

**POVO KINIKINAU: representações de escola e território**Daniele Lucena SANTOS<sup>1</sup>Claudete Cameschi de SOUZA<sup>2</sup>**RESUMO**

Com foco no discurso dos Kinikinau temos como objetivo problematizar o processo identitário desses sujeitos e analisar como são construídas as representações de escola e território. Para desenvolver a pesquisa baseamo-nos na Análise do Discurso (AD) de vertente Francesa e nos Estudos Culturalistas, com as contribuições de Coracini (2007), Authier-Revuz (1998), Bauman (2005), Canclini (2015) e Hall (2013); e, como suporte para as análises, utilizamos o método arqueogenealógico foucaultiano (2008; 2012). O corpus se constitui de entrevistas com membros da comunidade Kinikinau, com base em um questionário semiestruturado. Compreendemos que os Kinikinau buscam no passado as significações históricas do povo marginalizado, que sofre com a imposição da sociedade hegemônica, mas que luta, incansavelmente, pela terra originária, direito de seus herdeiros naturais. Os resultados, ainda que preliminares, apontam que o discurso Kinikinau traz à reflexão representações construídas em princípios tradicionais e ressignificadas no mundo contemporâneo, atravessadas por formações discursivas e interdiscursos atrelados à cultura.

**Palavras-chave:** Representação. Identidade. Kinikinau.

**1 PERCURSO HISTÓRICO DOS KINIKINAU**

Nascemos em um país rico em diversidade étnica, cultural e linguística, com cerca de 180 línguas indígenas e mais de 216 comunidades, segundo Mori (2010). Em meio a tantas narrativas sobre os povos, relações assimétricas e conflituosas, buscamos trazer à reflexão a história dos Kinikinau que, apesar de terem sofrido os efeitos de um alegado “desaparecimento”, nutriram-se dessa circunstância e hoje se levantam para lutar por seus direitos.

Pertencentes ao grupo dos Chané-Guaná, do tronco linguístico Aruak, os Kinikinau chegaram ao Brasil, vindos da região do Chaco Paraguai, em aproximadamente 1850 (SOUZA, 2008, p. 38). A travessia para as terras brasileiras,

<sup>1</sup> Mestranda em Letras na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Campus de Três Lagoas (CPTL). Bolsista da Capes. **E-mail:** lucena.ufms@hotmail.com

<sup>2</sup> Doutora em Educação pela Universidade Estadual de São Paulo (UNESP), Campus de Marília. Docente do Programa de Pós-graduação em Letras e do Programa de Mestrado Profissional em Letras (PROFLetras) na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). **E-mail:** claudetecameschi@gmail.com

motivada em especial por disputas territoriais, foi impulsionada pela busca de (re)construir sua história, um (novo) lugar Kinikinau, no entanto, as perseguições por terra não cessaram e o conflito entre fazendeiros e índios foi intensificado pela Guerra da Tríplice Aliança.

Mais conhecida como Guerra do Paraguai, tal conflito gerou a dispersão do povo dos territórios de Agaxi e, sobretudo, Albuquerque, localizados entre Miranda e Aquidauana e Corumbá e Miranda, respectivamente, sendo este último ratificado pela comunidade como território tradicional. Em razão da crescente “apropriação” das terras por parte dos fazendeiros e posseiros da região, os Kinikinau, objetivando a sobrevivência, assumiram a identidade Terena.

Esse gesto provocou um discursivo desaparecimento, uma vez que o povo foi considerado extinto nas décadas de 1960 e 1970 por renomados pesquisadores. Em consonância com o “desaparecimento”, os Kinikinau enfrentaram a invisibilidade por parte dos órgãos competentes: primeiro pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e depois pela Fundação Nacional do Índio (Funai), visto que “as crianças que nasciam na aldeia eram registradas como Terena” (SOUZA, 2012, p. 19).

Envolvidos por tais circunstâncias, os Kinikinau foram orientados pelo antigo SPI, em 1940, a seguirem para a Aldeia São João, Reserva Indígena Kadiwéu, no município de Porto Murtinho, Mato Grosso do Sul, onde encontrariam terras para fixar suas casas. Desde 1940 eles coabitam a reserva com os Terena e os Kadiwéu, donos da terra. Há informações, no entanto, de que “quatro famílias migraram dessa aldeia em virtude dos atritos com os Kadiwéu e atualmente moram na Terra Indígena de Cachoeirinha, no Assentamento Mãe Terra, em Miranda, junto com os Terena”. (SANTOS; SOUZA, 2014, p. 07).

Autodeclarar-se Kinikinau foi uma decisão mobilizada pela proposta de instalação de uma escola na Aldeia São João, que, atendendo a demanda da comunidade, na qual a maioria é Kinikinau, recebeu o nome de Escola Municipal Indígena Koinukunoen<sup>3</sup>. A construção dessa escola permitiu o fortalecimento do povo na comunidade e o trilhar de novos caminhos, todavia, ainda que a tensão tenha aumentado pela construção da instituição, o grupo vale-se deste ambiente para reivindicar seu lugar de cidadão brasileiro, em especial seu lugar de índio brasileiro, muitas vezes silenciado pelo Estado.

---

<sup>3</sup> Na língua indígena, Koinukunoen significa Kinikinau.

Mediante a relação tecida pelos Kinikinau com a escola e com o território espacial em Agaxi e Albuquerque, e simbólico na aldeia São João, compreendemos que, relacionados de maneira peculiar, a escola e o território são dois conceitos que atravessam o processo identitário desse povo, e, nesse sentido, partimos do pressuposto de que ambos vão além das concepções limítrofes de espaço educacional e extensão geográfica, assumindo, pelas práticas do grupo, novas representações. Levantamos, diante desse contexto, a hipótese de que a escola representa para os Kinikinau um microterritório em terras Kadiwéu, garantindo o fortalecimento identitário e a revitalização de sua cultura e língua, além de se constituir como um espaço no qual a democracia é efetivada.

## 2 APORTE TEÓRICO: AD e Estudos Culturalistas

Inscrito na perspectiva transdisciplinar da Análise do Discurso (AD) de vertente francesa, com base no processo de referenciação linguística e no método arqueogenealógico foucaultiano (2008; 2012), este trabalho tem como objetivo problematizar o processo identitário dos Kinikinau e analisar as representações de escola e território/terra, já que tomamos esses últimos como sinônimos. Para as análises, apresentamos dois recortes, denominados de **R1** e **R2**, retirados de uma entrevista realizada em setembro de 2015 com dois membros da comunidade, os quais identificamos como **Sujeito Professor 1 (SP1)** e **Sujeito Professor 2 (SP2)**.

Esse discurso, o Kinikinau, constitui-se como **arquivo**. Compreendemos **arquivo** como um sistema que concebe o enunciado enquanto um acontecimento singular, sistema esse que condiciona a aparição, a circulação e o desaparecimento dos discursos na sociedade. Nesse sentido, esses enunciados estão submetidos às relações de poder e, como onde há poder há resistência, nas palavras de Coracini (2007, p. 17), **arquivo** é também “o lugar da resistência do sujeito a esse mesmo poder”.

No bojo da produção de um discurso, o elemento pré-existente a esse é o enunciado, que “tem sempre margens povoadas de outros enunciados”, o que nos permite entender que todo enunciado reverbera outros discursos, e está atrelado a uma propriedade interdiscursiva, ou seja, um discurso tem sempre relação com outros discursos (FOUCAULT, 2008, p. 110). Na esteira foucaultiana (2008, p. 133-134), o discurso é “constituído de um número limitado de enunciados para os quais podemos definir um conjunto de condições de existência” (FOUCAULT, 2008, p. 133-134). Assim, pensar o

discurso é também considerar que a sua produção se dá em uma conjuntura sócio-histórica e ideológica específica, e que sua aparição é sempre recorrente de conflito, instigada por poder e resistência e emergente na descontinuidade histórica.

Para Foucault (2008), o sujeito, sendo uma fabricação do social, pode ocupar várias posições e identificar-se com cada uma delas, o que mudará serão as regras, a ordem das discursividades. Como explica Fischer (2013, p. 131), “o sujeito do discurso não é uma pessoa, alguém que diz alguma coisa; trata-se antes de uma posição que alguém assume, diante de um certo discurso”.

Nessa perspectiva, os discursos são produzidos em face das posições ocupadas pelos sujeitos, expostos a elementos que afetam suas escolhas, uma vez que “os sujeitos funcionam pelo inconsciente e pela ideologia” (ORLANDI, 2009, p. 20). A ideologia, conforme Pêcheux (1988, p. 159), é apreendida como um complexo jogo de relações que incitam o sujeito à existência e que determinam, historicamente, “o que é e o que dever ser” das palavras e dos sentidos a elas conferidos. Ao serem envolvidos por uma determinada ideologia os sentidos ficam condicionados a ela, logo o sujeito não tem o controle total do que diz e dos sentidos que emanam de seu discurso (PÊCHEUX, 1988).

Isso ocorre em razão das experiências e dos discursos que ecoam no (in)consciente, de já ditos que formam um mecanismo de filtragem, de seleção e apagamentos enunciativos acerca de um determinado objeto como, por exemplo, o objeto índio. Essa espécie de filtro é que vai formar uma memória discursiva, que relacionada à interdiscursividade, é concebida como “aquilo que, face a um texto que surge como acontecimento a ler, vem estabelecer os ‘implícitos’ de que sua leitura necessita” (ACHARD, 1999, p. 52). Para além do domínio da restituição, do resgate do fio de significância, a memória transcende essa perspectiva ao gerar esquecimentos, que “transformam e silenciam sentidos”, explica Baronas (2011, p. 103).

Contornando os elementos da produção dos sentidos vinculados a uma ideologia, obedecendo as regularidades no funcionamento do discurso e determinando o uso das palavras é corroborada a existência de uma formação discursiva, subordinadas às formações ideológicas. Foucault (2008, p. 43) afirma que quando se “[...] puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão [...] se puder definir uma regularidade [...] diremos, por convenção, que se trata de uma formação discursiva” (FOUCAULT, 2008, p. 43).

Mediante esses conceitos, trazemos à reflexão que nossa tarefa enquanto analistas

do discurso “consiste em problematizar os enunciados concretos em sua historicidade, descrevendo e analisando os fatores que permitiram que esses enunciados se inter-relacionassem, se negassem, se excluíssem, se substituíssem” (SOUSA, 2011, p. 112).

A partir disso, buscamos encontrar, pelas camadas sedimentares da história, as relações de poder que viabilizam determinadas discursividades e escamoteiam outras. No entanto, como a linguagem na perspectiva discursiva não é transparente, mas passível de falhas, lapsos, utilizamos o método arqueogenealógico de Foucault (2008, 2012), que nos permitiu problematizar os processos de subjetivação dos sujeitos e “escavar” os enunciados a procura de regularidades que fizeram emergir a ordem das escolhas discursivas desses sujeitos. Nesse sentido, a exterioridade exerce um papel significativo, à medida que nos remete ao espaço, refere-se às condições de produções, tornando-se fundamental para o rastreamento dos acontecimentos que difundiram uma determinada série discursiva.

Analisar, pois, os dizeres Kinikinau, produzidos em espaços sociais marginalizados, permite-nos elaborar conhecimentos mais pertinentes às nossas realidades sócio-históricas e culturais, desconstruir determinados estereótipos arraigados na sociedade hegemônica e discursos cristalizados como “verdadeiros”. Com isso, a partir dos conceitos advindos da AD, acionamos também noções do campo dos Estudos Culturalistas: representação e identidade. É pertinente salientar que não lançamos mão de tais teorias em sua íntegra, mas puxamos “os fios de que necessitamos, para, com eles, tecermos a teia de nossa rede teórica transformando, assim, esses fios, ao mesmo tempo em que nosso olhar é por eles transformado” (CORACINI, 2011, p. 166).

Atravessadas à identidade estão as relações estabelecidas pelo sujeito com o outro, com o que lhe é exterior. Nas suas palavras “[...] toda representação se constrói a partir das experiências pessoais, mas não apenas: elas se constroem a partir das experiências dos outros, daqueles que nos cercam e que nos levam a crer nisto ou naquilo, que nos dizem quem somos” (CORACINI, 2007, p. 240).

A construção do sujeito, o processo identitário, é um produto histórico e a sua emergência ocorre por meio do apelo à história. Tecida em um movimento contínuo, a identidade é “preenchida a partir de nosso exterior”, ou seja, é (re)feita na relação com o outro, recategorizada por Hall (2005, p. 39) como um processo de “identificação”.

Frisamos que é necessário discutir a questão identitária em decorrência das desestabilizações dos processos históricos que, enredados pelo movimento globalizador,

promoveram um estado de incertezas em diversos campos, sobretudo o sociopolítico. Os novos movimentos sociais e políticos têm (des)construído modelos culturais seculares e propiciado o surgimento de novas identidades, identidades essas híbridas, construídas e reconstruídas na diferença (CANCLINI, 2015).

Nesse sentido, problematizar a questão da identidade implica pensarmos o contexto sociopolítico e econômico onde estão inseridos os Kinikinau, refletir sobre os processos e as filiações sócio-históricas que envolvem esses sujeitos, já que a convivência do grupo com outros povos, a influência de diferentes costumes e línguas e a própria condição de diáspora formam um interstício, um ponto de convergência no processo identitário do povo.

Perpassado por inúmeros conflitos, (des)encontros e desgastes, provocados pelos choques da diferença, emerge um sujeito multifacetado, híbrido, que tem sua identidade emoldurada pela configuração da “sociedade em rede”, cujas implicações econômicas e sociais “empoderam” a(s) identidade(s) (CASTELLS, 2010, p. 165).

Para o sociólogo Bauman (2005, p. 17-18) tanto o pertencimento quanto a identidade não são sólidos, pelo contrário “são negociáveis e revogáveis”. O sujeito e todas as coisas no mundo são fluidas e móveis, e, assim como a identidade, não há nada determinado, tudo está em movimento, em constante evolução e (trans)formação.

Instigadas, portanto, pelas narrativas históricas e pelas relações atuais que a comunidade estabelece com a sociedade indígena e branca, e também pelas dissonâncias que o tema provoca, reconhecendo, desse modo, o campo profícuo de que se trata as questões indígenas adentramos esse âmbito para problematizar a construção identitária dos Kinikinau, a fim de rastrear o percurso e as influências que sofreram durante esse processo de identificação, em constante movimento, e analisar as representações de escola e território/terra, que, por sua vez, estão vinculadas à(s) identidade(s) assumidas pelo povo.

### 3 O DISCURSO KINIKINAU: representações de escola e território

Em face de nossos objetivos, ressaltamos que discutir as representações de escola e território presentificadas no discurso dos Kinikinau nos conduz aos processos de sua constituição identitária. Assim, empreendemos um gesto interpretativo de dois recortes, onde verificamos que, durante a enunciação, o sujeito, **SP1**, interrompe seu dizer, uma

constante que, representada pelas reticências, sugere uma tentativa de modalizar o discurso. Essas ocorrências, por sua vez, desnudam a contínua negociação em suas escolhas discursivas, e, em alguns momentos, os deslizamentos provocados pelo inconsciente.

Envolvidos pela memória que, para Coracini (2007, p. 16), é “sempre esquecimento, pois é sempre interpretação de algo que passou; passado que se faz presente que, a todo momento, já é futuro”, o sujeito, em seu discurso, a fim de relatar a luta do povo Kinikinau verbaliza:

**R1: SP1: [...] e:: depois dessa luta... conseguimos esse reconhecimento... a nossa identidade né? conseguimos fazer a nossa identidade... até a cédula também de identidade pra... pra ser como Kinikinau...e::: o que nos falta agora: é só o território... então a escola pra gente foi... um grande caminho... é o primeiro passo para o nosso reconhecimento [...]. (DADOS DA PESQUISA, 2015).**

O uso do termo **depois** desempenha a função de marcador temporal: o sujeito, ao utilizá-lo, objetiva ordenar fatos inscritos na história de seu povo. O item lexical vem, portanto, demarcar, sequenciar a história dos Kinikinau, que é trazida por uma anáfora encapsuladora **dessa luta**, que tem como função uma “retomada resumitiva”, além de dar continuidade a uma entidade já existente que é a busca de reconhecimento étnico e territorial (CAVALCANTE, 2014, p. 80).

Como se trata de um povo que, desde a era chaquenha, já sofria constantes perseguições, sobretudo por questões de terra, os Kinikinau caracterizam-se por ser um povo que se adapta com facilidade. Essa adaptação não significa, entretanto, uma aceitação cabal das condições que lhes foram, e ainda o são, impostas. Ao contrário, esse povo, apesar de ter-se aglutinando aos Terena, em nenhum momento deixou de lutar pela visibilidade de seu grupo. Frisamos que a autoidentificação como Terena foi a maneira encontrada pelos Kinikinau para sobreviver em meio às guerras e perseguições, no entanto, com o passar do tempo, esse povo foi sendo esquecido pela sociedade hegemônica e, por conseguinte, considerado extinto por renomados pesquisadores, como, por exemplo, Darcy Ribeiro (1977) e Roberto Cardoso de Oliveira (1976).

Por meio da anáfora encapsuladora **dessa luta**, representa-se a situação relatada, e faz-se necessário, nesse viés, o deslocamento de sentido, ou seja, **historicizar** a palavra **luta**, que tem acepção dicionarizada de “combate corpo a corpo; conflito armado; batalha; guerra” (BECHARA, 2011, p. 968). O sentido veiculado pelo dicionário, apesar de

bastante associado aos indígenas por meio da mídia, não representa, todavia, a luta à qual **SP1** se refere.

A definição dicionarizada dessa palavra fazia, de fato, muito sentido para o índio de 500 anos atrás, mas não se aplica ao indígena de hoje, informado, tecnológico e político. O sentido dessa expressão está vinculado à luta contra a extinção de seu povo, que sofria um processo de (des)identificação, já que seus integrantes eram registrados como Terena pela Funai, mesmo estando ciente das diferenças étnicas existentes; e da violação de seus direitos, travando uma luta ideológica contra o Estado.

Posto isso, a luta descrita pelo índio, não é a mesma luta descrita pelo branco, uma vez que ambos discursivizam esse termo envolvidos por diferentes espaços sócio-históricos e ideológicos. Episódios que enfatizam a diferença na representação de luta para os índios e para os brancos são as retomadas<sup>4</sup>, a luta para reaver terras tradicionais, por exemplo. As retomadas de territórios tradicionais processam-se pela sequência ocupação, plantio e construção de moradias, caracterizada como luta para que seus direitos sejam garantidos. Em contrapartida, a iniciativa de retomada é vista pelo branco como uma afronta, uma violação aos direitos constitucionais do outro, tendo em vista que a maioria das retomadas é realizada no seio de uma expectativa de aprovação judicial, como uma forma de pressionar a agilidade processual.

Tal entrave nos permite compreender ainda mais a relação desse povo com seu território tradicional, pois, nas palavras de Santos (2001, p. 03), “o movimento indígena é uma grande afirmação de que há relações sociais que são escritas em territórios e que só fazem sentido enquanto parte deles. As suas terras são sagradas, e são aquelas e não outras”. Essa representação não passa, porém, pelo imaginário do homem branco e, portanto, em suas redes de significação, não compreende tal relação.

Acreditamos que o branco, ao tolher a ação de retomada, busca inviabilizar a ocupação, que, apesar de embasada em um direito constitucional, não possui respaldo legal eficiente; e impedir os índios, mesmo que com o uso da violência, de reaverem suas terras tradicionais. Terras de que emanam história e memórias de seu povo. O branco, sujeito “civilizado”, hábil nas leis, representado de tal forma pela sociedade hegemônica

---

<sup>4</sup> A ação de retomar, na perspectiva indígena, consiste em ocupar terras que pertencem tradicionalmente a um determinado grupo. Se, historicamente, for comprovado, via estudos antropológicos, que uma área pertenceu a um povo, que naquele local ele viveu, plantou e, por alguma razão foi obrigado a deixá-la, seus remanescentes têm o direito de requerê-la. Mas, como as ações processuais para legalizar a demarcação ou o reconhecimento de uma terra indígena no país são demoradas, os índios se mobilizam e (re)ocupam a área, ou seja, retomam-na.



como padrão de cidadão, ao usar a força, assume uma posição difundida, via mídia, de agressor, selvagem, silvícola, carregada do interdiscurso governamental, antes associada apenas ao índio.

Em decorrência disso, o índio, por meio dos conhecimentos que lhe foram impostos pela escola para civilizá-los e torná-los sujeitos fabricados por uma ideologia, direciona esses conhecimentos a seu favor, como uma forma de resistência. Hoje, o índio da descoberta, ou melhor, da “invasão”, segundo Orlandi (2008, p. 42), atravessa o momento da informatização, da tecnologia, do excesso de informação, a era da “sobremodernidade” que se torna necessária para a sua sobrevivência, possibilitando sua visibilidade em espaços globais (AUGÉ, 2006, p. 103).

Retornando a **R1**, a expressão **esse reconhecimento**, mencionado pelo sujeito, está atrelada ao reconhecimento étnico e territorial ainda negado pelo Estado, funcionando no discurso como um elemento anafórico. Do prefixo **re-** emana o efeito de sentido de retornar ou retomar o conhecimento, tendo em vista que a ação denotada pelo verbo-base “conhecer” liga-se ao sentido de retomar a identidade Kinikinau, silenciada pelas autoridades, e, em especial, retomar a terra, o seu território de origem. Para tanto, o conhecimento requerido por esse povo não se refere apenas ao de sua existência, mas também ao conhecimento resultante da convivência, que propicia a compreensão de suas especificidades e de suas necessidades.

A questão conflituosa, conforme Orlandi (2008, p. 19), incide no “reconhecer cultural e no des-conhecer (apagar) histórico” dos povos indígenas, fazendo com que os discursos hegemônicos ganhem força e se enalteçam, ocultando os fatos históricos cruciais para entender a situação atual. A autora acresce que os índios só se tornam visíveis nos discursos de “missionários, antropólogos e de indigenistas”, atribuindo a sua existência a esses discursos, sendo deslocados de discursos nacionais e deixando de existir para a sociedade nacional (ORLANDI, 2008, p. 68-69).

Dando prosseguimento, **SP1** assevera ter alcançado a identidade **a nossa identidade**, referindo-se à identidade étnica, à reafirmação da identidade Kinikinau. Ao dizer, porém, que conseguiu fazer **até a cédula também de identidade**, do uso do operador argumentativo **até** emerge o efeito de sentido de vitória, produzido pelo valor de concessão desse operador, que concorre para o sentido de que, mesmo enfrentando um confronto, o índio alcançou mais do que esperava; descortinando também um tom de convencimento de que essa cédula de identidade é necessária para a confirmação

identitária dos sujeitos. Nessa esteira, a expressão **cédula de identidade**, documento instituído como direito legal a todos os indivíduos, relaciona-se interdiscursivamente com o discurso estatal que frisa unificar ou homogeneizar o sujeito como cidadão brasileiro, pertencente a uma única nação. A cidadania brasileira é, portanto, alcançada por meio desse documento.

O documento a que se refere **SP1** é, no entanto, o documento de identidade expedido pela Funai<sup>5</sup>, pois é o documento que permite a sua identificação, que leva a descrição étnica do sujeito. A presença do articulador com valor de conformidade **como**, na expressão **pra ser como Kinikinau**, traz à baila o conflito identitário, já que, para ser Kinikinau, há a necessidade de legitimação por parte de uma instituição governamental, ou seja, há o efeito de que, para conseguirem seus direitos, os índios precisam conformar-se, no sentido de agir conforme os (outros) sujeitos de direitos. Além disso, podemos ousar: subliminarmente, considerando as condições de produção, isto é a história do povo, há ainda o sentido de “como se fossem”, demonstrando uma condição implícita aos sujeitos. Com isso, o sentimento de pertença fica consorciado ao Estado e não somente ao indígena.

O marcador discursivo **né** usado na expressão **a nossa identidade né?** articula, junto à função argumentativa, uma entonação interrogativa, a ser classificada como efeito de “busca de aprovação discursiva”, conforme SETTEKON, 1977 (apud URBANO, 1999, p. 227). Característica da oralidade, essa expressão, é utilizada com o foco estratégico para induzir o interlocutor a corroborar o que o sujeito enunciador diz.

Durante sua fala, **SP1** explicou-nos que a relação com os donos da terra foi complicada pela construção de uma escola Kinikinau, e que esse fato ainda tem gerado conflitos, tensão na aldeia, motivando diversas famílias a buscarem abrigo em outras comunidades, na maioria delas Terena. As tensões pelo fato de a escola ser Kinikinau enrijece a disputa entre os povos e indigna **SP2: se é uma... aldeia onde a maioria é Kinikinau por que tem uma escola Kadiwéu né?** O espaço escolar, nesse sentido, é disputado pelas duas etnias e funciona como um “barril de pólvora” na comunidade.

Baseando-nos, assim, no dizer de **SP2**, em especial nas afirmações de **SP1** sobre a

---

<sup>5</sup> **SP1** refere-se ao documento expedido pela Funai, mas é fundamental ressaltarmos que a identidade civil, a utilizada pelos demais cidadãos brasileiros como meio de identificação, tem sido requisitada como o único meio válido de identificação para os indígenas. Para a abertura de conta em determinadas agências bancárias, ou para outros serviços básicos, por exemplo, a identidade da Funai não é aceita, invisibilizando-os e, mais uma vez, pressionando-os para que se integrem à sociedade nacional.

escola, pudemos observar que a comunidade Kinikinau tece uma relação diferente com a escola, articulada mais no âmbito afetivo e social que no âmbito político, tendo em vista a função para a qual a escola foi criada no Brasil. Percebemos que o referente **escola**, recategorizado como **um grande caminho... o primeiro passo para o reconhecimento do povo**, elucida a função social deste espaço e sua importância na construção identitária do grupo.

Tais gestos interpretativos nos direcionam para a representação de escola como um espaço de reafirmação étnica, sobretudo, no qual os Kinikinau, apesar de estarem em território alheio, têm um lugar próprio. Pensando acerca das questões históricas dos Kinikinau e das afirmações anteriores, constroem-se, pela materialidade linguística, os efeitos de sentido de uma escola reformulada pela comunidade, uma escola do indígena e não para o indígena, apesar da face regulamentadora instituída pelo Estado à escola.

A partir disso é significativo refletirmos que todas as práticas, interpeladas pela globalização, **(trans)(de)formaram**, no decorrer no tempo, a relação homem/sociedade, homem/natureza, além de terem se consolidado de maneira conflituosa, envolvendo sempre relações de poder, já que operam nos espaços da dicotomia inclusão/exclusão. Entre essas práticas elencamos o consumismo, o latifúndio, o desmatamento que condicionam os deslocamentos da representação de território, em especial para o índio.

Na atualidade, essas práticas são resultantes dos jogos de poder entretecidos por sujeitos que não estão nas bordas sociais envolvidos pelo discurso de progresso ou evolução, e, com isso, criam uma cisão em determinadas representações, uma vez que as representações que os sujeitos criam estão relacionadas a seus processos de identificação. Dessa forma, ressaltamos que as representações elaboradas pelo branco, em determinados aspectos, são ininteligíveis para os índios. Vejamos em **R2** a representação de território articulada por **SP2**:

**R2: SP2: [...] a terra pra nós... num tem que/ não tem como explica né? ele é tudo... ele:: é como se fosse uma mãe... e a mãe... a gente não se vende/ não vende... a mãe a gente cuidá... então para o indígena é assim né? a terra a gente tem que cuidá... e sobrevivê da terra... porque:: como a mãe da gente... ah:: eh:: a mãe nos sustenta... então quem nos sustenta é a terra... tudo que vem da terra... são tudo o que é produzido da terra... são alimentação... água... eh:: tudo que existe:: faz parte da vida... também dos indígena... pra mim a terra é isso... é a vida [...]. (DADOS DA PESQUISA, 2015).**

No início de seu dizer, é frisada a separação de sua identidade em relação à

identidade do branco, estabelecendo distinções marcadas por oposição, sendo as identidades construídas por marcas de classificação (WOODWARD, 2013, p. 78). A presença do pronome **nóis**, funcionando como uma remissão endofórica e exofórica, restringe a representação de terra a ser descrita apenas aos Kinikinau. Ele mostra essa oposição usando a locução **para nós**, os Kinikinau, indicando, com isso, a presença do outro silenciada no recorte, mas passível de recuperação por meio da referenciação. Outros itens lexicais como **a gente** e **nos** tonificam a distinção feita pelo sujeito entre o índio e o outro.

Uma das primeiras regularidades nesse recorte é o uso da palavra **mãe**, que descreve a representação de território para a comunidade. A acepção dicionarizada de **mãe** designa, conotativamente, “pessoa extremamente cuidadosa, zelosa” e é esse o sentido do emprego realizado pelo sujeito no momento que metafórica a representação do território: **é como se fosse uma mãe... e a mãe... a mãe a gente cuida...** (BECHARA, 2011, p. 799). Outro aspecto pertinente no trecho em que **SP2** faz essa relação território/terra-mãe é a relação interdiscursiva estabelecida por meio da expressão **e a mãe... a gente não se vende/ não vende...** Ao dizer que a terra não pode ser vendida, presentifica-se, via interdiscurso, o dizer do outro, do branco que vende, comercializa a terra como um produto. Diante dessa perspectiva, vender a terra é, para o indígena, vender a si próprio (**a gente não se vende**), como o deslizamento provocado pelo inconsciente nos mostra.

Compreendemos, portanto, que a relação com o território é um relação única, além, inclusive, da relação com a própria mãe: é uma relação de fidelidade, cuidado de si mesmo, consorciada a uma formação discursiva cultural, divergente da formação discursiva capitalista que emana de itens lexicais como, por exemplo, **vende**, recorrente no discurso do branco, e que atravessa o seu dizer.

Baseando-nos no imaginário indígena, a terra não pode ser vendida porque ela não é de ninguém, mas, ao mesmo tempo, é de todos, e, em virtude da questão relacional, ressaltamos que a representação de território para o indígena é erigida sob circunstâncias diferentes, e isso acarreta a reflexão de que “A terra não é e não pode ser objeto de propriedade individual. De fato, a noção de propriedade privada da terra não existe nas sociedades indígenas” (RAMOS, 1986, p. 13-16).

Assim, no momento em que o sujeito verbaliza **a mãe a gente cuida... então para o indígena é assim né? a terra a gente tem que cuidá... e sobrevivê da terra...**, ele expressa os laços afetivos para com o território em que vive e a maneira como os sujeitos

Kinikinau lidam com o espaço. Dessa frase **a gente cuida**, emana o sentido de que os indígenas, diferente do branco, cuidam de suas terras, de seus espaços: o branco, ao contrário, vende-o, comercializa-o, desfaz-se desse espaço como um produto, algo que não carrega sua história, que não faz parte de si.

Nos trechos **a mãe a gente cuida, a terra a gente tem que cuidá**, há um diálogo com já ditos, discursos outros, como o de preservação, disseminado por uma formação discursiva ambiental. O sujeito manifesta a heterogeneidade em seus dizeres, por meio das não coincidências do discurso, “a presença estrangeira de palavras marcadas como pertencendo a outro discurso”, reafirmando um distanciamento entre si e o outro por meio de um jogo de palavras como **vende, cuida, preservar, pra nós** (AUTHIER-REVUZ, 1998, p. 193).

Entendemos que a repetição da palavra **mãe** no discurso do índio é um forte indício de demarcar, de ratificar as diferenças nas quais estão alicerçadas as representações de território para o índio e para o branco, além de corroborar a relação tradicional e cultural com o espaço, e em especial pelas formas de territorialização específicas da comunidade. Por se tratar de uma territorialização que transcende os fios de afetividade e entrelaça-se à identidade, no sentido de tornar-se Kinikinau por meio do território, os efeitos de sentidos da palavra **mãe** vão estar associados à cultura Kinikinau, expressão que melhor pode definir a relação da comunidade com o espaço em que vive, pois, segundo Hall (2013, p. 49), a cultura é uma produção, uma questão de “torna-se”.

A recorrente utilização do termo tudo, funcionando como uma anáfora encapsuladora, em **ele é tudo**, lança um leque de significações que podem estar atreladas a ela, à medida que sua acepção dicionarizada, conforme Bechara (2011, p. 1114), é “a totalidade, o essencial”. No decorrer de sua fala, o sujeito ressignifica esse **tudo** por meio da palavra **mãe**, que parece estar na mesma direção argumentativa simbólica, território - tudo - mãe - nos dá a vida. Tais reflexões são confirmadas no dizer do sujeito de que a terra, ou o território, concede tudo, assim como a mãe concede tudo o que é necessário ao filho, ela o sustenta, alimenta-o, protege-o. Da mesma ordem simbólica emerge o sentido de **tudo** utilizado por SP2, pois ele explica **são tudo o que é produzido da terra... são alimentação... água... eh:: tudo que existe::**

A representação de território como mãe-provedora-protetora perpassa o discurso dos Kinikinau: mais que um território para construir suas casas é a representação de território como um lugar no qual as identidades se fortalecem, que, conforme SP2, é **a**

**vida.** Na sequência, o **tudo** é ressignificado a partir do momento que o sujeito diz **são tudo o que é produzido da terra... são alimentação... água... eh:: tudo que existe:: faz parte da vida... também dos indígenas... pra mim a terra é isso... é a vida.**

Os Kinikinau têm uma relação social e cultural forte com a terra e tudo que está posto sobre ela; portanto, eles devem **sobrevivê da terra...** Para os indígenas tudo o que a terra produz, assim como os animais, as árvores, sobretudo o lugar no qual seus antepassados foram enterrados, são sagrados e, por isso devem ser respeitados e preservados.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compreendemos que os Kinikinau, após quase três décadas de “extinção”, buscam revitalizar seus aspectos culturais, tradicionais e linguísticos. O fato de estarem em condição diaspórica, mas se manterem ativos na busca do reconhecimento territorial, por meio da escola, demonstra a tomada de poder e o jogo de entrelaçamento que esse povo faz entre seus valores e os valores do branco, numa interpelação que possibilita ao grupo ganhar visibilidade na sociedade hegemônica.

As análises indicam que esses sujeitos lidam conflituosamente com os desestabilizados processos identitários, que recorrentes da globalização são confrontados com os binarismos, índio x branco; colonizador x colonizado, e que, portanto, travam uma luta constante de (des)(re)construção identitária, por meio das (re)significações de suas práticas culturais, linguísticas e simbólicas na sociedade contemporânea.

Verificamos por meio das representações rastreadas no discurso dos sujeitos, atravessados pelo outro e seus valores, formações discursivas e interdiscursos sedimentados, sobretudo, em suas práticas culturais e simbólicas, mas que descortinam rastros discursivos deslocados de seu imaginário social com o objetivo de resistir ao poder hegemônico. Essa tomada de discurso corrobora nossas afirmações porque demonstra as ressignificações feitas por esses sujeitos em todos os âmbitos de sua vivência e desvelam a relação de saber-poder-resistência de que se investem.

Nos dizeres Kinikinau, delineiam-se as representações de escola como espaço de formação desses sujeitos, transcendendo o processo de escolarização proposto pelo branco e assumindo o papel de fomentadora das transformações necessárias para a sobrevivência da comunidade, tornando-se o único território legitimado Koinukunoen, um espaço social

e democrático. No mesmo viés, verificamos que a representação de território também é atravessada pelo fio da cultura, que atribui sentidos simbólicos e mitológicos ao espaço. O território é, assim, concebido como tudo-mãe-protetora, uma tríade que não se desvencilha no fio intradiscursivo do sujeito. A partir dessas considerações e observando que a comunidade, por não ter um território próprio, condiciona essa falta à escola.

Como os Kinikinau não possuem um território próprio e legalizado, a construção da identidade se dá sem esses referentes espaciais reais, ou seja, o território de origem é cultivado por meio da memória coletiva, como uma promessa, uma forma de manter viva a relação com suas terras de origem e, por conseguinte, com o seu próprio povo. A memória coletiva é que subsidia a (re)construção do território ancestral, pois “na raiz da perspectiva do território está a percepção de nós” (MALDI, 1997, p. 187).

Nesse sentido, apesar de estar associada à instituição governamental e consolidada a perspectiva de “identidade legitimadora”, o nome da escola grafada em língua indígena, *Koinukunoen*, mobiliza uma interpretação distinta de escola (CASTELLS, 2010). Os Kinikinau compreendem que o âmbito escolar, na condição de território em que a “democracia” se estabelece, oportunizando momentos de (des)(re)construção identitária quando a língua Kinikinau é ensinada, quando valores e saberes desse povo, junto aos conhecimentos universais, são transmitidos aos alunos, é o que os fortalecerá, que lhes ampliará a visibilidade diante da sociedade hegemônica na busca de seu território. Esse mecanismo de resistência veiculado pelo “saber-poder” é que molda os sujeitos de uma sociedade (FOUCAULT, 2012).

Posto isso, acreditamos que uma das questões mais significativas identificadas e confirmadas durante as análises é a relação escola/território, relação em que os Kinikinau, sem o seu território de origem, mas baseando-se em suas memórias e imaginário cultural, transferem para o espaço escola a representação de território. Ou seja, sendo a escola o único espaço legitimado, até mesmo pelo Estado como Kinikinau, a comunidade a concebe como um microterritório, espaço de construção identitária, onde a reafirmação identitária não é negada, nem silenciada. Corroboramos, com isso, a nossa hipótese de que a escola transcende o espaço de transmissora de conhecimento e é concebida pela comunidade como um microterritório em terras Kadiwéu.

**KINIKINAU INDIAN PEOPLE: scholar and territories representations****ABSTRACT**

*Focusing on the Kinikinau indian discourse we aim to question the identity process of these subjects and analyze how they built their school conceptions and territory representations. To develop the research we rely on the French Discourse Analysis (AD) and the Cultural Studies, with contributions from Coracini (2007), Authier-Revuz (1998), Bauman (2005), Canclini (2015) and Hall (2013); and as a support for the analysis, we used the arch- genealógica method of Foucault (2008, 2012). The corpus is composed of interviews with members of Kinikinau indian community, based on a semi-structured questionnaire. We understand that Kinikinau indian people seek in the past the historical meanings of marginalized people, who suffer from the imposition of the hegemonic society, but fighting tirelessly for land originally, right to their descendants. The results, although preliminary, indicate that the Kinikinau indian discourse brings to reflection representations built on traditional principles and new meanings in the contemporary world, crossed by the discursive formations and interdiscourses linked to their culture.*

**Keywords:** Representation. Identity. Kinikinau indian people.

**REFERÊNCIAS**

ACHARD, P. **Papel da Memória**. Tradução de José Horta Nunes. Campinas: Pontes, 1999.

AUGÉ, M. Sobremodernidade: do mundo tecnológico de hoje ao desafio essencial do amanhã. In: MORAES, D. (Org). **Sociedade midiaticizada**. Rio de Janeiro: Mauad, 2006. cap. 6. p. 99-117.

AUTHIER-REVUZ, J. **Palavras incertas**: as não-coincidências do dizer. Campinas: Ed. da Unicamp, 1998.

BARONAS, R. L. **Ensaio em Análise de Discurso**: questões analítico-teóricas. São Carlos: Ed. da UFSCar, 2011.

BAUMAN, Z. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BECHARA, E. **Dicionário da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

CANCLINI, N. G. **Culturas Híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa; tradução da introdução Gênese Andrade. 4. ed. São Paulo: Ed. da USP, 2015.

CASTELLS, M. **O poder da identidade**. 6. ed. Tradução de Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

CAVALCANTE, M. M. et al. **Coerência, referenciação e ensino**. São Paulo: Cortez,



2014.

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

CORACINI, M. J. História de vida e pobreza: por uma (intro)dução. In: CORACINI, M. J. (Org). **Identidades silenciadas e (in)visíveis: entre a inclusão e a exclusão.** Campinas: Pontes, 2011. p. 17-28.

FISCHER, R. M. B. Foucault. In: OLIVEIRA, L. A. (Orgs). **Estudos do Discurso: perspectivas teóricas.** São Paulo: Parábola, 2013. cap. 5. p. 123-151.

FOUCAULT, M. **Arqueologia do saber.** Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso.** Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 19. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HALL, S. Quem precisa da Identidade? In: SILVA, T. T. da (Org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

MALDI, D. De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX. **Rev. Antropol.**, São Paulo, v. 40, n. 2, p. p. 183-221, 1997. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ra/v40n2/3235.pdf>>. Acesso em: 09 set. 2015.

MORI, A. H. C. Os desafios da pesquisa em línguas indígenas no Brasil. In: FÓRUM DE EDUCAÇÃO E DIVERSIDADE, 4., 2010, Tangará da Serra. **Anais...** Tangará da Serra: UNEMAT, 2010. 13 p. Disponível em: <[http://need.unemat.br/4\\_forum/artigos/angel\\_1.pdf](http://need.unemat.br/4_forum/artigos/angel_1.pdf)>. Acesso em: 09 dez. 2013.

ORLANDI, E. P. **Terra à vista - Discurso do confronto: Velho e Novo mundo.** 2. ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 2008.

ORLANDI, E. P. **Análise de Discurso: princípios e procedimentos.** 8. ed. Campinas: Pontes, 2009.

PECHÊUX, M. **Semântica e Discurso: uma Crítica à Afirmação do Óbvio (1975).** Tradução de Eni P. de Orlandi et al. Campinas: Ed. da Unicamp, 1988.

RAMOS, A. **Sociedades indígenas.** São Paulo: Ática, 1986.

SANTOS, B. de S. A territorialização/desterritorialização da exclusão/inclusão social no processo de construção de uma cultura emancipatória. In: SEMINÁRIO ESTUDOS TERRITORIAIS DE DESIGUALDADES SOCIAIS, 1., 2001, São Paulo. **Anais...** São Paulo: PUC-SP, 2001. p. 06-17. Disponível em:

---

SANTOS, D. L.; SOUZA, C. C. de. Povo Kinikinai: representações de escola e território. **Revista Primeira Escrita**, Aquidauana, n. 3, p. 61-78, dez. 2016.

<<http://www.dpi.inpe.br/geopro/exclusao/Boaventura.pdf>>. Acesso em: 09 jan. 2016.

SANTOS, D. L.; SOUZA, C. C. de. Pelos percursos históricos e linguísticos, o povo Kinikinau. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL AMÉRICA PLATINA, 5., 2014, Dourados. **Anais eletrônicos...** Dourados: UFGD, 2014. p. 48-63. Disponível em: <<http://www.seminarioamericaplatina.com>>. Acesso em: 09 jan. 2015.

SOUSA, K. M. de. Análise de Discurso: para além das vertentes sociológica e formalista da linguística. In: BARONAS, R. L.; MIOTELLO, V. **Análise de discurso: teorizações e métodos**. São Carlos: Pedro & João, 2011. cap. 2. p. 103-114.

SOUZA, I. de. **KOENUKUNOE EMO 'U: A língua dos índios Kinikinau**. 2008. 196 f. Tese (Doutorado em Linguística). Programa de Pós-Graduação em Letras, Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

SOUZA, R. de A. **Sustentabilidade e processos de reconstrução identitária entre o povo indígena Kinikinau (Koinukunoen) em Mato Grosso do Sul**. 2012. 58 f. (Dissertação) Mestrado em Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

URBANO, H. Aspectos basicamente interacionais dos marcadores discursivos. In: NEVES, M. H. M. (Org). **Gramática do português falado**. 2. ed. São Paulo: Humanistas/FFLCH/USP; Campinas: Ed. da UNICAMP, 1999. cap. 5. p. 195-258.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. da. (Org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 55-93.

*Recebido em: 31 maio 2016.*

*Avaliado em: 23 set. 2016.*

*Publicado em: 31 dez. 2016.*

#### Como referenciar este artigo científico:

SANTOS, Daniele Lucena; SOUZA, Claudete Cameschi de. Povo Kinikinau: representações de escola e território. **Revista Primeira Escrita**, Aquidauana, n. 3, p. 61-78, dez. 2016.