenos)	O trator,
Sociedade não capitalista (cultura do indígena)	Índio

Trabalho no campo	Trator indo
Ilusão, aparência	Índio rindo
Essência	Índio indo/ índio sumindo/ índio só indo
Dizimação sociocultural do indígena	Trator, traaaaaaindo

As figuras “Índio” e “trator”, precedidas pelo artigo definido /o/ não remetem especificamente a casos isolados de um povo indígena ou a uma terra específica, mas engloba todos os povos indígenas massacrados ao longo da vida.

O poema *per si* remete ao passado, aos fatos históricos parecidos ao longo da história do Brasil. Contudo, o que é realmente impressiona é o fato de o termo **trator** apresentar-se também referido como dizimador corporal do povo na carta de Pyelito-kue-mbarakay: **Pedimos, de uma vez por todas, para decretar a nossa dizimação e extinção total, além de enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar os nossos corpos**³². Assim, entende-se a relação entre “O índio e o trator” e percebe-se que a os textos literários configuram e antecipam, também, a ação humana.

3.4 “Índia velha”: narratividade e a arquitetura de patamares sintáticos no fazer poético

A análise será fundamentada no percurso gerativo do sentido, concentrando-se no nível narrativo do poema “Índia velha”:

ÍNDIA VELHA

índia velha
se lembra do cheiro verde
na fonte limpa
onde se matava a sede
água boa de beber

índia velha
se lembra
do teu tempo de criança
tinha festa e tinha dança
pra chover.

índia velha
se lembra
do primeiro

³² Fonte: <http://www.cptnacional.org.br/index.php/noticias/13-geral/1293-carta-da-comunidade-guarani-kaiowa-de-pyelito-kue-mbarakay-iguateemi-ms-para-o-governo-e-justica-do-brasil> Acesso em: 2 nov.2012.

do segundo
do terceiro branco
que chegou
se lembra?

se lembra
Quando tu andavas nua
olha a cor de teu vestido
encardido
quando andas pela rua.

se lembra !
se lembra de teus colares
teus amores a lua cheia
lençóis de flores na aldeia
se lembra?

índia velha
se lembra
dos pés pisando no mato
olha a cor de teu sapato
pisando asfalto e areia.

índia velha
se lembra
tantos brancos que
chegaram
tantos
que até perdestes as contas
e as contas de teus colares
hoje andas tonta nos bares
e é tão grande a dor que
sentes
e que o amor de tua gente
foi junto ao rio
foi junto ao rio
por onde os brancos chegaram

se lembra?
se lembra? (MARINHO, 2000, s/p)

O poema apresenta uma organização textual de narrativa, tendo duas personagens: uma que faz o papel de narrador e a outra, uma senhora já idosa, indígena, que é apontada desde o título “ÍNDIA VELHA”. O texto tem relação com um memorial biográfico de uma pessoa idosa que já percorreu caminhos, vivenciou mudanças, sofreu consequências e que agora, por parecer sem lembranças, precisa ter sua memória ativada. Esta personagem, que é tomada metonimicamente (parte pelo todo) como a comunidade indígena, representa a cultura de um povo: é uma indígena que está cronologicamente velha. Uma mesma pergunta apresenta-se repetida quatro vezes no poema, com o ponto de interrogação: “*Se lembra?*”,

acionando uma memória que a narrativa presentifica. Esta pergunta começa e termina o poema, como se fossem duas aspas que circunscrevem a inscrição do poema no curso da memória que ele próprio retoma e ratifica.

A estrutura geral do poema remete à estrutura de um diálogo, em que anaforicamente haveria um narrador que se propusera adentrar a memória da mulher velha que, pela própria velhice, está esquecida, ainda que não pudesse se esquecer. Esse narrador adentra o poema e começa a perguntar à outra personagem sobre fatos que estariam adormecidos em sua memória, em forma de pergunta e de relatos a narrativa vai se compondo. Note-se que durante todo o poema não há a presença da voz da mulher, não revela nenhum pensamento, nenhuma expressão que denote a lembrança interpelada pelo narrador. A lembrança não pertence apenas ao narrador; a interpelação “se lembra?” ocorre em diálogos onde se pressupõe uma memória partilhada. O “eu lírico” do poema assume a experiência instalada na memória de uma indígena que está velha, de modo que, sobrepondo-se os actantes, parecem ser um só sujeito que trava um monólogo interior. Em: “água boa de beber/que até perdestes as contas”; “hoje andas tonta nos bares/ e é tão grande a dor que sentes” apresenta-se o fluxo de consciência da personagem, revelando os pensamentos, as recordações (se lembra, tantos brancos chegaram), as emoções, contribuindo também para a construção do sujeito índia velha. Entretanto, desfaz-se essa condição de monólogo quando o pronome “tu” instaura o destinatário no texto, reafirmando a existência das duas personagens actantes: o narrador e a índia velha.

O poema começa com a retomada de lembranças que parecem – e não deveriam - estar no esquecimento de uma das personagens, haja vista que em tantas repetições da interpelação “se lembra”, um vocativo é usado para continuar a lista de coisas que deveriam ser lembradas: **“índia velha/se lembra do cheiro verde/na fonte limpa/onde se matava a sede/ água boa de beber... se lembra”**. Observe-se que, semanticamente, “se lembra” remete às lembranças presentificadas na narrativa, intercalada e pontuada diversas vezes pela pergunta direta, abrindo o portal do diálogo, mesmo que não se obtenha nenhuma manifestação da outra personagem. A narrativa, com o jogo do fazer-se esquecido/fazer-se lembrar, segue apontando a destruição de um povo, de uma cultura, do *modus vivendi* de um povo, como nos outros poemas do autor, “Genocídio” e “Índio e trator”. Neste poema, porém, tudo pode ser retomado pela memória, pela lembrança, fazendo uma comparação entre o passado e o presente: o vocativo “índia velha” toma a figura presente da mulher indígena, representando o seu povo, “seus caminhos” e tudo que ficou guardado na memória. Um poema que relata a história da decadência de um povo.

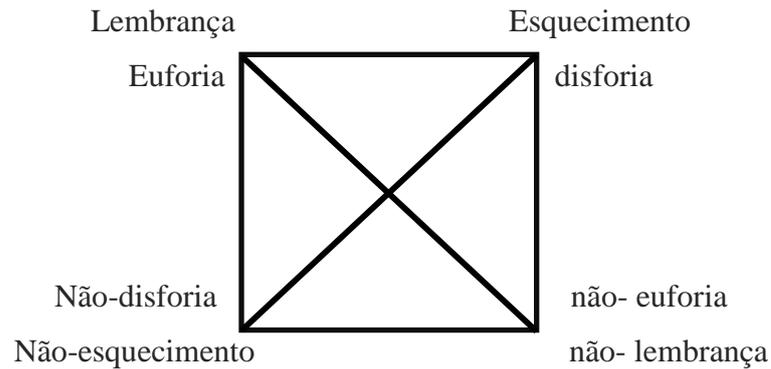
3.4.1 “Índia velha”: o percurso gerativo de sentido no fazer poético

O poema será analisado nos três níveis do percurso gerativo de sentido, cuja análise será realizada na ordem que apresenta a teoria: nos níveis fundamental, narrativo e por fim o discursivo. A subdivisão não estará estanque, o que permitirá recorrer aos três ao mesmo tempo.

Numa retomada da memória por palavras instigantes, o narrador convida a personagem a abrir o baú e retirar tudo que está nele guardado. Trazer à tona o que está no recôncavo do esquecimento, silenciado, escondido, tão bem escondido que nem mesmo a memória *per si* não recordava mais, foi necessário uma voz chamá-la, “índia velha/se lembra/se lembra?” reclamando os fatos, as perdas, os sentimentos, a chegada de outros, o esquecimento, a mudança de atitude e a perda de identidade de um povo, registrada, mas que se quis esquecida; para conformidade, melhor que fosse esquecida.

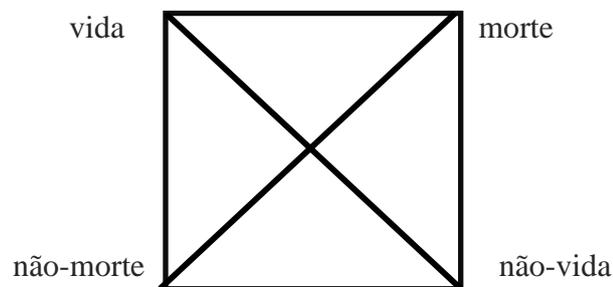
Nesse limiar, as categorias semânticas e fóricas foram sendo apreendidas, verificando-se que os versos “índia velha, se lembra” remetem à oposição de base do poema: esquecimento *versus* lembrança. Os termos de negação e asserção estão presentes no poema, opondo-se um contra o outro para a construção do sentido do texto: um determinado *a* apresenta *versus a* um determinado *b*.

Na projeção fórica, a euforia está para o narrador que articula a lembrança, relatando os fatos. Veja que o relato é lembrado pelo narrador, visto que, na memória do narrador, está presente na forma da introdução do verbo **lembrar** em: “**índia velha/ se lembra do cheiro verde/na fonte limpa/onde se matava a sede/água boa de beber/ índia velha/se lembra do teu tempo de criança/ tinha festa e tinha dança/prá chover/ se lembra/quando tu andavas nua/ olha a cor de teu vestido encardido/quando andas pela rua/ se lembra? se lembra de teus colares/teus amores/a lua cheia/lençóis de flores na aldeia**”. Já a disfórica está para “o esquecimento” da personagem índia velha. O esquecimento no texto está para os fatos históricos, para as marcas provocadas, pela chegada dos “brancos”, na cultura dos indígenas, fatos que foram esquecidos por uns, mas lembrados por outros. Por esquecimento refere-se aos versos: “do primeiro/do segundo/do terceiro branco/ que chegou/ se lembra?/ se lembra?/se lembra?”.



O termo /lembrança/euforia/ está para “se lembra, se lembra” sem sinal de interrogação e não-euforia, negação desta lembrança, ou seja, o esquecimento que está denotado em “se lembra?” pergunta direta realizada para indígena com o pronome tu.

O jogo entre a memória e esquecimento é nítido. O jogo de lembranças passa pelo sistema cognitivo possibilitando recordar os fatos passados, realizando uma “viagem no tempo”, que pode ser descrita verbalmente, num processo de recuperação pela memória de episódios. Todos os fatos, todas as cenas, se interpõem ao esquecimento da outra personagem, a indígena. Então, nessa leitura, a memória representa vida, o esquecimento representa morte, note-se o quadro.



Veja-se que o objeto valor “vida” é representado pelo recordar³³ da personagem “Índia velha”, pois o simulacro é a reinserção dos objetos de valor na memória tão esquecida, envelhecida - que o termo velha figurativiza. Traz-se à vida fatos que estavam “mortos” pelo esquecimento. Esse esquecimento, metaforicamente, representa o valor “morte”, mesmo porque muitos dos fatos esquecidos relatam a morte lenta pela qual seu povo foi acometido. Assim, vida é figurativizada pelo trazer à lembrança em “se lembra!” e o eixo contraditório não-vida está para não- se lembra. Já a morte está para o esquecimento e seu eixo contrário

³³ Re(cor)dar a natureza é, etimologicamente, repô-la no coração do homem, socializando-o no mesmo passo em que o homem se naturaliza. (BOSI, 1977, p. 155)

está para não-esquecimento, porque está guardado na memória de alguém que já vivenciou tudo, a “Índia velha”, que hoje, segue quase sem vida; “ olha a cor do teu vestido/Encardido/Quando andas pelas ruas” e ainda: “hoje andas tonta nos bares/e é tão grande a dor que sentes) e que o amor de tua gente/foi junto ao rio/foi junto ao rio”.

Adentrar a narrativa, por meio da análise do nível narrativo do poema, é identificar as mudanças de estado a que as personagens são submetidas em busca do objeto valor, analisar os percursos de transformações aos quais foram submetidos, encontrar quais os contratos estipulados entre esses partícipes da narrativa e descrever quais conflitos vivenciados e vencidos, chegando à circulação e alternância da posse dos objetos valor. Em “Índia velha” os valores modais oscilam entre lembrança/relembração *versus* esquecimento.

Nesse poema há dois actantes que constroem supostamente um diálogo (porque apenas um tem voz) sendo que cada um constitui uma representação metonímica de um todo (sendo dele uma parte, indivíduo pela coletividade. Uma delas é a “Índia velha”, que, desmemoriada, representa a história perdida de um povo, cuja cultura foi desorientada, interrompida, esquecida, mas segue como que adormecida, latente, pulsando na lembrança, como brasas que submergem às cinzas mortas, para as quais basta um sopro para serem acesas. O vocábulo “velha” quando atribuído à pessoa (pessoa “velha”), tem duas faces: a primeira se refere à última fase da vida, à falta de perspectiva e de esperança, o fim de tudo, de uma vida. Já a segunda face é aquela que denota sabedoria, que remete à história armazenada na memória, a última fase ontogenética, aquela em que, se aproxima a morte. Acrescente-se a isso também que **velha** esteja figurativizando a fase final da cultura indígena. A personagem, sendo uma “mulher” índia, seria aquela que gera e que dá a vida; mas como está velha, não gera mais, está no final da vida, está para a morte.

A outra personagem é o narrador, cujo papel é tentar exortar à consciência os povos indígenas (e também não indígenas). É uma consciência que deve ser partilhada porque há uma memória partilhada, atrelada a um processo histórico e social, a qual, narrativizada, recupera o que se desvaneceu e ganha vida na figura da índia idosa. Veja que o narrador sabe o que está guardado nessa memória tão esquecida uma vez que o verbo lembrar é articulado como reflexivo à indígena, contudo está também guardado na memória do narrador, pois sua narrativa vai enumerando os fatos a serem lembrados, um a um.

A SINTAXE NARRATIVA

Na sintaxe da narrativa, encontram-se os enunciados de estado e de fazer, como já percorrido em “Genocídio” e “Índio e o trator”. Sabe-se que no enunciado de estado a

relação do actante com o objeto é a junção, já o enunciado do fazer é que retoma as transformações do estado do sujeito com relação ao objeto, colocando o sujeito em junção ou disjunção com o objeto valor. Pode-se assim, dizer que o enunciado elementar está assim configurado: enunciado de estado em F junção (S, O) e enunciado de fazer: F transformação (S, O) em que F é a função, S é o sujeito e O, o objeto.

Assim, no enunciado de estado do narrador (não-indígena) observa-se que há relação de conjunção com uma **memória que se lembra**, quando esta representa todos os fatos históricos, porque em “se lembra/ índia velha/se lembra/do teu tempo de criança/tinha festa e tinha dança/prá chover” têm-se os fatos que se circunscrevem no campo semântico da lembrança, do relato, do emergir, do recordar.

Dessa forma, a relação de disjunção (não-conjunção) com o objeto valor - quando a **memória esta desprovida de lembrança**, ou seja, está no **esquecimento**, leva o sujeito a um fazer, isto é, adentrar a consciência da personagem, como, por exemplo, em “que até perdestes as contas/e as contas de teus colares/hoje andas tontas nos bares/e é tão grande a dor que/sentes, veja conforme segue:

O enunciado de estado do narrador - (S1- Ov):

- a) Disjuntivo: (narrador) S U Ov (com a memória provida de lembranças)
- b) Conjuntivo: (narrador)S \cap Ov (busca pela memória, encontra as lembranças)

No enunciado de estado, a Índia velha mantém uma relação de disjunção (não-conjunção) com o objeto valor “lembrança”, quando esta representa a vida digna do ser indígena com todo seu *modus vivendi*:

Os enunciados de estados de índia velha: (S2 Ov)

- a) Disjunção: S2 (índia velha) U Ov (memória desprovida de lembrança);
- b) Conjunção: S2 (índia velha) U Ov (os fatos que estão guardados na memória são acionados pela narrativa e constituem objetos que representam a vida digna, apenas nas lembranças)

Os enunciados de estado de S², índia velha, encontram-se em virtualidade, considerando-se que não há indícios, no texto, se ela se lembra ou não. Na verdade, “se lembra?” constitui-se uma pergunta retórica, um recurso de construção do narrador, que se licencia, por meio da pergunta, a tecer a narrativa dos fatos. Se serão /foram lembrados ou não (hipótese, virtualidade) não impede – aliás propicia – que os fatos sejam apresentados.

O enunciado de fazer do sujeito (S2), Índia velha, ratifica sua disjunção com objeto valor vida digna. O narrador desempenha o papel de acionar sua memória, colocando-a, em

virtualidade, em conjunção com objetos de valor positivo como: as lembranças, as passagens, os episódios que a ligavam à natureza, assim como objetos de valor negativo, como a dizimação socioeconômica e cultural pela qual seu povo foi acometido com a chegada do branco.

As ações que descrevem as sucessões de estado, de transformação e de investimentos de valores nos objetos descritos por S1 (que deixaram de existir), recuperam, na memória, durante o percurso, o objeto valor, tanto para (S1) quanto para (S2). Observe-se como seu enunciado ocorre, seguindo a nomenclatura de Greimas e Courtés (2008, p. 388-389): $PN = F[S1 \rightarrow (S2 \cap Ov)]$; $PN = F[S1 \rightarrow (S2 \cup Ov)]$ em que:

F = função;

S1 = sujeito do fazer, é o narrador-personagem, ou a consciência da indígena;

S2 = sujeito de estado, é o indígena (velha);

O v = objeto valor (suscetível de receber investimentos semânticos sob a forma de v: valor), neste caso a conotação de *vida de antes da chegada dos brancos/aquela que segue na memória*;

[] = enunciado de fazer;

() = enunciado de estado;

\rightarrow = função fazer (resultante da conversão da transformação: relembração dos fatos);

$\cup \cap$ = junção (\cap conjunção ou \cup disjunção) que indica o estado final, o resultado da sequência do fazer.

No programa narrativo (PN), no componente sintático, ocorrem as transformações de estado que sustentam todo o diálogo que define os dois enunciados: ser e fazer. O enunciado de estado (ser) é aquele em que se apresenta um sujeito (S) em estado inicial de conjunção ou de disjunção com o objeto valor; o enunciado de fazer (ação), é aquele em que as ações promovem as transformações de um estado a outro do sujeito.

Na sintaxe da narrativa, podem-se categorizar os programas narrativos de acordo com a natureza da função:

a) se a natureza da função consiste na transformação que resulta na conjunção do sujeito com o objeto valor, tem-se um programa de *aquisição* de objeto valor;

b) se a natureza da função consiste na transformação que resulta na disjunção do sujeito com o objeto valor (BARROS, 2008, p. 22), ou seja, quando o sujeito se priva de alguns outros objetos de valor para entrar em conjunção com outro objeto valor, então, tem-se um programa de *privação*.

O sujeito de estado (a mulher indígena, que está velha) é seduzido pela tentativa de reviver, por meio da lembrança, a vida boa de seu povo, antes da chegada dos outros com cultura diferente, que lhes tomaram, além das terras, o direito à vida digna e integrada à “mãe natureza”.

Na sequência narrativa, há uma hierarquia de programas, de modo que o programa principal encontra-se amparado pelos programas secundários. Note-se:

a) **PN1** o narrador interpela a indígena por meio de sua memória, já desvanecida:

F (interpelação pelo despertar da memória [S1 (narrador) → S2 (mulher indígena e velha) U Ov (memória)]);

b) **PN2** a apresentação do objeto valor, que pertencia à indígena no passado, como a convivência com a natureza antes de ser habitada pelo outro, o não indígena:

F (apresentação do objeto (valor a vida em comunhão com a natureza farta)) [S1 (narrador) → S2 (velha indígena) \cap x Ov (vida em comunhão, em virtualidade, com a natureza)];

c) **PN3** interpelação da memória da indígena velha ao seu tempo de criança:

F (acionar a memória da infância) [S1 (narrador) → S2 (índia velha) \cap Ov (conjunção virtual, por meio da memória, com a infância, a alegria e a cultura)]; d) **PN4** lembrar a indígena da chegada dos “brancos”:

F (relembrar a chegada do primeiro, do segundo e o do terceiro branco) [S1 (narrador) → S2 (índia velha) U Ov (sossego; unicidade)]; e) **PN5** lembrar a indígena da cultura do seu povo, e a introdução da cultura do outro:

F (revelar as perdas da cultura indígena mediante a cultura do outro) [S1 (narrador) → S2 (indígena) U Ov (usos e costumes, *modus vivendi* da cultura indígena)];

g) **PN6** lembrança da história do povo indígena, cuja cultura foi totalmente miscigenada com a do “branco”;

F (conscientização do fato histórico da miscigenação cultural) [S1 (não indígena) → S2 (índia velha) \cap Ov (memória, lembrança, consciência)];

Nota-se, pela hierarquização de programas, que a indígena já não é mais como antes e, agora é uma pessoa que não se enquadrou nos padrões socioculturais que lhes apresentaram.

Analisando o programa narrativo, é perceptível que o sujeito do fazer (S1) e o sujeito de estado (S2) são atores diferentes, que desempenham papéis diferentes na narrativa, ainda que (S1) tenha o recurso de apropriar-se do fluxo da consciência do sujeito do estado (S2). (S1), representa a comunidade não índia, determinante histórica de mudanças na vida de um povo, de seu sofrimento e dizimação, representa assim o faz-fazer na narrativa; o sujeito de

estado (S2), a actante índia velha, representa a comunidade indígena, o silenciar dessa comunidade, tem-se então um programa transitivo, ou seja, em que S1 dá existência ao sujeito S2 e vice-versa.

Nesse poema há dois sujeitos que estabelecem uma relação transitiva com o mesmo objeto valor. Considerando-se que a relação transitiva é aquela em que o sujeito dá existência ao objeto e vice-versa, embora o objeto valor (cultura índia, *modus vivendi* em estado natural) seja o mesmo, sua relação (transitividade) com S1 (não índio) e com S2(índio, índia velha) produzem sentidos diferentes, os quais, acentuando os traços identitários de cada um, colocam os em oposição. Perceba-se que o narrador, que aparenta ter a lembrança dos fatos históricos, não se coloca nem como indígena (claramente perceptível pelo vocativo “índia velha”, que um indígena, um igual não usaria), ao mesmo tempo em que não se coloca como um não índio (primeiramente, ele aponta os não índios em 3ª pessoa (não inclusiva), estabelecendo uma distância de si mesmo “se lembra do primeiro, do segundo, do terceiro branco que chegou?”...Curioso é notar que o tom solidário que o narrador assume, igualando-se assim ao (S2) – índia velha – aquela que não se recorda mais. A competência dada ao sujeito (S2) é dada pela desinência verbal “ se lembra” .

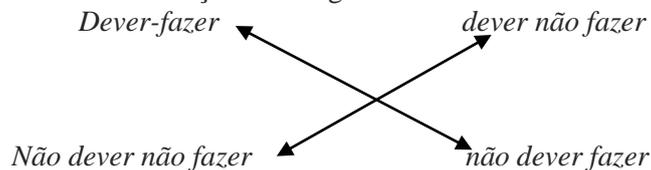
Seguem os programas de competência e de performances nos quadros:

PN de competência	→ Atores distintos	Aquisição	Valores modais
F (fazer a índia velha lembrar, torná-la competente)	[S1 (narrador) S2 (indígena)]	$\cap O_v$	(lembrança do histórico da colonização da terra e da cultura do indígena, cuja vida era digna)

PN de performance	→ Atores distintos	Aquisição	Valores descritivos
F (retomar os fatos da miscigenação cultural)	[S1 (narrador) S2 (indígena)]	$\cap O_v$	(vida digna dos indígenas)

Assim, depreende-se que em “Índia velha”, no PN de competência, actante S1 (narrador) doou valores modais ao S2 (índia velha) como o fazer- dever-fazer em lembrar, então, veja-se que a modalidade é deônticas:

1. Do ponto de vista semiótico, a estrutura modal **deôntica** aparece quando o enunciado modal, tendo por predicado o *dever**, sobredetermina e rege o enunciado de *fazer**. A projeção binarizante dessa estrutura no quadrado* semiótico permite a formulação da categoria modal deôntica:



2. É talvez conveniente ressaltar que as modalidades deônticas afetam o sujeito na sua competência* modal e fazem parte de sua definição. Elas não regem, pois o universo do Destinator* nem a axiologia de que ele depende transformando-a em um sistema de normas: o Destinator exerce um fazer-dever-fazer e, não prescreve este ou aquele fazer. (GREIMAS; COURTÉS, 2008, p.124)

Nesta orientação, percebe-se que nos versos: “índia velha/se lembra do cheiro verde/na fonte limpa/onde se matava a sede/água boa de beber” não há apenas uma pergunta, mas um relato dos fatos, não diferente em outros versos do poema, que se por acaso S₂ (índia velha) não se lembrar, o narrador lhes conta como era, tornando-se num dever lembrar-se de S₂ (índia velha).

Já no Programa narrativo de performance, tem-se que os valores descritivos, em que S₁ (narrador) dota S₂ da lembrança no percurso, por sedução, leva-o a lembrar-se da vida de antes de o “branco” chegar, descrevendo-lhes toda sua vida cultural que agora apresentasse-lhes multifacetada: “índia velha/se lembra/dos pés pisando no mato/olha a cor de teu sapato/pisando asfalto e areia” metaforizando assim a desintegração sociocultural do povo indígena.

Nos percursos narrativos, por sua vez, se organizam em programas narrativos: percurso do sujeito; do sujeito destinator-manipulador e o percurso do destinator-julgador, em que cada um desenvolve seu percurso no conjunto da narrativa. Para tanto se recorre à definição que segue de Destinator e Destinatário e as relações entre si:

2. Considerando como actantes da narração, Destinator e Destinatário (grafadas então geralmente com maiúscula) são instâncias actanciais, caracterizadas por uma relação de pressuposição unilateral (entre o Destinator, termo pressuposto, e o Destinatário, termo pressuponente): isso torna a comunicação entre eles assimétrica; paradigmaticamente, o Destinator está em relação hiperonímica* com o Destinatário, e este se encontra em posição hiponímica*; essa assimetria acentua-se no momento da sintagmatização desses dois actantes, quando eles aparecem interessados num só objeto; é o que ocorre, por exemplo, no caso da comunicação*

participativa. O Destinator e o Destinatário são actantes estáveis e permanentes da narração, independentes dos papéis de actantes da comunicação que são suscetíveis de assumir (assim, o Destinatário-sujeito comunica, enquanto destinator, o saber sobre suas próprias *performances*). (GREIMAS; COURTÉS, 2008, p. 132)

Recorre-se a essa definição de relação hiperonímica e hiponímica entre os enunciatários porque em “Índia velha” estão interessados num só objeto valor, ou seja, retomar historicamente os fatos, cuja lembrança denuncia a miséria, a injustiça e mostra a vida dos indígenas desintegrada socialmente, situação degradante a qual os “brancos” lhes submeteram.

Essa relação entre os enunciatários (eu) e (tu) é notada no poema “Índia velha”: assim, veja-se que durante os percursos, S₁ (narrador) age sobre S₂ (índia velha) em que o sujeito destinator-manipulador articula de forma que seu destinatário, por sedução e por tentação desde os primeiros versos como em: “índia velha/se lembra do cheiro verde/na fonte limpa/onde se matava a sede/água boa de beber”, desenvolva a performance que é a de a lembrar – vivenciar uma realidade em virtualidade por meio da memória -aquilo que está tanto na mente de S₁ (narrador) quanto na do S₂ (índia velha). A instauração do sujeito no texto dá-se, também, pelos primeiros versos: “índia velha/se lembra do cheiro verde/na fonte limpa/onde se matava a sede/água boa de beber”, em que se tem a partir do vocativo “índia velha”, que, ao instaurar um “tu” (S₂), instaura um “eu” (S₁).

Com relação ao fazer-fazer, apresenta-se uma sequência de manipulação por tentação e por sedução, que está arranjada com a introdução de termos que retomam a vida ligada à natureza e confortável em que viviam os indígenas (objetos de valor positivos), fazendo assim um paralelo, sem sentido contrário, que os levam à morte com vistas às consequências degradantes da nova forma de viver. Já a sanção pragmática acontece no final da narrativa, tendo em vista que a retribuição aos povos indígenas é uma punição, a de apenas ter a vida “onde se matava a sede/água boa de beber” apenas na memória já desfalecida, precisando ser retomada por um despertar como em “se lembra/e é tão grande a dor que/ sentes/e que o amor de tua gente/foi junto ao rio/foi junto ao rio/por onde os brancos chegaram/se lembra?/ se lembra?”. Não se pode deixar de dizer que, tanto no texto, como na população douradense há punição também para a sociedade não-indígena, que acabou por construir uma sociedade fundamentada no massacre cultural do outro, veja isso no poema em: “ se lembra/quando tu andavas nua/ olha a cor do teu vestido/encardido/ quando andas pela rua”, que remete a não inserção social e cultural do indígena na cultura dos “brancos”, tornando uma sociedade que separa, que desintegra.

Adentrando a discursividade do poema, retomam-se as projeções da enunciação que estruturaram o enunciado, bem como as relações entre o enunciador e o enunciatário. Identificar as escolhas por este ou aquele termo, por esta ou aquela palavra que compõe o texto na instância da enunciação, buscando recuperar o dizer do enunciador e os modos de enunciação – usado para persuadir o enunciatário –, averiguando a construção do processo de veridicção, bem como as escolhas de espaço (especialização), de pessoa (actorialização), de tempo (temporalização) – usado para produzir o discurso que enuncia é buscar o entendimento do texto, buscar o que o texto diz e como faz para dizê-lo.

Em se tratando da espacialização, o narrador-questionador apresenta um olhar nostálgico sobre um passado que se reflete no presente; capta o sentido de ambos os tempos, tornando-os descentralizados, e vai preenchendo o espaço vazio da perda, conferindo-lhe algum resquício no presente: “olha a cor de teu vestido encardido/Quando andas pela rua”. Emmanuel recorre à expressividade pela palavra, recriando o passado inteiro em “Índia Velha, se lembra”, como se a história em si não contasse os fatos, mas os vivenciasse. A recorrência, a própria expressividade recria o tempo passado, preenchendo a lacuna, o intervalo, relatando as perdas sofridas pelas condições sociais que lhes foram impostas com a chegada dos outros, dos brancos. Assim, diz-se que a espacialização paira no jogo temporal entre a lembrança do narrador-questionador e da índia velha.

Note-se que há lugares, há espaços físicos no poema como: rua, asfalto, areia, bares, rio. Há espaços da vida ligada à natureza: “índia velha/se lembra do cheiro verde/na fonte limpa/onde se matava a sede/água boa de beber/quando tu andavas nua/ índia velha/ se lembra/ dos pés pisando no mato”, seguido de espaços da vida moderna: olha a cor de teu vestido/encardido/quando andas pela rua”. Os espaços físicos da civilização ligada à natureza está na mente, são virtuais, mas o chamamento para o presente (observe-se o verbo) “olha a cor do teu vestido/ encardido” demarca como espaços já não virtuais, actualizantes. O espaço ocupado pela “Índia velha” é o da mazela social, o da miséria, o dos “bares”, o da não consciência como em “ que até perdestes as contas” e o espaço enorme para o esquecimento como em: “se lembra”.

Na temporalização há um jogo entre o passado e o presente. O passado que estava longínquo, mas que se aproxima com a intervenção do narrador-questionar à índia velha em: “Índia velha, se lembra” e expressa um penoso conflito porque retomar o passado é como abrir a tampa de um baú cheio de objetos que trazem muitas lembranças, ora boas, ora ruins. Trazer à lembrança um passado que deixou marcas que duraram pela vida toda, até o

momento presente, da abertura do baú, mas que não perde a rasura de passado, dos fatos, dos amores e das vidas que não se recuperam mais.

Atente-se que o poema manifesta uma luta temporal em que o eu lírico é incitado a pronunciar-se frente a sua condição de esquecimento ou “fuga”, tornando-se um desafio ao tempo cronológico que, na condição humana, tem o papel constatador de perdas e de esquecimento daquilo que é meritório e benéfico para vida indígena. Destaque-se que, na construção do sentido do poema, o esquecimento vai sendo desarticulado por meio das palavras que retomam, na memória, o ausente: “se lembra”. Há clara intenção de dar ritmo às lembranças através de uma linguagem que manifesta o desejo de recuperação do tempo/fatos ausentes, que modificam o tempo presente. São, por isso, produtos de sentidos que remetem explicitamente à árdua tarefa de recuperar um passado não retornável, além de mostrarem seu objetivo de perturbação do tempo presente.

Em todo o poema está tecida uma densa relação entre presente e passado (Índia Velha/Se lembra/tantos brancos que chegaram tantos/Que até perdestes as contas/ e as contas de teus colares/) da índia, que é velha, que se esqueceu do passado; não lhe restaram lembranças, apenas uma cegueira memorialística e que pode ser retomada pelo vocativo “se lembra”, vai fragmentando os fatos e desfragmentando o esquecimento. Junta-se a esses outros recursos poéticos: a reiteração do termo “ se lembra”, que se constitui uma maneira de dar consciência à memória, de recordar o já perdido, aproximando o passado e o presente, trazendo o ausente para presente, paralelamente. Nessa busca incessante, de relembrar, de concretizar o passado, vai-se também constatando a afirmação de que a memória é frágil, que se deteriora com o passar dos tempos e que presentificar o passado é garantir o direito à vida digna do indígena na atualidade.

Com relação à semântica discursiva, cujos procedimentos do discurso são a tematização e a figurativização, encontram-se relevantes reflexões a respeito da tematização:

2. Procedimento de conversão* semântica, a tematização permite também formular diferentemente, mas de maneira ainda abstrata*, um mesmo valor. Assim, por exemplo, o valor “liberdade” pode ser tematizado – levando-se em conta os procedimentos de espacialização* e de temporalização* da sintaxe* discursiva- seja como “evasão espacial” (e figurativizada, numa etapa posterior, como embarque para mares distantes), seja como “evasão temporal” (com figuras* do passado, da infância, etc) (GREIMAS; COURTÉS, 2008, p. 497).

Observe-se a figurativização:

Os efeitos da realidade, a que se fez referência quando se examinaram os procedimentos de ancoragem, resultam, portanto, da iconização do discurso. Na iconização, mas também nas demais etapas da figurativização, o enunciador utiliza as figuras do discurso para levar o enunciatário a reconhecer “imagens do mundo” e, a partir daí a acreditar na “verdade” do discurso. O enunciatário, por sua vez, crê ou não no discurso, graças, em grande parte, ao reconhecimento de figuras no mundo. O fazer-creer e o creer dependem de um contrato de veridicção que se estabelece entre enunciador e enunciatário e que regulamenta, entre outras coisas, o reconhecimento das figuras. (BARROS, 2010 p.72)

Nesse sentido, tem-se qual é a importância da figurativização de um tema: as figuras ajudam o enunciatário a construir o sentido do texto. O poema “Índia velha” está carregado de figuras, cujo emprego se encarrega da concretização do sentido do poema.

Assim, ao se analisar o texto, recorrendo-se ao encadeamento das figuras que o compõem, chega-se aos temas, porque esse encadeamento de figuras articula-se internamente, compondo o sentido, o significado.

O poema “Índia Velha” constitui-se de oito estrofes, compostas por número variado de versos livres (estrofes com cinco, seis, sete e, por último, dois versos). A primeira e a segunda remetem aos objetos de valor referentes à natureza que faziam parte da condição de vida indígena plena. Na terceira há a quebra desta referência, disponibilizando à memória de S₂ (mulher indígena e velha) a chegada dos outros, em gradação -o primeiro, o segundo e o terceiro branco que chegou-, representando a quebra da sequência de pensamento da indígena, o marco onde quer chegar o S₁ (narrador), porque historicamente a chegada dos “brancos” relembra o início do sofrimento dos povos indígenas e assim, como sucedeu na história, sucede no poema. Os versos seguintes retratam essa degradação cultural e sua não inserção sociocultural na cultura dos “brancos”, segue assim um paralelo, em que os vetores se apresentam em sentidos opostos.

Há uma recorrência da pergunta “se lembra?” e do vocativo “índia velha”, sem resposta por parte da indígena; assim, o texto termina conforme começou, com a indagação se ela se lembra, se lembra desses fatos. O panorama está para um antes (uma vida passada) e para um presente (uma vida de aculturação indígena). O passado metaforiza a vida, já o presente, a morte.

No poema, o /ser/, por meio de um /fazer/, transforma a indígena em um ser deslocado socioculturalmente, que, no máximo, segue atrás e não ao lado, da cultura do outro. A esse /ser/ adiciona-se uma gama enorme de como era e o que se tinha na vida anterior, o qual foi modificado pelo /fazer/ do homem- neste caso, “o branco”- que transformou a forma de viver do índio. Em “O índio e o trator”, sabemos que o índio foi iludido pelo *modus*

operandi do outro e acabou “sumindo” ou engolido pelo mundo capitalista; já no poema “Índia velha”, não houve aquela ilusão, houve perda da cultura e do “*modus vivendi*” do índio.

Na escolha de figuras pelo enunciador, destacam-se, no arranjo poético:

Temas	Exemplos de figuras
Sociedade moderna (cultura do não indígena)	Bares, vestido, asfalto, sapato
povos ligados à natureza (cultura do indígena)	<p>índia velha se lembra do cheiro verde na fonte limpa onde se matava a sede água boa de beber tinha festa e tinha dança pra chover. Quando tu andavas nua se lembra de teus colares teus amores a lua cheia lençóis de flores na aldeia se lembra? se lembra dos pés pisando no mato</p>
culturação (dos indígenas)	<p>Olha a cor do teu vestido encardido/ olha a cor do teu sapato/ pisando asfalto e areia se lembra tantos brancos que chegaram tantos que até perdestes as contas e as contas de teus colares hoje andas tontas nos bares e é tão grande a dor que sentes e que o amor de tua gente foi junto ao rio</p>
Memória perdida, desbotada, desmemória.	“Índia velha” se lembra...se lembra...se lembra?
condição socioeconômica do indígena (mazela)	<p>olha a cor de teu vestido encardido quando andas pela rua. olha a cor de teu sapato pisando asfalto e areia. índia velha se lembra</p>

	tantos brancos que chegaram tantos que até perdestes as contas e as contas de teus colares hoje andas tontas nos bares e é tão grande a dor que sentes e que o amor de tua gente foi junto ao rio foi junto ao rio por onde os brancos chegaram se lembra?
Sufrimento	e é tão grande a dor que sentes
Cores	Verde (vida) branco (morte)
Memória ativada	índia velha se lembra tantos brancos que chegaram tantos que até perdestes as contas
Degradação da cultura indígena	Vestido que até perdestes as contas e as contas de teus colares hoje andas tontas nos bares

Diante de todo exposto, vê-se que “Índia Velha” é um poema, que na sua estrutura, na medida em que o narrador traz à lembrança da personagem, vai deslindando fatos históricos pertinentes à colonização da região de Dourados (MS), tornando-se numa espécie de clamor dos povos indígenas à sua cultura. Dizer-se-ia que o que subjaz a esse texto está para além da memória, estão para os fatos históricos, que estão seguramente, protegidos pela sagaz memória de uma “Índia Velha”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com a segregação dos indígenas em grandes aldeias parece-nos terem os jesuítas desenvolvido no seio das populações aborígenes uma das influências letais mais profundas. Era todo o ritmo de vida social que se alterava nos índios. Os povos acostumados à vida dispersa e nômade sempre se degradam quando forçados à grande concentração e à sedentariedade absoluta. (GILBERTO FREYRE, Casa-grande & Senzala, 2006, p. 179)

A epígrafe acima, de autoria de Gilberto Freyre, novamente remete à época da barbárie que foi a colonização do Brasil, em se tratando especificamente dos antigos “donos da terra”. O texto aponta que, desde a colonização, os indígenas foram obrigados a aderir a um *modus vivendi* que alterava, de modo brutal, as suas vidas.

Essa forma de segregação e de confinamento dos indígenas em aldeias se perpetuou até nossos dias; mais de 500 (quinhentos) anos depois, continuam com suas vidas delimitadas territorialmente em aldeias. Em Mato Grosso do Sul, especificamente no sul do estado, ocorrem as mesmas atitudes de segregação dos povos em reservas indígenas. Interessante é notar que o ato de reservar pressupõe a iminência de perda ou falta, observe-se: “**Reserva:** *sf.* (*der.* regressiva de *reservar*) **1** Ação ou efeito de reservar. **2** O que se guarda ou poupa para casos imprevistos . (MICHAELIS, 2000, p. 1825). Ao segregarem-se os indígenas em lugares denominados **Reserva indígena**, declara-se a consciência do risco do fim dessas comunidades, visto que o que se reserva é o que está em perigo de acabar, está em perigo extinção.

Como discutido no capítulo I, a região de Dourados, como toda a região de fronteira de Mato Grosso do Sul, foi colonizada por povos diferentes que trouxeram consigo: olhares, línguas (idiomas), costumes, etnias, sabores, saberes, credos e construíram o mosaico cultural desse lugar. A sociedade não indígena está repleta de traços culturais indígenas como, por exemplo, pinturas em cabelo (várias cores, vermelho, amarelo, azul, roxo), usos de tatuagens, acessórios para enfeitar o corpo como brincos, pulseiras, colares, etc., todos traços culturais indígenas.

Nesse cenário, um espaço simbiótico por excelência, configura-se um lugar circunscrito por diversas culturas que são marcantes no contexto da colonização, está crivado de traços da cultura indígena; ainda que seja negada essa herança cultural, está lá, em muitas atitudes cotidianas como tomar banho diariamente.

Negar o pertencimento dos povos indígenas à sociedade dos não indígenas é comum, visto que não se respeita os direitos, herança cultural, herança territorial; tais atitudes têm provocado uma série de batalhas entre o poder público e os povos indígenas, ocasionando muitas vezes derramamento de sangue, como a morte de um indígena menor no ANEXO X.

Nesse cenário de conflitos entre indígenas e não indígenas, que Emmanuel Marinho, com sua voz de veludo (metáfora escolhida para representar a delicadeza com que o fazer poético engendra as mais duras denúncias e acusações), faz poemas, músicas, encena peças teatrais que caminham pelas vielas da cultura regional e imprime um olhar para os povos indígenas. Por meio de suas obras, vê-se que descortina, literariamente, a temática indígena, desvendando os descasos praticados, todos os dias, contra eles. Sobre esse processo discursivo, Ricoeur (1988) diz:

Sobretudo, porém, a apropriação possui por *vis-à-vis* aquilo que Gadamer chama de “*a coisa do texto*” e que chamo de “*o mundo da obra*”. Aquilo de que finalmente me aproprio é uma proposição de mundo. Esta proposição não se encontra *atrás* do texto, como uma espécie de intenção oculta, mas *diante* dele, como aquilo que a obra desvenda, descobre, revela. (RICOUER, 1988, p. 58)

Ricoeur, no excerto acima, está se referindo ao mundo específico “criado” pela e para a obra, que se configura o próprio “mundo da obra” (em nosso trabalho, o mundo da obra emmanuelina). Torna-se oportuno, então, retomar o final da epígrafe de abertura do Capítulo III “...a literatura seria incompreensível para sempre se não viesse a configurar o que, na ação humana, já figura” (RICOUER, 1994, p. 101), ou seja: os simulacros dos textos literários, afora seu caráter ficcional, encontram homologação e suporte no “real”. Essa interface que apresenta uma realidade metaforizada, contidas nos poemas “Genocídio”, “Índio e trator” e “Índia Velha”, levou-nos a escolhê-los para uma análise semiótica.

Em relação à linha teórica (e não só em relação a ela), sabe-se que escolher é também um ato de excluir. Quando se opta por uma teoria, excluem-se outras. Não que as outras não tenham igual importância para análise de dados ou que não sejam suficientemente elaboradas para responder aos questionamentos, mas, sobretudo porque o próprio ato de pesquisar é um exercício de delimitação: optou-se pela teoria semiótica de linha francesa de A. J. Greimas como método, uma vez que, por meio do percurso gerativo de sentido, toma-se posse de métodos que direcionaram o olhar analítico da significação, dos recursos utilizados na construção da significação, experimentando-se uma orientação segura na direção da acessibilidade aos sentidos.

Falar sobre o valor do aparato teórico-metodológico da semiótica, depois de tudo, parece ser desnecessário; entretanto, é importante enfatizar, neste momento, os pontos fundamentais que credenciam, de modo especial, essa teoria como suporte de abordagem e de análise de um texto. Acatada como a ciência dos signos, e sendo o signo a essência da linguagem (verbal e não verbal), a semiótica penetra, de forma incomparável no universo da linguagem, a qual, por sua vez, é a mediadora entre o homem estar/fazer no mundo: entender a linguagem é atuar em práticas de produção de linguagem e de sentido: “a semiótica deve ser entendida como a teoria que procura explicar o ou os sentidos do texto pelo exame, em primeiro lugar, do seu *plano de conteúdo*” (BARROS, 2010, p. 8).

A semiótica francesa (CAPÍTULO II), além de considerar o texto como objeto de significação, objeto de comunicação entre dois sujeitos, possibilita uma descrição da significação texto/discurso e dispõe do percurso gerativo do sentido, que se divide em três níveis: fundamental, narrativo e discursivo, constituindo-se numa ferramenta apropriada para aplicação da análise semiótica, e neste caso, para análise dos três poemas escolhidos.

No primeiro, “Genocídio”, no percurso gerativo do sentido, tem-se o objeto valor “vida” representado pelo “pão velho” e a ausência do pão – e a conseqüente negação ao pedido do indígena – é a própria negação da inserção dos indígenas na sociedade não indígena. Observa-se que estes não possuem a vida, embora pareçam ter, porque possuem todos os outros objetos de valor, mas não possuem o pão, que figurativiza exatamente a vida (de que ele é alimento) e, metaforicamente, o alimento do espírito; então o que realmente têm é a morte. Ao mesmo tempo, no poema, o objeto valor deveria pertencer ao que tem fartura, mas não pertence, o abastado não comeu do pão que daria a vida aos menos favorecidos, mas possuem apenas o pão que o diabo amassou, o pão do Judas, daquele que os entrega à morte. Além disso, possuir o “pão” seria a condição moral da sociedade não-índia teria de oferecê-lo e, assim, simbolicamente, abrir ao menos uma fresta para o indígena adentrar a comunidade não indígena. À medida que se nega o pão, nega-se o espaço ao índio; à medida que se admite não possuí-lo, declaram-se as limitações das relações interculturais e da própria sociedade não-índia.

Já o segundo poema, “O índio e o trator”, apresenta um mundo rural modificado pelo desenvolvimento mecânico, pelas novas tecnologias, pelo avanço da engenharia genética, da biotecnologia, esqueceu-se que homem vivia no campo. Esse processo de industrialização acelerada da agricultura motivou a expansão de terras destinadas a esse fim. Esse processo de extensão de terras acabou por engolir as pequenas produções agrícolas e não garantiu mais emprego, justamente por conta da mecanização do trabalho no campo, cujo objetivo

capitalista visava a investimentos financeiros em maquinário e produções em grande escala, com menor quantidade de trabalhadores e resultam disto a segregação do trabalhador indígena.

O poema apresenta uma relação de afeição do indígena com o trator, porque apresenta um “índio rindo” ausentando na estrutura da superfície a interpolação de uma causa a partir de uma consequência, conforme nos orienta a teoria de Bertrand:

O campo da textualização é articulado em semiótica por um conjunto de conceitos operatórios: a elipse, o implícito, a pressuposição e, mais especificamente, a catálise, isto é, a explicitação dos elementos ausentes na estrutura da superfície, mas implicados por ela (por exemplo, a interpolação de uma causa a partir de uma consequência). (BERTRAND, 1999, p. 7)

O indígena sofreu uma traição: os não indígenas adentraram suas terras de uma forma devastadora, substituíram o indígena que capinava a braquiária pelo uso de máquinas. Todo esse cenário da agroindustrialização propiciou uma grande transformação na interação social entre trabalho, pessoas e culturas; as pessoas que trabalhavam no campo migravam para as cidades, mas quanto ao índio, iludido pelas supostas benesses proporcionadas pelas máquinas, pelo trator, sem se dar conta, ele ia sumindo, sendo traído, tragado pelo trator, tornando-se um segregado: “E O TRATOR/ TRA AAAAAA INDO”.

Em “Índia Velha” há um jogo temporal entre um presente e um passado que, ainda que seja uma situação aparentemente natural, sempre apresenta uma lacuna, um intervalo, como se fatos fossem suprimidos com o tempo. O que realmente subjaz aos fatos são os sentimentos (às vezes nostálgicos), principal razão de existência, nos povos indígenas, de uma forte sensação de perda e de, ao mesmo tempo, de necessidade de preservação. Essa oscilação de sensações é de ordem tímica, é um intervalo que não é físico, é emocional. A marca deste sentimento é sufocante por conta do sentimento de perda daquilo que era bom, por isso mesmo, nostálgico.

Em “Índia Velha” há uma ausência do passado, constatada no presente, sendo, então, mais que uma condição de perda de si, que o eu lírico traz para a actante “Índia Velha”. O “jogo” temporal baseia-se na existência de uma vida passada melhor, mais feliz em relação à que se tem no presente, mas que mantém laços que a ligam à vida do tempo passado, o que constitui uma estratégia de tolerância às perdas e aos danos culturais, ideológicos, sociológicos e humanos.

Por meio das análises dos poemas, percebeu-se que o texto literário, estético por excelência, privilegia o como se diz e o que se tem por dizer, oportunizando a cada leitura

uma nova leitura, em especial os textos poéticos, que numa frase traz um universo de significações, que de certa forma, alegoriza-se com figuras da realidade, discutindo temas diversos, registrando, num olhar sensível do eu lírico o mundo que o rodeia, mesmo que mergulhado num mundo imaginário, plurissignificativo.

Com o decorrer do tempo, devidos às leituras, aos seminários de discussões temáticas, esta pesquisa oportunizou ponderar que antes de qualquer adjetivo, qualquer substantivo, qualquer denominação, como a de brancos, amarelos, pardos, afrodescendentes ou indígenas, ou outra classificação qualquer que resulte em triagem, qualificando e hierarquizando grupos de pessoas, é mister ver, primeiramente, a pessoa enquanto ser humano e ter a clareza de que pessoas são dotadas de faculdades, de sentimentos, de desejos de anseios e de sonhos. O que se verificou ao longo da história, porém, como foi abordado nos capítulos iniciais deste trabalho, bem como nos poemas analisados no último capítulo, critica a sociedade como um todo, desclassificando-a no aspecto humanitário, porque sua conduta contradiz o fato de ser composta por seres que deveriam primar pela preservação da mais peculiar característica humana - a de ser simplesmente humano, no sentido *lato* da palavra – e caminhar para fazer jus ao título classificatório de *homo sapiens*, o qual, conclui-se, está adquirindo conotações irônicas.

Desse modo, atendendo aos objetivos dessa dissertação, constatou-se que, com base no *corpus* da análise, tendo em vista a plurissignificação dos textos poéticos e o suporte da teoria semiótica greimasiana, foi demonstrado, durante as análises, a construção da imagem do índio na poética de Emmanuel Marinho, cuja voz de veludo diz o que tem a dizer, colocando o dedo na ferida.

Não houve a pretensão de esgotar o assunto, entretanto, os estudos da pesquisa responderam aos questionamentos, atendendo todos os objetivos propostos. Entretanto, ainda que a pesquisa voltou-se aos poemas escritos e bastante conhecidos e históricos porque retratam a história do povo indígena na região da grande Dourados, registra-se a curiosidade: os indígenas atualmente pedem - tem qualquer coisa para me dar? Seria pelo fato de que no poema “Genocídio” há um relato enorme dos bens materiais que os não indígenas possuem, então se não tem “pão velho”, qualquer coisa serve? Ficando assim esse questionamento para uma próxima pesquisa, num outro molde de coleta de dados.

REFERÊNCIAS

- BARROS, Diana Luz Pessoa de. *Teoria semiótica do texto*. 4ª ed, 9ª impressão São Paulo: Ática, 2010.
- BATISTOTE, Maria Luceli Faria. *Semiótica francesa: busca de sentido em narrativas mítica*. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2012.
- BERTRAND, Denis. *Caminhos da semiótica literária*. São Paulo: Edusc, 2003.
- BÍBLIA SAGRADA. *Novo testamento*. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil. 1969.
- _____. *Novo testamento*. São Paulo: PAUMAPE, 1977.
- BOSI, Alfredo. *O ser e o tempo da poesia*. São Paulo: Cultrix, 1977.
- COSTA, Fernando Braga da. *Homens invisíveis*. São Paulo, Editora Globo, 2005.
- CUNHA, Antonio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982 (6. imp., 1994)
- D'ÁVILA, Nícia R. Renart e Chanteclerc. In: *Análise semiótica do texto-segundo a teoria de A.J.Greimas. Leopoldianum. Revista de Estudos e Comunicações UNISANTOS*. Vol. XVI, n. 47, Santos: 1990, p. 23-42.
- DOUGLAS, Mary. *O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro, UFRJ, 2006.
- DUBOIS, Jean *et al.* *Dicionário de linguística*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. São Paulo: Global, 2006.
- GREIMAS, Algirdas Julien; COURTÉS, Joseph. *Dicionário de semiótica*. São Paulo: Contexto, 2008.
- LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre alteridade*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- MARINHO, Emmanuel. *Caixa de poemas*. 3ª ed. Dourados: Manuscrito Edições, 2000.
- _____. *Margem de papel*. Dourados: Manuscrito Edições, 1998.
- MEC. Povos indígenas e a Lei dos “Branços”: o direito à diferença, Brasília, MEC, 2006
- MICHAELIS. *Moderno dicionário da língua portuguesa*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Melhoramentos, 2000.
- PRADO Jr., Caio. *A formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

RICOUER, Paul. *A metáfora viva*. Porto: Rés, 1994

_____. *A identidade narrativa e o problema da identidade pessoal*. Trad. Carlos João Correia. Arquipélago, n. 7, 2000. p. 177-194.

_____. *Tempo e narrativa*. Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1994.

_____. *O si mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira César. Campinas: Papirus, 1991.

_____. *Interpretações e ideologias*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

ROSA, Pedro Ângelo da. *Resenha histórica de Mato Grosso (Fronteira com o Paraguai)*. Campo Grande: IHG-MS. 2004.

SATER, Almir; SIMÕES, Paulo. *Sonhos Guaranis*. 20 preferidas (disco). Barueri. São Paulo: RGE, CD, estério, 5 pol

VADE MECUM SARAIVA. São Paulo: Editora Saraiva, 2010.

Dissertações e teses:

FERREIRA, Eva Maria Luiz. *A participação dos índios Kaiowá e Guarani como trabalhadores nos ervais da Companhia Matte Laranjeira (1902-1952)*. Dourados, MS: UFGD. 2007.

NAGLIS, Suzana Gonçalves Batista. *Marquei aquele lugar com o suor do meu rosto: os colonos da Colônia Agrícola Nacional de Dourados – CAND, 1943-1960*. Dourados, MS: UFGD. 2007.

PIETROFORTE, Antonio Vicente Seraphim. *O discurso da poesia concreta: uma abordagem semiótica*. 2008. Tese de Livre Docência apresentada a Universidade de São Paulo, (USP).

SATURNINO, Alzira Facco. *Isotopias em “Genocídio” de Emmanuel Marinho*. Assis, UNESP: 2005. www.acervodigital.unesp.br/handle/123456789/28156 Acesso em: 29 ago.2012.

Páginas de internet:

GRUENBERG, Friedl Paz e AOKI, Celso. *Informações básicas sobre temas fundiários para os Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul, 2004*. Disponível em: <http://www.guarani.roguata.com/pt-br/text> Acesso em: 19 Jun. 2012.

<http://floresabril.blogspot.com.br/2009/07/poesia-e-suja-de-som.html> Acesso em: 07 Mai. 2012.

<http://www.douranews.com.br/rural/item/44713-decis%C3%A3o-do-stf-sobre-sistema-de-cotas-revela-acerto-de-proposta-pioneira-adoptada-pela-uems> Acesso em: 15 Mai. 2012.

<http://ajindo.blogspot.com.br/2012/05/imaginario-da-cidade-de-dourados-sobre.html> Acesso em: 15 Mai. 2012.

www.comin.org.br/news/publicacoes/1207079510.pdf Acesso em: 02 Mai. 2012.

www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStfArquivo/.../ADPF186.pdf Acesso em: 02 Mai. 2012.

www.ecsbdefesa.com.br/defesa/fts/MitosAmerindios.pdf Acesso em: 01 Ago. 2012.

www.acoes.ufscar.br/admin/legislacao/arquivos/arquivo13.pdf Acesso em: 13 out. 2012.

REFERÊNCIAS CONSULTADAS

ABDALA JUNIOR, Benjamin. (org). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

ALVES, Gilberto Luiz. *O universal e o singular: em discussão a abordagem científica do regional*. In: ALVES, G. L. Mato Grosso do Sul. Campo Grande, MS: Editora Uniderp, 2003. p. 1-17.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1988.

BAUMAN, Zygmunt. *Vida para o consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. *Cadernos de Semiótica Aplicada*. Vol. 7, n.2, Araraquara, Unesp, 1999. <http://seer.fclar.unesp.br/casa/article/view/2282/1852> . Acesso em: 29. Jan. 2013.

BENVENISTE, Emile. *Problemas de linguística geral II*. São Paulo: Pontes, 1989.

_____. *Teoria do discurso: fundamentos semióticos*. 3 ed. São Paulo: Humanitas/FFCLH/USP, 2001

CRUZ E SOUZA, João da. *Poesia completa*. Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura, 1981.

CORTÊZ, Cácia. *Brasiguaios: os refugiados desconhecidos*. São Paulo: Brasil Agora, s.d. 218 p.

D'ÁVILA, Nícia R. Renart e Chanteclerc. In: *Análise semiótica do texto-segundo a teoria de A.J.Greimas. Leopoldianum. Revista de Estudos e Comunicações UNISANTOS*. Vol. XVI, n. 47, Santos: 1990, p. 23-42.

DOURADO, Autran. *Uma vida em segredo*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1970.

FAIRCLOUGH, Normam. *Discurso e mudança social*. Brasília: Parábola, 2006

FIORIN, José Luiz. *Astúcia da enunciação: As categorias de espaços, pessoas e tempo*. São Paulo: Ática, 1996.

_____. *A noção de texto na semiótica*. In: *Organon*. Revista do Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, URGs, Vol. 9, nº 23. Porto Alegre: Faculdade de Filosofia, 1995.

_____. *Linguagem e ideologia*. São Paulo: Ática, 2002.

_____. *Para entender o texto: leitura e redação*. São Paulo: Ática, 1993.

_____. *Introdução à linguística: objetos teóricos*. São Paulo: Contexto, 2002.

GREIMAS, Algirdas Julien. *Semiótica do discurso científico: da modalidade*. São Paulo: Difel, 1976.

_____. *Sobre o sentido: ensaios semióticos*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *O contrato de veridicção*. In: *Até Semiótica*. Vol. 2. São Paulo: Hucitec – SBPL, 1978.

_____. *Semântica estrutural: pesquisa e método*. 2 ed. São Paulo: Cultrix, 1976.

GRESSLER, Lori Alice *et al.* *História e Geografia de Mato Grosso do Sul*. Volume único. São Paulo: Editora FTD, 2005.

GOMES, Mércio Pereira. O caminho brasileiro para cidadania indígena. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Bassanezi, (orgs). *História da Cidadania*. São Paulo: Contexto, 2003

HALL, Stuart. *A identidade cultural da pós-modernidade*: Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 4 ed. Rio de Janeiro: LP&A, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. História do Brasil. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

LANDOWSKI, Eric. *A sociedade refletida*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo. Educ, 1992.

LIMBERTI, Rita de Cássia Pacheco. *Discurso indígena: aculturação e polifonia*. Dourados: Editora UFGD, 2009.

_____. *A identidade em situação de conta intercultural*. In Revista Raído, Dourados, MS, v.2 n.4, p. 9-19, julh./dez.2008.

LOPES, Ivã Carlos; HERNANDES, Nilton (Org.). *Semiótica: objetos e práticas*. São Paulo: Contexto, 2005.

LOPES, Edward. *Identidade e diferença*. São Paulo: Edusp, 1997.

MAINGUENEAU, Dominique. *Discurso literário*. Tradução de Adail Sobral. São Paulo: Contexto, 2006.

MINAYO, Maria Cecília de Souza *et al* (Org.). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis: Vozes, 1994.

NOLASCO, Edgar Cezar. Bugres *subalternus*. In. Cadernos de estudos culturais – Programa de Pós- Graduação/Mestrado em Estudos da Linguagem – Literatura Comparada, Campo Grande: Editora UFMS, N.1, abril. 2009. P. 9-16

PIETROFORTE, Antonio Vicente Seraphim. A língua como o objeto da lingüística. In: _____. *Tópicos de semiótica: modelos teóricos e aplicações*. São Paulo: Annablume, 2008.

PERENTEL, Erenildes Rodrigues. *O lirismo e a dramaticidade em Emmanuel Marinho*. Dourados: Dinâmica, 2002.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *O Processo Civilizatório: estudos de antropologia da civilização; etapas da evolução sócio-cultural*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1978.

ROSSATTO, Noeli Dutra. Identidade pessoal e narrativa: a perspectiva de Paul Ricoeur. In: *Revista Natureza Humana*, v. 10, Número Especial. Out. de 2008.

SANTOS, Paulo Nolasco dos. *Fronteiras do local: Roteiro para uma leitura crítica do regional sul-mato-grossense*. Campo Grande, MS: Editora UFMS, 2008.

SANTAELLA, Lúcia. *O que é semiótica?* São Paulo: Brasiliense, 2003.

_____. Margem de papel ou corpo despedaçado do texto. *Physis: revista da saúde coletiva*. Vol. 12. n.12 (2002). Rio de Janeiro: UERJREDESIRIUS/PROTAT, 2002.

SIGRIST, Marlei. *Chão batido: a cultura popular de MS*. Campo Grande: UFMS, 2000.

SILVA, José de Melo. *Fronteiras Guaranis: A Trajetória da Nação Cuja Cultura Dominou a Fronteira Brasil – Paraguai*. Campo Grande, MS: Gibim, 2003.

_____. ; CORRÊA, L. S. *História e historiografia de uma região*. Corumbá: s.n., 1985.

SILVA, F. M. *Leitor: de destinatário a destinador*. Estudos Linguísticos. São Paulo, v. 1, 2006. p. 809-817.

TATIT, Luiz. *Abordagem do texto*. In: *Introdução à Lingüística I: objetos teóricos*. Jose L. Fiorin [org.]. São Paulo: Contexto, 2002.

VILLAÇA, Ingedore Koch. *O texto e a construção dos sentidos*. São Paulo: Contexto, 2ª edição, 1998.