



## SUSTENTABILIDADE NAS COMUNIDADES TRADICIONAIS GUARANI DO OESTE DO PARANÁ – A TRAJETÓRIA DO SILÊNCIAMENTO DE UM POVO

Jairo César Bortolini (SEED-PR/PPGL-UNIOESTE)<sup>1</sup>  
[jairobotolinish@hotmail.com](mailto:jairobotolinish@hotmail.com)

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

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

**ABSTRACT:** By making a rereading of History, is it fundamental to discuss and investigate the existent discourses related to the Indians in Brazil. Discourses produced throughout History go from the politics to the religious ones, from the ethnic to the social, and are shifted from a field to another producing meaning effects in the Brazilian social imaginary which, in certain conditions of production, make established pre-constructions arise. Itaipu Binacional, concluded in 1982, is the largest dam in the world, according to its energy production, and its construction is not detached from the History and trajectory of the Guarani indigenous people in the region of the Triple Frontier (of Argentina, Brazil and Paraguay). Nowadays,

<sup>1</sup> Professor de História da Rede Estadual de Ensino do Paraná, atualmente exercendo a função de Diretor do Colégio Estadual Indígena Kuaa Mbo'e, localizado na Aldeia Tekoha Añetete, município de Diamante D'Oeste – PR.; Mestre em Letras pela UNIOESTE campus de Cascavel.



according to the discourse of Itaipu Binacional selected in our *corpus* of analysis, composed by the DVD *Tradição Guarani* and the newspapers *Cultivando Água Boa* and *Jornal da Itaipu Eletrônico* (JIE), the institution has the compromise to value the specificities of the contemporary Guarani traditions, promote their way of being (*Teko*) and assure the respect towards the difference and diversity, all through a “sustainability model” generated by the Cultivando Água Boa Program. From what the theoretical and methodological framework of the French Discourse Analysis School allows, we have the objective of investigating the discursive materiality divulged by the binational company in order to understand its meanings, which denotes a relation between language inserted in history. In this perspective, this work aimed at analyzing in what manner and in what this company is based in order to produce and withstand its position towards the sustainability of the indigenous communities of the *Tekohas Añetete*, *Itamarã* and *Ocoy*; what are the meaning effects produced; and what is silenced in its discourse. For that, discursive sequences from the DVD *Tradição Guarani – sustentabilidade nas comunidades indígenas*, produced by Itaipu Binacional in 2009, were analyzed. The DVD had the support of the Cultivando Água Boa Program, of the Parque Tecnológico de Itaipu and of the Ñandeva project, responsible for the initial commerce of the DVDs produced. Besides, discursive sequences present in the newspapers *Jornal Cultivando Água Boa* and *Jornal da Itaipu Eletrônico* (JIE). In general, we make evident the meanings and the relations present in the discourses about sustainability in traditional Guarani communities in the West of Paraná, Brazil, over all in the ideological constructions spread from these discourses that mark the Indian subject as dependent of Itaipu’s guardianship, but also that, in a few moments, slip and show the Guarani subject who is articulated to claim his visibility spot. In this sense, the qualitative research was guided by the social and historical approach, founded in the theory and method promoted by the French Discourse Analysis, mainly based in Michel Pêcheux and Eni Orlandi. From this position, we ponder that subject and meaning are not natural, transparent, but historically determined, and they must be considered in their processes of constitution.

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

## 1 Apresentação

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

O processo histórico de violência, dominação e expropriação de terras, a intolerância e o incentivo ao preconceito e à discriminação levou muitos povos indígenas a ocultar suas identidades étnicas, como foi o caso dos povos indígenas “resistentes”, hoje em luta pelo direito ao autorreconhecimento e pela recuperação de seus territórios tradicionais, os quais emergem no cenário da sociedade contemporânea sob uma pluralidade de identidades inscritas em práticas discursivas. Conforme Pêcheux



(1997), toda prática discursiva toma a forma de materialização da prática política no domínio simbólico da linguagem. O autor salienta que

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

Na contemporaneidade emergem práticas discursivas que, ao atuar na e para a construção identitária do sujeito indígena, instituem, controlam e consolidam os modos como o indígena pode ser representado nesses discursos. É nessa (in)tensa relação social e discursiva que “enquadram” os povos indígenas frente ao princípio da sustentabilidade, cujo funcionamento discursivo exerce controle sobre o sujeito. Tal princípio pode ser compreendido como um conjunto de processos e atitudes que atende às necessidades presentes sem comprometer a possibilidade de que as gerações futuras satisfaçam suas próprias necessidades; de outro modo, pode ser concebido como uma prática política e social que prima pela gestão de recursos naturais para promover o desenvolvimento econômico num processo contínuo, tornando o sujeito indígena referência dessa conduta, por seus hábitos culturais e por suas crenças relacionadas à valorização da natureza.

Conforme Orlandi (2005), “Na análise de discurso, procura-se compreender **a língua fazendo sentido**, enquanto trabalho simbólico, parte do trabalho social geral, constitutivo do homem e da sua história” (ORLANDI, 2005, p. 15, grifos nossos). Ainda, como a Análise de Discurso (doravante AD) não se prende a regras e à gramática: “não se privilegia, assim, nem o **formal** nem o **conteúdo**, mas a forma material (que é linguística e histórica) do sujeito e do sentido.” (ORLANDI, 1990, p. 245, grifos da autora). Desse modo, ela critica o caráter subjetivista de algumas teorias e, conseqüentemente, as interpretações mecanicistas, que tomam as regras como produtoras de todas as formas da língua, e as que afirmam que o sujeito é o dono absoluto do dizer.



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

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

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

Ao analisar o discurso a partir da articulação entre os elementos linguísticos que compõem os enunciados e a sua exterioridade constitutiva, a AD fornece as bases para uma leitura que rompe com a ideia de sentido único como projeto de um autor e coloca em cena a noção de *efeitos de sentido*<sup>2</sup>, apontando para o fato de que os sentidos não são

---

<sup>2</sup> “Compreender o que é efeito de sentidos é compreender que o sentido não está (alocado) em lugar nenhum, mas se produz nas relações: dos sujeitos, dos sentidos, e isso só é possível [...] pela sua inscrição no jogo das múltiplas formações discursivas.” (ORLANDI, 2007, p. 20).

dados independentemente, mas são construídos a partir de uma relação complexa entre formações discursivas inscritas na história que sustentam o dizer.

É essa perspectiva que orienta este trabalho, cujo objetivo é investigar a construção de *efeitos de sentido* a partir do embate do discurso proferido pela Itaipu Binacional através do DVD Tradição Guarani; Jornal Cultivando Água Boa – JCÁB; Jornal de Itaipu Eletrônico – JIE (todos produzidos por sua assessoria de imprensa), sobre os sujeitos Guarani das comunidades do Tekoha Añetete e Itamarã (Diamante D'Oeste) e do Tekoha Ocoy (São Miguel do Iguçu), as quais são “assistidas” pelo convênio de parceria firmado com a empresa Binacional. Tal embate acaba por determinar o discurso dentro do contexto da sustentabilidade, a partir do *Programa Cultivando Água Boa* (CÁB).

Pretende-se verificar, com isso, se estereótipos estão sendo construídos ou sustentados e o que está silenciado, através da análise de algumas sequências discursivas (SD) extraídas do corpus de pesquisa acima citado.

## **2 O sujeito guarani e o (no) discurso da sustentabilidade**

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

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





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

(SD-1) Para o diretor-geral brasileiro, Jorge Samek, o ‘homem branco’ tem a dívida histórica com a **comunidade original**. ‘Tudo que fazemos é um esforço enorme para no mínimo diminuir esta dívida que nunca será paga’, afirmou. Ele acredita que o encontro será importante para saber as demandas dos povos indígenas e como os governos podem ajudar. O secretário de Identidade e Diversidade Cultural, do Ministério da Cultura, Américo Córdoba, acha importante a reunião tratar do tema **preservação cultural do povo guarani**. ‘Sempre falamos de educação e saúde, mas agora é tratado o tema **cultura**’, afirmou. Na sexta, um acordo patrocinado pela Itaipu Binacional será selado entre Brasil e Paraguai, para oficializar diversas ações voltas à cultura indígena no Brasil e no Paraguai. (JIE, 04 fev. 2010, p. 3-4, grifos nossos).

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

Giménez (2009) ressalta que:

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

Melià (2011) ressalta que a cultura é a pele que reveste o indivíduo ou os atores sociais<sup>3</sup>; através da pele são absorvidos e desenvolvidos os sentidos do ser humano. A

<sup>3</sup> A expressão ‘atores sociais’ utilizada nesta discussão é abordada por Giménez (2009) como sendo os indivíduos com capacidade de atuar, mobilizar-se e serem mobilizados em prol de sua coletividade,



pele é o ambiente de contato e tudo o que é produzido nesse ambiente é exteriorizado ou interiorizado. A cultura para o indivíduo é como a pele para o corpo. Ela cria elementos identificadores que proporcionam sentidos, ao mesmo tempo em que filtra os elementos externos, incorporando-os ou ignorando-os, variando conforme cada momento: “La cultura es la piel que habitamos, [...] La piel me limita, pero me permite **los contactos com todo lo que me es exterior, pero me habitará en mi.**” (MELIÀ, 2011, p. 16, grifos nossos).

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

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

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

---

diferente da concepção de sujeito para a AD, na qual este é subjetivado pela ideologia num processo inconsciente.



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

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

## 2.1 O sujeito guarani e o discurso

Somente uma teoria que abarque os conceitos marxistas sobre ideologia e sujeito se mostra capaz de estudar discursos para além das concepções do estruturalismo. Isso porque o significado do que se diz não está fundado no signo, na palavra em si, mas no sentido histórico e ideológico que ele carrega quando o discurso se dá. Para a AD, a análise da materialidade é o que permite a compreensão dos sentidos que derivam da inscrição da língua na história.

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

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

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





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

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

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

Os Guarani são conhecidos por diferentes denominações: *Xiripá*, *Kaingúá*, *Mbya*, *Ñandeva*, *Apyteré*, *Tembekuáe* outras. Porém, a denominação com que designam a si mesmos é *Avá*, que significa, em guarani, “pessoa”. Os grupos do *Tekoha Ocoy*, *Tekoha Añetete* e *Tekoha Itamarã*, focos de nossa pesquisa, se denominam *Avá-Guarani* e compreendem, em sua maioria, o subgrupo *Ñandeva*, e *Mbya*, em minoria.

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

Certo é que quando se indaga a um Guarani a que subgrupo pertence, por exemplo, a contestação é sempre de que é Guarani. A menos que haja um nível satisfatório de interação e confiança entre o estranho e o indígena, ele sempre responde com evasivas; se alguém lhe indaga se é *Mbya* ou *Ñandeva*, ele afirma: “sou Guarani”,



o que produz um efeito de grupo, de pertencimento étnico, e legitima a força desses sujeitos, como assevera Ribeiro (2002):

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

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

as palavras *ñanderekó* [o modo de ser; o nosso modo de ser], que o Guarani emprega para dizer em que, como e porquê se reconhece diferente dos demais, **designa-se também a religião**. Isto é o mesmo que dizer que entre os seus sub-grupos, um modo peculiar de ser, assumido e proclamado como uma identidade realizada como um **sistema ancestral de crenças destinado a conduzir tanto a história de um povo quanto a conduta cotidiana de cada uma de suas pessoas**, é definido como uma *religião*. **Esta seria uma das razões pelas quais um mesmo sistema religioso, em princípio unívoco entre vários subgrupos e tribos, é bastante resistente a ponto de ser ainda quase integralmente a religião Guarani.** (BRANDÃO, 1988, p. 59, itálicos do autor, grifos nossos).

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

É pequeno por certo, o número de tribos indígenas da América em cuja vida a preocupação com os problemas do destino sobrenatural do homem tenha alcançado o relevo que lhe cabe **entre os Guarani**. Para estes não vale apenas a corriqueira afirmação de que nas culturas primitivas todos os fatos são totais e de que na vida tribal as



preocupações econômicas, como outras quaisquer, são ao mesmo tempo religiosas. **O que se nota é um predomínio extraordinário da religião em todas as esferas da cultura...** (SCHADEN, 1974, p. 38, grifos nossos).

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

(SD-2) A vida de Tupã. **Tupã é filho de Deus [Nhanderú], o Deus da natureza.** Quando chove, dá relâmpagos, trovões que descem no mundo e iluminam a terra, é Tupã. **Essa é a vida de Tupã: iluminar, refrescar e dar vida ouvindo a música cantada para ele.** Essa é vida de Tupã, a música surgiu para ser cantada para ele [...]. **O por do sol é de todos nós, de todo mundo. Nosso Deus o criou para todos nós descansarmos,** o por do sol é uma tarde para todos, para reunir todas as famílias que frequentam a casa de reza todos os dias na parte da tarde. (DVD *TRADIÇÃO GUARANI*, ITAIPU BINACIONAL, 2009, grifos nossos).

Na SD-2, notamos que a religiosidade está presente no discurso da liderança indígena através da devoção<sup>4</sup> a *Tupã*<sup>5</sup>, o qual se relaciona com os homens e, desde a região superior do centro do céu, dirige suas vidas terrenas. Também se evidencia o mito da criação divina encastelado no jargão “nosso Deus o criou”. Quero, aqui, não fazer nenhum tipo de proselitismo religioso, apenas reforçar quão forte é a religiosidade do Guarani, nas palavras do rezador<sup>6</sup> Vicente Ava Jegavyju Vogado:

(SD-3) **Ele é o nosso Deus sol, o Nhamandú. Ele ilumina todos os lugares** para as crianças brincarem. Eles [os Guarani] é certo que iam buscar alimentos nativos e assim mesmo os deuses e o sol, agora ilumina o restante que vive. (DVD *TRADIÇÃO GUARANI*, ITAIPU BINACIONAL, 2009, grifos nossos).

O indígena Guarani depende do mundo que o cerca: do meio ambiente, dos ciclos que regem a natureza e a vida, aqui na SD-3 referenciados por *Nhamandú*, o Deus

<sup>4</sup> Utilizo o termo *devoção* estabelecendo o mesmo sentido que para o cristianismo.

<sup>5</sup> Ver: CLASTRES, Hélène. *Terra Sem Mal*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1978.

<sup>6</sup> Em relação ao termo que se refere ao líder religioso dos Guarani, durante a pesquisa bibliográfica para elaboração desta dissertação foi possível encontrar inúmeras formas de grafia, entre elas: *tamõi, shamán, chamoy, xamõi, ñandru*, rezador, pajé, entre outras. O termo adotado nesta pesquisa para citar o líder religioso do grupo é *rezador* porque é a forma como os próprios indígenas das comunidades estudadas referem-se a este líder espiritual.



Sol “que ilumina todos os lugares”. É através de sua própria cosmologia que procuram explicar como era (é) o seu mundo, as regras comportamentais da sua comunidade e como se dará a transmissão delas para as futuras gerações. A SD-3 evidencia, ainda, como a vida do Guarani está intimamente relacionada com a natureza: este deve pedir “permissão” às suas divindades para buscar alimento (caça, pesca, coleta, agricultura). Quando o indígena diz: “o sol ilumina o restante que vive”, significa que ele, *Nhamandú*, permitiu a continuação da vida.

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

(SD-4) É verdade, as crianças vão ao local de **dança**[casa de reza] todos os dias ao por do sol para pedir a Deus as **bênçãos** em nome de todos e depois os mais velho alegram... **Eles cantam para fortalecer todos, os mais velhos e todas as lideranças para terem força. Assim eles sempre cantam.** (DVD *TRADIÇÃO GUARANI*, ITAIPU BINACIONAL, 2009, grifos nossos).

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

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

a religião deles se assemelha do que se pode chamar de ‘experiência mística’, onde a palavra não só é dita e ouvida, mas também é ‘vista’, acontece. **O canto é a suma essência dessa palavra. É a atividade religiosa por excelência, através da qual os grupos guarani entram em comunicação com as divindades.** Estas, são sobretudo [...] seres



de fala; melhor dizendo, sua fala é sempre cantada. Inspirados nessa forma de ser das divindades, **o canto – a palavra ritualizada – sintetiza para os indígenas os sacramentos da vida.** (CHAMORRO, 2008, p. 235, grifos nossos).

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

(SD-5) O pequeno grupo é a nossa reunião quando eles vão para a **casa de reza**. Os mais velhos juntos reúnem as crianças para ir até a casa de reza, isso significa pequeno grupo. No pequeno grupo as lideranças **orientam e aconselham** as crianças, **falando explicando** qual é o valor da dança na **casa de reza**. (DVD *TRADIÇÃO GUARANI*, ITAIPU BINACIONAL, 2009, grifos nossos).

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

**A experiência humana de poder ouvir e ver a palavra divina é possível pelo fato de o fundamento da linguagem humana ser a própria substância da divindade, porção da sabedoria criadora.** A palavra é a justa medida para os mortais e imortais. **Ayvu (palavra) é substância simultânea do divino e do humano.** E por poderem viver conforme sua própria substância, os seres humanos não têm outra alternativa senão a de conformarem-se incessantemente à relação original que os sujeita à divindade. (CHAMORRO, 2008, p. 61, grifos nossos).

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

Palavra-alma não é alguma coisa que possa ser definida, não é realmente um conceito, mas um símbolo. Na cosmologia guarani, como se sabe, ayvu ou ñe’é é essa alma de origem divina e, como tal, está destinada a desenvolver-se até alcançar sua plenitude. **É como se**



**as pessoas só pudessem existir segundo sua própria substância, procurando incessantemente restaurar sua relação original com as divindades.** E o mais importante de toda essa psicologia teológica é como diz Meliã, a convicção de que **a alma não é dada completamente feita, mas se faz com a vida do homem (pessoa) e o modo como se faz é o seu dizer-se; a história da alma guarani é a história de sua palavra, a série de palavras que formam o hino de sua vida.** (CHAMORRO, 2008, p. 136-7, grifos nossos).

Os valores tradicionais são transmitidos através da oralidade, não para aprender ou memorizar palavras já ditas, mas para ouvir as mensagens recebidas dos seres espirituais, “os de Acima”. Podemos destacar das SDs 2, 4 e 5 que o local onde estes “preceitos religiosos” são transmitidos são as casas de reza (*Opy*).

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

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

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





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

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

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

Observemos como o imaginário Guarani sobre a “Terra sem males” se dá no relato do rezador Vicente Jegavyju Vogado, da comunidade do *Tekoha Añetete* em Diamante D’Oeste:



(SD-6) Levantando ao amanhecer, todos os meninos e meninas, é que nós os rezadores, pedimos por todos eles, para que estejam no **caminho certo, para não errarem o caminho de Deus...** É assim mesmo, para conhecer mais sobre os costumes, mais nós [rezadores] ficamos a observar, com isso os meninos ganham força... Nós **cantamos** para nosso rezador ficar mais contente, **abrir nosso caminho diante do sol, em direção ao leste** onde ele nasce. **Nós pedimos para ele que na nossa viagem saia tudo bem e no caminho sempre será cantado** (DVD *TRADIÇÃO GUARANI*, ITAIPU BINACIONAL, 2009, grifos nossos).

A leitura que se faz da SD-6 é a de que a “Terra sem Males” não é apenas um lugar para onde a comunidade deve se deslocar sem tréguas em busca de uma vida sem a morte e sem o mal. Ela é, também, um tempo, pois, pelo menos entre os Guarani atuais, haverá um cataclismo próximo que, diferente de um primeiro, ancestral, destruirá a Terra “má” de agora e somente serão salvos os que houverem se posto em marcha em busca da Terra Sem Mal. Aqui, em nada a simbologia religiosa dos profetas Guarani difere da de outros movimentos messiânicos ou milenaristas, em que o movimento e o lugar de salvação não são dados pela vinda de uma divindade ao grupo, mas por meio de uma viagem do grupo a um lugar sagrado, terra da salvação<sup>7</sup>.

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

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

---

<sup>7</sup> O Mito da destruição da Primeira Terra prenuncia a destruição da Segunda Terra, a atual, o que torna a busca da Terra Sem Mal não apenas uma promessa de encontro possível de um mundo perfeito, a começar pela ausência da morte, como também a alternativa única de o povo Guarani espaçar da segunda destruição. Após sintetizar a descrição do extermínio dos homens da Primeira Terra, Alfred Metraux conclui da seguinte maneira, seguindo dados obtidos por Kurt Nimuendaju: “O cataclismo que já uma vez aniquilou o universo não é o último a ameaçar o mundo, cujo fim, aliás, está próximo. Quando este acontecimento se produzir, o criador enviará o morcego *Mbonírecoopy* que devorará o sol, soltando o tigre azul, animal semelhante a um cão. O tigre azul destruirá impiedosamente a raça humana. Em seguida virão o fogo e a água.” (METRAUX, 1979, p. 177).



o que se verifica é que **a identidade só pode ser evocada no plano do discurso e surge como recurso para a criação de um nós coletivo[...]**. Este nós se refere a uma identidade (igualdade) que, efetivamente, nunca se verifica, mas que é um recurso indispensável do nosso sistema de representação. (NOVAES, 1993, p. 24, grifos nossos).

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

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

## 2.2 O sujeito guarani e o *outro*

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

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

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



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

Observemos a SD que segue, com o depoimento do rezador (*Xamói*<sup>8</sup>) Jerônimo Vogado, 87 anos, da aldeia *Tekoha Añetete*:

(SD-7) **Ser índio é ser sustentável.** É fazer da terra, da mata e do rio onde vivemos o lugar de onde vem nosso alimento. Hoje, quando sou chamado para atender um índio e rezar por ele, eu peço para ele uma saúde **sustentável**. Outro exemplo é o chá que eu peço para ele tomar. Muitos desses remédios estão aqui na aldeia. (JORNAL CULTIVANDO ÁGUA BOA, out. 2012, p. 27, grifos nossos).

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

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

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

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

---

<sup>8</sup>*Xamói*, para os *Ñandeva*, é o termo que se refere ao líder espiritual indígena (o rezador), a pessoa mais respeitada dentro da comunidade indígena Guarani, detentor dos conhecimentos tradicionais. Os Guarani são sujeitos de fé e de fala, sendo que a religião explica como o indígena se compreende e compreende a sua existência.



(SD-8) Eu gosto de morar na minha aldeia. A gente está começando tudo de novo. Estamos plantando, estamos colhendo, vamos ter nossas casas e estamos rezando também. O não índio começa a perceber que queremos que o nosso lugar seja como antigamente: **sustentável**. (JORNAL CULTIVANDO ÁGUA BOA, out. 2012, p. 27, grifos nossos).

A língua é o lugar onde o outro se estabelece mesmo sem que se possa sentir. Não há como produzir textos e sentidos sem a presença do outro. Nas SDs 7 e 8, a palavra *sustentável* exemplifica o funcionamento do interdiscurso.

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

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

Evidente também é o discurso do desenvolvimento sustentável da FD de Itaipu, que supõe “um desenvolvimento capaz de suprir as necessidades da geração atual, sem comprometer a capacidade de atender as necessidades das futuras gerações”. É o desenvolvimento que não esgota os recursos para o futuro. Essa definição de desenvolvimento sustentável surgiu na Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, em 1987, criada pelas Nações Unidas para discutir e propor meios de



harmonizar dois objetivos: o desenvolvimento econômico e a conservação ambiental. No caso de Itaipu, o desenvolvimento calcado na produção de energia que acelera o crescimento do país aliado à preservação ambiental.

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

a categoria **desenvolvimento** provém da área da economia dominante. Ela obedece à lógica férrea da maximalização dos benefícios com a minimalização dos custos e do tempo empregado. Em função deste propósito se agilizaram todas as **forças produtivas** para extrair da Terra literalmente tudo o que é **consumível**. Ela foi torturada pela techno-ciência e submetida a um assalto sistemático de suas riquezas no solo, no subsolo, nos ares e nos mares. O resultado foi uma produção fantástica de bens materiais e serviços mas distribuídos sem justo equilíbrio. Essa falta de equilíbrio está destruindo a paz entre os povos e ameaçando a biosfera, submetida a estresse quase insuportável. A categoria **sustentabilidade provém do âmbito da biologia e da ecologia**, cuja lógica é contrária àquela deste tipo de desenvolvimento. Por ela se sinaliza a tendência dos ecossistemas ao equilíbrio dinâmico e se enfatizam as interdependências de todos, garantindo a inclusão de cada ser, até dos mais fracos. Como se depreende, **unir esse conceito de sustentabilidade ao de desenvolvimento configura uma contradição nos próprios termos.**(BOFF, on-line, grifos nossos).<sup>9</sup>

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

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

<sup>9</sup> BOFF, Leonardo. Desenvolvimento (in)sustentável. Disponível em: <[http://www.hortaviva.com.br/midiateca/bg\\_polenizando/msg\\_ler.asp?ID\\_MSG=118](http://www.hortaviva.com.br/midiateca/bg_polenizando/msg_ler.asp?ID_MSG=118)>.





bem. Está mal porque produz miséria, desigualdade, causa ruptura em modos que vida que aí, sim, poderiam ser sustentáveis. (COUTO, on-line, grifos nossos)<sup>10</sup>.

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

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

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

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

Dessa forma, de acordo com Zanella (2012),

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

---

<sup>10</sup> COUTO, Mia. Há alternativas ao conceito de desenvolvimento sustentável?. Disponível em: <<http://www.inovacaotecnologica.com.br/noticias/noticia.php?artigo=alternativas-conceito-desenvolvimento-sustentavel>>.



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

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

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

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

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

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

Tomar o espelho como metáfora que permite a compreensão da auto-imagem de uma sociedade é procurar enveredar pelos processos de



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

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

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

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

### **3 A terra: luta e mobilidade social**

Quando se pensa a respeito da sustentabilidade das comunidades indígenas, deve-se ter em mente, em primeiro lugar, que ela só pode ser efetivada por meio do acesso à terra. Em qualquer sociedade indígena, este elemento é primordial para a



manutenção de seus valores culturais. Historicamente, percebemos que tal necessidade foi desconsiderada durante o processo de colonização do continente americano, sendo que a maioria dos povos indígenas foi desapropriada de seus territórios tradicionais.

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

Albernaz (2007) destaca que

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

Pela coleção de ações negativas dos brancos em relação aos indígenas, por meio de pressões do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e da IB para que os indígenas deixassem a área onde habitavam, o destino dos indígenas que saíram de *Jacutinga* era trabalhar para os colonos<sup>11</sup> da região ou buscar parentes que habitavam em áreas indígenas do Paraguai e da Argentina.

Ainda conforme Albernaz (2007):

Houve ainda, antes da transferência oficial dos Ava-Guarani que habitavam em Jacutinga para Oco'y realizada em 1982, a iniciativa por parte do órgão indigenista oficial de transferir algumas famílias indígenas para áreas onde habitavam os Mbyá, outro subgrupo Guarani, ou mesmo para áreas onde habitavam os Kaingang, grupo indígena de outra etnia e reconhecidos inimigos históricos dos Guarani. **A grande maioria das famílias que foram transferidas**

---

<sup>11</sup>Nome para pequenos ou médios agricultores que, na sua maioria, são descendentes ou mesmo imigrantes europeus, responsáveis pela maior parte do contingente populacional da região, principalmente o relacionado ao campo.



para estas outras áreas indígenas retornou para a região oeste do Paraná – alguns ainda para Jacutinga, outros para a já criada terra indígena de Oco'y -, pois não se adaptaram à situação de subserviência aos grupos que já habitavam aquelas áreas indígenas. (ALBERNAZ, 2007, p. 150, grifos nossos).

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

A situação é grave porque o tamanho da área de *Ocoy* disponibilizada para a agricultura impede que as pessoas que vivem ali (aproximadamente 700 indivíduos) se sustentem e se organizem de acordo com suas formas tradicionais<sup>12</sup>. Portanto, devido ao pequeno tamanho da área, os Avá-Guarani se deparam com a impossibilidade de plantar em uma quantidade de terra suficiente para a produção agrícola, como também de terem um terreno com mata grande o suficiente para abrigar uma flora e fauna que propicie animais, remédios, madeira (para o fogo e para as construções tradicionais) e alimentos.

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

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

<sup>12</sup>Os Guarani afirmam que a necessidade dos remédios naturais, da madeira, dos alimentos e dos animais caçados e colhidos na mata, além da presença deste ecossistema, é fundamental para sua cosmologia e sistema de crenças mais geral, que se baseia na presença dos donos dos bichos e em uma ética de interação não abusiva com a natureza.



tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes. (BRASIL, 1988, grifos nossos).

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

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

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

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

A *Yvy*<sup>13</sup> deve ser entendida como a parte do Cosmo criada por Ñane Ramõi (Nosso Avô) e destinada por seu filho, Ñanderu (Nosso Pai), aos cuidados dos índios. **Ñanderu criou também os próprios Ava Guarani (Homem Guarani), que emergiram das primeiras**

<sup>13</sup> Para os Guarani, *yvy* é, contemporaneamente, terra (matéria inorgânica), mundo e solo. A distinção entre uma ou outra característica se faz através da contextualização linguística da palavra *yvy* ou, no caso do solo, através da adjetivação que permite diferenciá-los; por exemplo, *yvy morotî* (terra branca), *yvy pytã* (terra vermelha), *yvy hû* (terra preta) e *yvy sayju* (terra amarela), cada um com propriedades específicas para a agricultura, atividade esta que permite e dá sentido a essa classificação.



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

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

### **3.1 E o sentido se fez no silêncio**

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

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

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

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

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



memória discursiva. Assim, de acordo com Orlandi, há uma nova prática de leitura em AD, a discursiva, que

[...] **consiste em considerar o que é dito em um discurso e o que é dito em outro, o que é dito de um modo e o que é dito de outro modo, procurando escutar o não-dito naquilo que é dito**, como uma presença de uma ausência necessária [...] porque [...] só uma parte do dizível é acessível ao sujeito, pois mesmo o que ele não diz (e que muitas vezes ele desconhece) significa em suas palavras. (ORLANDI, 2005, p.34, grifos nossos).

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

Observemos as SDs a seguir:

(SD-9) A missão institucional da Itaipu é ‘gerar energia elétrica de qualidade, com responsabilidade social e ambiental, impulsionando o desenvolvimento econômico, turístico e tecnológico sustentável no Brasil e no Paraguai’. (JORNAL CULTIVANDO ÁGUA BOA, nov. 2010, p. 3).

(SD-10) A mudança na missão institucional da Itaipu Binacional, promovida em 2003 e que incorporou a **responsabilidade socioambiental e o desenvolvimento sustentável** aos objetivos estratégicos da empresa, passou a exigir da organização uma nova postura, aberta ao diálogo e à **parceria com os inúmeros atores presentes nos 29 municípios compreendidos pela Bacia do Paraná 3** (conjunto de microbacias conectadas com o lago da hidrelétrica). [...] Essa mudança de paradigma se passa em um período de inquietação, com a divulgação crescente de evidências de que a atividade humana tem sido responsável pelo agravamento das mudanças climáticas em escala planetária. (*idem*, grifos nossos).

(SD-11) A crise ambiental global tem impactos diretos sobre as populações humanas, com consequências para a produção de alimentos, abastecimento de água e geração de energia. [...] O reservatório é utilizado para múltiplas finalidades além da geração energética: lazer, turismo, pesca e abastecimento público. Portanto, à



responsabilidade da Itaipu de zelar pela qualidade dessa água deve somar-se o cuidado daqueles que vivem em todas as **microbacias do entorno**. Assim, para ser eficiente, um programa socioambiental que tenha como objetivo alcançar o estado de **sustentabilidade** da região em que está instalada uma hidrelétrica precisa trabalhar com a problemática socioambiental desde as nascentes dos rios, promovendo uma ampla revisão de valores e dos modos de ser e sentir, viver, produzir e consumir, em todo o seu entorno. Ou seja, trata-se de estimular uma verdadeira revolução cultural, substituindo os velhos hábitos decorrentes da ilusão de que os recursos naturais são inesgotáveis por **práticas sustentáveis**. (*idem*, p. 4, grifos nossos).

(SD-12) **A humanidade encontra-se diante de uma das mais graves crises da história, que está intimamente ligada ao modo de vida insustentável adotado pela civilização contemporânea. Esse modo de vida, calcado na produção e no consumo sem limites** (pois vê o planeta como provedor de recursos naturais infindáveis), vem provocando impactos em todos os pontos do globo, com consequências para os seres que compõem a comunidade de vida da Terra. Desequilíbrios que vêm sendo provocados pelo homem [...] Ao aquecimento global, somam-se outros desastres [...] A injustiça, a pobreza, a ignorância e os **conflitos violentos são também causas de grandes desequilíbrios e agravam os problemas sociais e ambientais**. [...] **O Cultivando Água Boa é a estratégia que a Itaipu adotou para dar uma contribuição local ao enfrentamento das mudanças climáticas e demais desequilíbrios ambientais que vêm sendo provocados pelo homem**. (*idem*, p.5-6, grifos nossos).

Nas SDs 9, 10, 11 e 12, acima apresentadas, podemos perceber a política do silêncio, que apaga sentidos possíveis (mas indesejáveis) enquanto mobiliza alguns sentidos (desejáveis) numa determinada posição discursiva. Trabalhamos, portanto, numa relação conjunta entre o dizer e o que está silenciado.

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

Quando Itaipu intitula sua missão institucional: “gerar energia elétrica de qualidade, com responsabilidade social e ambiental, impulsionando o desenvolvimento econômico, turístico e tecnológico sustentável”, seu dizer efetiva alguns sentidos, que são calcados numa formação ideológica determinada que alude ao crescimento e à



modernização, permitindo a expansão econômica e o progresso do bem-estar da sociedade humana, com a produção de energia e, ainda, de forma “responsável” e “sustentável”.

Ao mesmo tempo, apaga outros sentidos possíveis frente às faces obscuras que acompanham as grandes obras de engenharia das usinas hidrelétricas, tais como: os impactos ambientais (a implantação de hidrelétricas interfere de forma irreversível no micro clima local, provocando alterações na temperatura, na umidade relativa do ar, na evaporação, afetando, por sua vez, o ciclo pluvial, a fauna e a flora); o aumento súbito da população que incorpora trabalhadores vindos de fora; o represamento de águas que pode provocar diversas enfermidades endêmicas e assolar as comunidades vizinhas às usinas; as populações que habitam as regiões onde a usina será implantada, em geral, são famílias de agricultores, pescadores ou tribos indígenas, que perdem áreas utilizadas para caça e pesca (no caso da população indígena, essas comunidades dificilmente possuem os documentos referentes à posse de terras e, em sua maioria, eles são reassentados em novas áreas, passam por um longo processo de adaptações culturais e sociais e podem perder sua identidade, pois possuem uma ligação espiritual estreita com a terra natal).

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

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

A outra forma tem a ver com a “política do silêncio”, do “fazer silenciar”, que é dividida em: a) o silêncio constitutivo (para dizer, é preciso não-dizer, pois “uma palavra apaga necessariamente as ‘outras’ palavras” (ORLANDI, 2007, p. 24); b) o silêncio local, promovido pela censura. É este segundo que nos interessa, pois ele



representa as interdições, o efetivo silenciamento de vozes no discurso. Orlandi esclarece esta forma de silêncio:

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

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

Há sentidos proibidos que *rondam* as FDs e que, portanto, devem ser censurados. Um exemplo desse tipo de silenciamento é a censura da *voz do Xamói* Jerônimo Vogado, em depoimento dado para a gravação do DVD *Tradição Guarani - Sustentabilidade nas Comunidades Indígenas*: (SD-13) “**Itaipu fez coisas boas para nós** aqui [...] Itaipu fez e eu estou contente. E nós trabalhamos todos juntos, como se fosse um só. **Estou muito feliz.**” (DVD *TRADIÇÃO GUARANI*, ITAIPU BINACIONAL, 2009, grifos nossos).

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



os Avá-Guarani frente ao empreendimento (represa) na região afetada pelas águas de Itaipu.

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

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

falar é esquecer. Esquecer para que surjam novos sentidos, mas também esquecer **apagando**<sup>14</sup> os novos sentidos que já foram possíveis, mas foram estancados em um processo histórico-político silenciador. São sentidos que são evitados, de significados. (ORLANDI, 1999, p. 61-62, grifo nosso).

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

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

É como se apagassem (camuflados os deslizamentos) da memória do povo Guarani os horrores da diáspora a que foram submetidos devido à construção da

---

<sup>14</sup> Segundo Orlandi (1999, p. 78), o “apagamento” não tem um sentido negativo, pois: 1. ele é a própria possibilidade de transmutação do sujeito em suas múltiplas formas e funções; e 2. ao colocar-se socialmente, o sujeito-autor se percebe subjetivamente. O apagamento é constitutivo do sujeito. É um modo de existência do sujeito; um procedimento pelo qual ele se constitui. Em resumo: o apagamento faz parte das condições de produção do sujeito.



Hidrelétrica de Itaipu. Contudo, o que foi censurado não desaparece de todo, pois ficam seus vestígios, suas pistas, suas faltas no silêncio.

O silêncio do *Xamói* Jerônimo reverbera a história da tomada das terras tradicionais dos Avá-Guarani pelas águas de Itaipu, o que provocou nessa população transformações no seu sistema social. Com a construção da hidrelétrica, os indígenas tiveram que se deslocar para uma reserva (Ocoy) delimitada e estabelecida por Itaipu em São Miguel do Iguçu. De acordo com Deprá (2006), “o reassentamento dos Avá-Guarani na reserva não foi um processo simples, pois envolveu grandes impasses e a omissão por parte das políticas da Itaipu e da FUNAI” (p.42).

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

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

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

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

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

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

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

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



**Uma das maiores hidrelétricas do mundo, a Itaipu – construída pelo Brasil e pelo Paraguai no início da década de oitenta – parece ter criado um fim do mundo para as 38 comunidades Guarani “inundadas” do lado paraguaio e para a comunidade Guarani do Ocoí, no lado brasileiro...** Alguns relutaram até o último momento em deixar sua terra, que seria tragada pelas águas da represa.

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

Muitos Guarani ficaram perambulando pela região até hoje... Outros saíram das terras nas quais foram confinados, mudando para outras comunidades e sendo perseguidos por fazendeiros. Até hoje perdura essa situação.

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

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

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

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

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

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



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

Neste trabalho, portanto,

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

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

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

O silêncio enfatiza Orlandi (2007), não é ausência de palavras. Impor o silêncio não é calar o interlocutor, mas impedi-lo de sustentar outro discurso. Em condições dadas, fala-se para não dizer (ou não permitir que se digam) coisas que podem causar



rupturas significativas na relação dos sentidos que se quer transmitir. Na política do silêncio, se diz X para não (deixar) dizer Y, este sendo o sentido a descartar do dito. O não-dito é necessariamente excluído. Por aí se apagam os sentidos que se querem evitar, sentidos que poderiam instalar o trabalho significativo de outra FD, uma outra região de sentidos. O silêncio trabalha, assim, os limites das FDs, do dizer. A política do silêncio se define pelo fato de que, ao dizer algo, apaga-se necessariamente outros sentidos possíveis, mas indesejáveis, em uma situação discursiva dada.

### **Considerações finais**

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

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

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

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



das competências necessárias para promover a sustentabilidade nas comunidades indígenas da região Oeste do Paraná e, ainda, modelo de política pública a ser seguida e difundida em outras regiões.

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

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

O discurso de Itaipu Binacional sobre a sustentabilidade nas comunidades Avá-Guarani, apresentado nas seqüências discursivas, apaga sentidos “indesejáveis” em relação à construção do reservatório de Itaipu. Aquilo que não pode e não deve ser dito, então, é silenciado: os impactos ambientais e, principalmente, a diáspora promovida às comunidades indígenas na região alagada.

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

Esse Guarani das comunidades dos *Tekohas Añetete*, *Itamarã* e *Ocoy*, que se apropria do discurso da sustentabilidade, tal qual é proposto por Itaipu, como forma de “simulacro” ou “colagem”, surge da necessidade de constituição de sujeito que se





articula para reivindicar um espaço de visibilidade, rompendo com a sujeição a que historicamente foram submetidos.

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

## Referências

- ALBERNAZ, Adriana Repelevicz. A interpretação do mundo e projetos de futuro dos Ava-guarani de Ocoy. In: *Revista Espaço Ameríndio*, v. 1, n. 1, p.146-169. Porto Alegre, 2007.
- ALMEIDA, Rubem Ferreira Thomaz. *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o Projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro: Editora Contra Capa, 2001.
- ASSIS, Valéria Soares de. *Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani*. Tese de doutorado (Antropologia Social), Instituto de filosofia e Ciências Humanas/UFRGS, Porto Alegre: 2006.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Os Guarani: índios do sul – religião e resistência. In: \_\_\_\_\_. *Palavra e Obra no Novo Mundo: Imagens e Ações Interétnicas*. Trujillo, Espanha: dez. 1988.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Diário Oficial da União, 5 out. 1998.
- CHAMORRO, Graciela. *Terra Madura Yvy Araguayje: Fundamento da Palavra Guarani*. Dourados: Editora da Universidade Federal da Grande Dourados, 2008.
- CORACINI, Maria José. *A celebração do Outro – arquivo, memória e identidade*. Campinas: Mercado das Letras, 2007.
- DEPRÁ, Gisele. O Lago de Itaipu e a luta dos Avá-guarani pela terra: representações na imprensa do Oeste do Paraná (1976-2000). Dissertação, UFGD, Dourados-MS, 2006.
- FIORIN, José Luiz. *Linguagem e Ideologia*. São Paulo: Ática, 2002.
- \_\_\_\_\_. Polifonia textual e discursiva. In: BARROS, Diana Pessoa de; FIORIN, José Luiz (orgs). *Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade. Em torno de Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Edusp, 1994.
- FOCHEZATTO, Anadir. *Um estudo das experiências cotidianas de Resistências dos expropriados da Itaipu*. Trabalho Final de Conclusão de Curso/Monografia (Graduação em História), UNIOESTE – Campus de Marechal Cândido Rondon/PR, 2003.



- GIMENEZ, Gilberto. Cultura, identidad y memória. Materiales para una sociologia de los procesos culturales en las franjas fronterizas. *Frontera Norte*, v. 21, n. 41, jan.-jun., 2009, pp. 7-32. El Colegio de la Frontera Norte, A.C. México.
- INDURSKY, Freda. *A fala dos quartéis e as outras vozes*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.
- LAGAZZI, Suzy. *O desafio de dizer não*. Campinas, SP: Pontes, 1988.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Gênese dos discursos*. Curitiba: Criar Edições, 2007.
- MARIANI, Bethânia. *O PCB e a imprensa: os comunistas no imaginário dos jornais (1922-1989)*. Rio de Janeiro: Revan; Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 1998.
- MELIÀ, Bartolomeu (et alii). *O Rosto Índio de Deus*. Série VII. Desafios da Religião do Povo. São Paulo: Vozes, 1989.
- \_\_\_\_\_. Território, cultura, história e identidade. In: SCHALLENBERGER, Erneldo (org.). *Identidades nas fronteiras: território, cultura e história*. São Leopoldo: Oikos, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Bem Viver Guarani: Tekô Porã*, in: Agenda Latino-americana, 2012.
- METRAUX, Alfred. *A religião dos tupinambás - e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis*. São Paulo: CENAC/EDUSP, 1979.
- MURA, Fabio. *À procura do "bom viver": território, tradição de conhecimento ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2006.
- NIMUENDAJU, Curt. (1914). *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1987.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de Espelhos: Imagens da Representação de si através dos Outros*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise do Discurso – Princípios e procedimentos*. 6. ed. Campinas, SP: Pontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. 5. ed. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2007.
- \_\_\_\_\_. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. 4. ed. Campinas, SP: Pontes, 1996.
- \_\_\_\_\_. Maio de 68: os silêncios da memória. In: ACHARD, Pierre. *Papel da memória*. Campinas: Pontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Terra à Vista! Discurso do confronto: velho e novo mundo*. Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1990.
- \_\_\_\_\_. Uma retórica do oprimido – os discursos de representantes indígenas. In: *Encontros de Sociolinguística e Análise do discurso*. Paris: MSH, 1984.
- PÊCHEUX, Michel. *Semântica e Discurso – Uma crítica à Afirmação do óbvio*. Trad. Eni P. Orlandi. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.
- RIBEIRO, Sara Iurkiv Gomes Tibes. *O horizonte é a terra: manipulação da identidade e construção do ser entre os guarani do Oeste do Paraná (1977-1997)*. Tese (Doutorado em História), PUC-RS, Porto Alegre, 2002.
- SHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: E. P. U.; EDUSP, 1974.
- SOARES, Alexandre Sebastião Ferrari. As fotos falam ou sussurram?! In: \_\_\_\_\_. *A homossexualidade e a AIDS no Imaginário de revistas semanais (1985-1990)*. 2006. 235 p. Tese (Doutorado em Letras) – Curso de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal Fluminense – Niterói, RJ: 2006.

ZANELLA, A. S. *Metrópoles do futuro: o barulho por trás do ranking de Veja*. Cascavel: UNIOESTE, 2012, 118 p. Dissertação (Mestrado em Letras), Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Letras, Centro de Educação, Comunicação e Artes, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2012.

Recebido Para Publicação em 19 de novembro de 2014.  
Aprovado Para Publicação em 14 de abril de 2014.