



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

Campus I – Rodovia BR 285, Km 292

Bairro São José – Passo Fundo, RS

CEP: 99.052-900

E-mail: ppgletras@upf.br

Web: www.ppgl.upf.br

Fone: (54) 3316-8341

Rita de Cássia Dias Verdi Fumagalli

**A CONSTRUÇÃO DO ETHOS DISCURSIVO KAINGANG EM
NARRATIVAS ORAIS: IMAGENS DE SI FUNDAMENTADAS
NO COLETIVO**

Passo Fundo

2019

Rita de Cássia Dias Verdi Fumagalli

**A CONSTRUÇÃO DO ETHOS DISCURSIVO KAINGANG EM
NARRATIVAS ORAIS: IMAGENS DE SI FUNDAMENTADAS
NO COLETIVO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Passo Fundo, como requisito para obtenção do grau de doutor em Letras, sob a orientação do Prof. Pós-Dr. Ernani Cesar de Freitas.

Passo Fundo

2019

CIP – Catalogação na Publicação

F976c Fumagalli, Rita de Cássia Dias Verdi
A construção do ethos discursivo kaingang em
narrativas orais : imagens de si fundamentadas no coletivo /
Rita de Cássia Dias Verdi Fumagalli. – 2019.
169 f. : il. color ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Ernani Cesar de Freitas.
Tese (Doutorado em Letras) – Universidade de Passo
Fundo, 2019.

1. Análise do discurso narrativo. 2. Memória coletiva.
3. Identidade social. 4. Índios Kaingang. I. Freitas, Ernani
Cesar de, orientador. II. Título.

CDU: 801.73

Catalogação: Bibliotecário Luís Diego Dias de S. da Silva – CRB 10/2241

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Deus, que sempre me presenteou com oportunidades maravilhosas, com realizações diárias e com pessoas mais que especiais em minha vida.

Àquela que acreditou em mim, quando todos diziam que era loucura adotar uma criança com cinco anos de idade. Obrigada, Tia Josefina, por ter me acolhido em seu lar e em seu coração, por confiar em mim, por cada oração, por ter me proporcionado educação e amor pelos estudos e, apesar das inúmeras dificuldades, por sempre me estimular a continuar. Sou privilegiada por ter a sorte de ter uma mãe como você, aliás, não imagino como teria sido minha vida se Deus não tivesse cruzado nossos caminhos. Essa conquista também é sua!

Ao meu orientador, Prof. Dr. Ernani Cesar de Freitas, por quem possuo profunda admiração, especialmente pelo carisma e pela competência com que conduz a vida profissional. Obrigada, professor, pela generosidade com que acolheu a mim e ao meu projeto, pela orientação atenta e segura e pelas inúmeras indicações de caminhos de forma tão sutil e permeada de atenção.

Ao Alex, meu marido, confidente e amável, que sempre me conforta e me consola; nunca se queixa ou interfere; não questiona e tudo apoia; está incessantemente ao meu lado; torce pelos meus projetos de vida; emociona-se a cada vitória. Gratidão pelo amparo nas horas mais difíceis e pela presença serena que enche de vida os meus dias. Amo-te incondicionalmente!

À minha família, pela torcida e pelo apoio, em especial, à minha sogra, Maria Beatriz, pela companhia nas viagens, pelo incentivo e afeto permanentes. Ao meu sogro, José, por me colocar em suas orações. À minha cunhada, Rosicler, pela amizade, pelas palavras de carinho, pelos cafés, pelos “looks” escolhidos e pela alegria a cada página escrita. Ao meu cunhado, Luiz, pela tranquilidade passada e pelo “desaparecimento” das “possíveis perguntas” e das “possíveis respostas”. Aos demais familiares que, longe ou perto, sempre acompanharam minha caminhada e torceram por mim e pelo meu sucesso, vibrando a cada nova conquista. O incentivo de vocês foi decisivo para que eu terminasse esta tese.

Agradeço também aos professores que participaram da minha banca, auxiliando e avaliando a construção desta pesquisa: Profa. Dra. Fátima Cristina da Costa Pessoa (UFPA), Profa. Dra. Maria da Glória di Fanti (PUCRS), Profa. Dra. Patrícia da Silva Valério (UPF) e Prof. Dr. Luiz Carlos Tau Golin (UPF).

À Universidade de Passo Fundo (UPF), pela bolsa concedida, pelo serviço prestado e pela oportunidade de realizar um Curso de tamanha excelência, como o Doutorado em Letras.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Letras da UPF, pelas excelentes aulas e por todo o conhecimento compartilhado.

Aos colegas do Curso de Doutorado, que souberam ser generosos nas trocas intelectuais e afetivas.

À Karine Castoldi, que sempre foi atenciosa e competente ao resolver as questões burocráticas desta caminhada.

À amiga e colega Adriane, pelo afetuoso compartilhamento das alegrias e percalços desta aventura.

À Noeli Falcade, pela atenção e por ter me indicado bibliografias, por meio das quais obtive importantes dados para desenvolver a pesquisa.

Finalmente, de forma muito especial, agradeço aos indígenas Kaingang da Terra Indígena Guarita, por permitirem as visitas e as observações na comunidade, de modo singular, aos sujeitos enunciativos indígenas, que compartilharam comigo as narrativas orais de sua etnia, possibilitando-me conhecer um pouco mais sobre a cultura, sobre as histórias e sobre os saberes ancestrais de seu povo.

A todos vocês, meu eterno reconhecimento!

A coisa mais bonita que temos dentro de nós mesmos é a dignidade. Mesmo se ela está maltratada. Mas não há dor ou tristeza que o vento ou o mar não apaguem.

[...] Bonito é florir no meio dos ensinamentos impostos pelo poder. Bonito é florir no meio do ódio, da inveja, da mentira ou do lixo da sociedade. Bonito é sorrir ou amar quando uma cachoeira de lágrimas nos cobre a alma! Bonito é poder dizer sim e avançar. Bonito é construir e abrir as portas a partir do nada. Bonito é renascer todos os dias. Um futuro digno espera os povos indígenas de todo o mundo. O importante é prosseguir. É comer caranguejo com farinha, peixe seco com beiju e mandioca.

Pedimos que nossos espíritos se elevem ao mais sagrado da sabedoria humana e receba a irradiação do amor, da paz e do conhecimento à todas as nossas cabeças indígenas e de outras etnias e povos, transformando todo pensamento discordante, conflituoso em pensamento de paz, que construa a unidade entre todos os seres do planeta Terra.

(POTIGUARA, 2004)

RESUMO

O tema desta tese trata da construção do ethos discursivo Kaingang em narrativas orais. O objetivo geral é analisar as narrativas orais dos povos Kaingang da Terra Indígena Guarita, localizada no município de Tenente Portela, no Rio Grande do Sul (RS), identificando as cenografias e os éthé discursivos que se depreendem desses discursos, tanto como uma representação individual, a imagem de si, quanto como uma construção coletiva, fundamentada na chama acesa da ancestralidade. O marco teórico sobre o qual se desenvolve o estudo está centrado nos pressupostos teórico-metodológicos de Maingueneau (1997, 1984/2008a, 2008b, 2013, 2014, 2015), especialmente sobre os conceitos de cenografia e de ethos discursivo; de Donisete e Grupioni (2000) e de Veiga (2006), nos estudos sobre as populações indígenas brasileiras; de Vergara (2004) e de Ferreira Netto (2008), no que diz respeito às formulações acerca das noções de oralidade e de narrativas orais; de Halbwachs (2006) e de Bosi (1987), em relação às concepções sobre memória coletiva, além das perspectivas conceituais de identidade cultural, conforme Hall (2013, 2015, 2016), Candau (2012) e Geertz (2015). A tese formulada é que o sujeito indígena Kaingang, ao enunciar-se, mobiliza, nas narrativas orais, um arsenal de significados advindos de uma memória coletiva compartilhada para (re)construir e ressignificar a imagem discursiva de si (ethos) e da comunidade à qual pertence. A pesquisa é do tipo exploratório-descritiva, desenvolvida mediante pesquisa de campo, com abordagem qualitativa. O corpus é composto por três narrativas orais, enunciadas voluntariamente, por sujeitos indígenas, integrantes da comunidade Kaingang, e registradas com o uso de gravador e diário de campo. A análise sinaliza que as cenografias construídas nas narrativas orais dos indígenas Kaingang são sustentadas pelos traços de memória coletiva e de identidade cultural, em uma rede tecida na interdiscursividade, fazendo emergir o ethos do sujeito enunciator indígena como imagem discursiva de si, individual e coletiva, que perpassa os discursos e os saberes compartilhados pela sua comunidade. Ou seja, uma imagem discursiva que reflete aspectos importantes da organização social, moral e comportamental da etnia Kaingang.

Palavras-chave: Narrativas orais. Cenografia. Ethos. Memória coletiva. Identidade cultural. Indígenas Kaingang.

ABSTRACT

The theme of this thesis is construction of Kaingang discursive ethos in oral narratives. The general objective is to analyze the oral narratives of Kaingang people of Guarita Indigenous Land (RS), located in the municipality of Tenente Portela, Rio Grande do Sul (RS), identifying the scenographies and discursive ethos that emerges from these discourses, both as an individual representation, the image of itself, and as a collective construction, based in the lit flame of ancestry. The theoretical framework on which the study is developed is centered on the theoretical-methodological assumptions of Maingueneau (1997, 1984/2008a, 2008b, 2013, 2014, 2015), especially about the scenographies and ethos discursive concepts; of Donisete and Grupioni (2000) and of Veiga (2006), in the studies about Brazilian indigenous populations; of Vergara (2004) and of Ferreira Netto (2008), about the formulation of the orality and oral narratives notion; of Halbwachs (2006) and of Bosi (1987), in relation to the conceptions of collective memory, besides the conceptual perspectives of cultural identity, according to Hall (2013, 2015, 2016), Candau (2012) and Geertz (2015). The formulated thesis is that the indigenous Kaingang subject, by speaking, mobilize in the oral narratives, an arsenal of meanings from a shared collective memory to (re) construct and re-signify the discursive image of themselves (ethos) and the community to which they belong. This is an exploratory-descriptive research, developed through field research, with qualitative approach. The corpus is made up by three oral narratives, announced voluntarily, by indigenous subjects, members of the Kaingang community, and registered with the use of a recorder and a field journal. The analysis indicates that the scenographies constructed in the oral narratives of the Kaingang indigenous people are supported by the traces of collective memory and cultural identity, in a network woven in interdiscursivity, making the ethos of the indigenous enunciator subject emerge as a discursive image of himself, individual or collective, which surpasses the discourses and the knowledges shared by his community. That is, a discursive image that reflects important aspects of the social, moral and behavioral organization of the Kaingang ethnic group.

Keywords: Oral narratives. Scenography. Ethos. Collective memory. Cultural Identity. Kaingang indigenous people.

RESUMÉ

Cette thèse analyse la construction de l'ethos discursif Kaingang dans les récits oraux. L'objectif général est d'analyser les récits oraux des peuples Kaingang de la Terre Indigène Guarita, localisée dans la municipalité de Tenente Portela, au Rio Grande do Sul (RS), identifiant les scénographies et les ethos discursifs qui découlent de ces discours, aussi bien une représentation individuelle, l'image de soi, qu'une construction collective, fondée sur la flamme brûlante de l'ancestralité. La référence théorique sur laquelle se développe l'étude est ancrée sur les présupposés méthodologiques de Maingueneau (1997, 1984/2008a, 2008b, 2013, 2014, 2015), surtout ceux sur les concepts de scénographie et ethos discursif ; de Donisete e Grupioni (2000) et de Veiga (2006), dans des études sur les populations indigènes brésiliennes; de Vergara (2004) et de Ferreira Netto (2008) dans ce qui concerne les formulations sur les notions d'oralité et de récits oraux; de Halbwachs (2006) et de Bosi (1987), concernant les conceptions sur la mémoire collective, et également les perspectives conceptuelles sur l'identité culturelle d'après Hall (2013, 2015, 2016), Candau (2012) et Geertz (2015). Nous soutenons que le sujet indigène Kaingang, lorsqu'il s'énonce, mobilise, dans les récits oraux, un arsenal de sens originaires d'une mémoire collective partagée pour se (re)construire et donner des nouveaux sens à l'image discursive de soi (ethos) et de la communauté à laquelle il appartient. La recherche est du type exploratoire-descriptive, développée par une enquête de terrain, avec une approche qualitative. Le corpus est composé par trois récits oraux, énoncés volontairement par les sujets indigènes intégrant la communauté Kaingang et enregistrées avec un enregistreur et des notes de campagne. L'analyse indique que les scénographies construites dans les récits oraux des Kaingang sont soutenues par les traces de mémoire collective et d'identité culturelle, dans un réseau tissé dans l'interdiscursivité, faisant émerger l'ethos du sujet de l'énonciation comme une image discursive de soi, individuelle ou collective, qui traverse les discours et les savoirs partagés par sa communauté, c'est-à-dire, une image discursive qui reflète des aspects importants de l'organisation sociale, morale et comportementale de l'ethnie Kaingang.

Mots-clés : Récits oraux. Scénographie. Ethos. Mémoire collective. Identité culturelle. Indigènes Kaingang.

LISTA DE FIGURAS

| | | |
|-------------|--|-----|
| Figura 1 – | Brasil Meridional: estados brasileiros onde há comunidades Kaingang | 31 |
| Figura 2 – | Mapa de áreas Kaingang..... | 31 |
| Figura 3 – | Mapa de localização do município de Tenente Portela (RS) | 38 |
| Figura 4 – | Demarcação da Terra Indígena Guarita (1991) | 38 |
| Figura 5 – | Narrativa, oralidade e narrativas orais: definições..... | 46 |
| Figura 6 – | Os sete elementos da semântica global de acordo com Maingueneau (1984/2008a)..... | 73 |
| Figura 7 – | Três dimensões da cena de enunciação..... | 83 |
| Figura 8 – | Processo discursivo do ethos | 95 |
| Figura 9 – | Normas para transcrição | 107 |
| Figura 10 – | Roteiro teórico-metodológico para análise do corpús | 108 |
| Figura 11 – | Narrativa Oral 1 <i>A origem da noite</i> | 115 |
| Figura 12 – | Narrativa Oral 2 <i>O surgimento dos povos indígenas Kaingang</i> | 117 |
| Figura 13 – | Grafismos Kaingang | 118 |
| Figura 14 – | Animais e suas metades clônicas | 119 |
| Figura 15 – | Desfile Kaingang com trajes típicos I..... | 120 |
| Figura 16 – | Desfile Kaingang com trajes típicos II..... | 120 |
| Figura 17 – | Apresentação cultural Kaingang na TIG..... | 121 |
| Figura 18 – | Crianças Kaingang | 121 |
| Figura 19 – | Apresentação cultural Kaingang na TIG I..... | 122 |
| Figura 20 – | Apresentação cultural Kaingang na TIG II..... | 122 |
| Figura 21 – | Peças do vestuário indígena Kaingang | 123 |
| Figura 22 – | Balaios Kaingang..... | 123 |
| Figura 23 – | Narrativa Oral 3 <i>A origem do milho</i> | 125 |
| Figura 24 – | Quadro-síntese das análises | 147 |

LISTA DE QUADROS

| | |
|---|-----|
| Quadro 1 – Planos da semântica global na análise discursiva das narrativas orais indígenas..... | 109 |
| Quadro 2 – Síntese das cenas de fala validadas pela memória coletiva Kaingang | 140 |
| Quadro 3 – Memória coletiva e identidade cultural nas narrativas orais Kaingang..... | 142 |

LISTA DE SIGLAS

| | |
|----------|---|
| AD – | Análise do Discurso |
| BR – | Brasil |
| CAPES – | Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior |
| CEP – | Comitê de Ética |
| CNE – | Conselho Nacional de Educação |
| COMIN – | Conselho de Missão entre Povos Indígenas |
| CONEP – | Comissão Nacional de Ética em Pesquisa |
| CuILa – | Projeto de estudo da Norma Linguística Urbana |
| FD – | Formação Discursiva |
| FUNAI – | Fundação Nacional do Índio |
| HO – | História Oral |
| MDA – | Ministério do Desenvolvimento Agrário |
| NURC – | Norma Urbana Culta |
| PUC-SP – | Pontifícia Universidade Católica de São Paulo |
| RS – | Rio Grande do Sul |
| SC – | Santa Catarina |
| SIPAF – | Selo de Identificação da Participação da Agricultura Familiar |
| SPI – | Serviço de Proteção ao Índio |
| TI – | Terra Indígena |
| TCLE – | Termo de Consentimento Livre e Esclarecido |
| TIG – | Terra Indígena Guarita |
| UPF – | Universidade de Passo Fundo |

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| 1 INTRODUÇÃO | 13 |
| 2 O CONTEXTO HISTÓRICO E SOCIAL DOS POVOS INDÍGENAS BRASILEIROS..... | 26 |
| 2.1 OS POVOS NATIVOS NA HISTÓRIA DO BRASIL: UMA SOCIEDADE EM EXPANSÃO | 26 |
| 2.1.1 Os povos Kaingang na história do Rio Grande do Sul..... | 32 |
| 2.1.2 A sociedade Kaingang da Terra Indígena Guarita | 35 |
| 3 NARRATIVA ORAL E SEUS CONSTITUINTES..... | 41 |
| 3.1 NARRATIVA, ORALIDADE E NARRATIVAS ORAIS: DELINEANDO CONCEITOS..... | 42 |
| 3.2 MEMÓRIA INDIVIDUAL E MEMÓRIA COLETIVA: SIGNIFICADOS E RELAÇÕES..... | 47 |
| 3.3 A IDENTIDADE CULTURAL NO ENTRELAÇAMENTO CONSTITUTIVO DAS NARRATIVAS ORAIS | 53 |
| 3.4 NARRATIVA ORAL COMO MATERIALIDADE PARA PESQUISAS EM ANÁLISE DO DISCURSO..... | 59 |
| 4 GÊNESE DOS DISCURSOS E SEMÂNTICA GLOBAL: ABORDAGENS CONCEITUAIS E CONSTITUTIVAS DA CENOGRAFIA E DO ETHOS..... | 65 |
| 4.1 A SEMÂNTICA GLOBAL E AS DIVERSAS DIMENSÕES DO DISCURSO..... | 67 |
| 4.2 A PROPÓSITO DA CENA DE ENUNCIÇÃO..... | 78 |
| 4.2.1 Cenografia: a cena de fala que legitima o discurso | 84 |
| 4.3 DA ARTE DA PERSUAÇÃO À IMAGEM DE SI NO DISCURSO: O ETHOS E SEUS DESDOBRAMENTOS TEÓRICO-CONCEITUAIS..... | 88 |
| 5 TECENDO OS FIOS METODOLÓGICOS..... | 100 |
| 5.1 ENTRELAÇAMENTOS CARACTERIZADORES DA INVESTIGAÇÃO: CONCEITOS, MÉTODOS E TÉCNICAS | 100 |
| 5.2 CONSTITUIÇÃO DO CÓRPUS E PROCEDIMENTOS DE ANÁLISE | 105 |
| 6 CENOGRAFIA E ETHOS NA TECITURA DE UMA IMAGEM FUNDAMENTADA NO COLETIVO..... | 113 |
| 6.1 TRANSCRIÇÃO E APRESENTAÇÃO DO CÓRPUS..... | 113 |
| 6.2 QUANDO AS PONTAS DO DISCURSO SE ENTRELAÇAM: ANÁLISE DAS NARRATIVAS ORAIS KAINGANG..... | 126 |
| 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 150 |

| | |
|---|------------|
| REFERÊNCIAS | 158 |
| ANEXOS | 165 |
| ANEXO A - AUTORIZAÇÃO DE INGRESSO EM TERRA INDÍGENA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI) | 165 |
| ANEXO B - PARECER CONSUBSTANCIADO DA COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA (CONEP) | 166 |
| | |
| APÊNDICES | 167 |
| APÊNDICE A - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE) | 167 |
| APÊNDICE B - DICIONÁRIO KAINGANG – PORTUGUÊS..... | 169 |

1 INTRODUÇÃO

A história brasileira é testemunha de que várias tragédias ocasionadas pela chegada das populações provenientes da Europa aconteceram na vida dos povos originários dessas terras: escravidão, guerras, doenças, massacres, genocídios, etnocídios e outros males que, por pouco, não eliminaram, por completo, as populações indígenas. Os grupos que não foram assassinados viraram escravos. Aldeias foram invadidas, mulheres estupradas e crianças mortas. É importante compreender, nesse processo, que as diversas comunidades indígenas, hoje espalhadas pelo território brasileiro, são povos sobreviventes, que resistiram a toda essa história de opressão e repressão, principalmente pela manutenção dos seus conhecimentos ancestrais e pelo compartilhamento de conhecimentos próprios da sua cultura, por meio da oralidade.

Nesse contexto, as narrativas orais desempenham uma função instrutiva de grande relevância aos grupos indígenas. Por meio delas, são ensinados e preconizados valores que se constituem como um importante pilar na formação da identidade cultural desses povos. Possuidores de um vasto repertório de narrativas orais, de caráter imemorial e de valor ancestral, as populações indígenas destacam-se pela maneira como os conhecimentos são transmitidos oralmente de uma geração à outra. Particularidade que garante, perante imposições de outras culturas, a preservação da singularidade dessas comunidades. Não obstante, as narrativas orais não podem ser estudadas como algo estático, mas analisadas, em sua dinâmica, como componente cultural e organizacional da sociedade que as enuncia, isto é, em sua relação com a atualidade histórica e social.

Diante dessas considerações, nesta tese, proponho-me a adentrar nesse universo vasto e importante, a fim de observar as particularidades culturais e identitárias dos povos indígenas por meio das narrativas orais que enunciam. Esse campo do conhecimento que mescla o passado e o presente, a memória e a história e que, por sua vez, materializa-se na representação verbal que pode ser transformada em fonte escrita, abre infinitas possibilidades de estudos e pode dar origem a diversas questões e a diferentes problemas de pesquisa. Por esse motivo, o estudo do funcionamento discursivo das narrativas orais, bem como dos aspectos teórico-metodológicos que as concernem constitui o caminho pelo qual se delineia esta pesquisa.

Sob essa ótica, o tema desta tese trata da construção do ethos discursivo Kaingang em narrativas orais. Nesse contexto, a delimitação do tema decorre da mobilização e da aplicação das categorias teóricas - cenografia e ethos -, propostas por Maingueneau (1997, 1984/2008a,

2008b, 2013, 2014, 2015), para análise dos traços de memória coletiva e de identidade cultural que perpassam os discursos produzidos e partilhados pela comunidade Kaingang, da Terra Indígena Guarita (TIG), localizada no município de Tenente Portela (RS), Brasil (BR).

A motivação pela temática se deve, além da minha curiosidade investigativa pelas questões de linguagem, de cultura, de identidade e de memória, ao meu desejo particular de tratar, como pesquisadora, das relações entre Análise do Discurso (AD) e narrativas orais, um universo que ainda é, para mim, pouco conhecido e profundamente inquietante. Cabe ressaltar ainda que o interesse pela AD teve início com a pesquisa realizada no Mestrado em Letras – Literatura Comparada. Na ocasião, o objetivo foi o de analisar as diferentes vozes que, transpassadas pelo interdiscurso, ajudam a compor as inscrições discursivas presentes na narrativa literária *O Meu Pé de Laranja Lima*, do escritor José Mauro de Vasconcelos, e na transposição desse discurso para a linguagem fílmica.

Entretanto, não é apenas o gosto pela linha de pesquisa a motivação principal para continuar os estudos em AD no Doutorado. Essa é uma questão instigante para quem deseja ser um analista de discurso, pois, em se tratando de pesquisa em AD, surge o grande desafio: como fazer análise? Em consonância com o que afirmam Ernst-Pereira e Mutti (2011), acredito que não é apenas o gosto pela linha de pesquisa que motiva o pesquisador, mas o lugar que ele ocupa e a possibilidade de olhar para o discurso e nele perceber o social, tornando-se crítico e reflexivo diante de dizeres e práticas correntes, identificados na vida em sociedade, pondo em suspeição alguns sentidos que são colocados como se fossem verdades inquestionáveis. Penso que esse foi o desejo que me motivou a escolher novamente a AD como base analítica para esta pesquisa de doutoramento, pois é uma disciplina que oferece recursos pelos quais é viável pensar no sujeito e no sentido conjuntamente, assim como permite análise e reflexões sobre os significados estabelecidos em diferentes produções verbais e não verbais.

É plausível arriscar ainda outra justificativa desse gosto pela AD, sem universalizá-la, mas com base naquilo que mais me toca: a possibilidade de pesquisar as histórias que circundam os saberes e as crenças das populações indígenas. Em vista disso, a escolha do objeto de pesquisa para o desenvolvimento desta tese advém das minhas próprias origens, daquilo que permaneceu em mim, mesmo que intrinsecamente, e estão registradas nas entrelinhas da minha biografia.

Mesmo não conhecendo grande parte das minhas ascendências, pois fui adotada antes de completar os cinco anos de idade, a trajetória de luta e resistência da minha avó materna, descendente de indígenas, parece ressoar naquilo que sou hoje e também na minha paixão pelas questões que circunscrevem o universo indígena. Creio que, desse passado remoto, quase

ancestral, é que surge o desejo que me impulsiona a estudar a história desses povos e a admiração pela força de sua cultura. A essas justificativas, estendo a possibilidade de olhar para esses discursos, e neles perceber o cotidiano, as práticas discursivas e o modo como a comunidade Kaingang estrutura o seu conhecimento.

É instigante a maneira como os indígenas Kaingang, da TIG, amparam seus conhecimentos na oralidade. Por meio das narrativas orais, são ensinadas visões de mundo, perspectivas religiosas e poéticas sobre uma série de questões, desde constituição da vida, criação do mundo, regras sociais de boa convivência entre seres humanos, natureza, seres espirituais e outros seres que, nessas narrativas, muitas vezes, ganham vida e vontade.

Sob o esteio da sabedoria dos antepassados, os indígenas interpretam a si próprios, como também seu modo de ser e de viver. Essas narrativas transmitidas oralmente, de geração em geração, são fundamentais para o desenvolvimento do indivíduo social, pois fornecem coesão simbólica à percepção do enunciador¹ sobre si próprio como parte de um corpo social, reforçando significados culturais e identitários.

A formação étnica de Tenente Portela (Rio Grande do Sul - RS) está ligada diretamente aos moradores indígenas do território rio-grandense que habitavam essas terras muitos séculos antes da chegada dos imigrantes europeus. O município, até o ano de 1940, denominava-se Pari, nome indígena, que significa pequena rede de taquara usada pelos indígenas para pescar. A Reserva Indígena Guarita, localizada em terras dos municípios de Tenente Portela, Redentora e Erval Seco, possui uma área total de 23.407 hectares e conta com uma população aproximada de sete mil indígenas.

Apesar dos esforços de linguistas e antropólogos, a circulação das narrativas orais desses povos ainda é restrita, visto que são poucos os trabalhos desenvolvidos sobre elas, mesmo sendo esses materiais de preciosa contribuição para o conhecimento das sociedades indígenas. Em uma consulta à base de dados da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), até a data de 15 de outubro de 2019, pude constatar a escassez de estudos com o enfoque de trabalho direcionado à narrativa oral em diálogo com a AD, o que dá razão de ser a este trabalho.

Parece-me claro que boa parte das pesquisas referentes à narrativa oral está relacionada à área da Educação, com foco na narrativa oral literária como prática educativa, direcionada à Educação Infantil e às Séries Iniciais. Constatei, igualmente, um número relevante de produções sobre narrativas orais e aspectos da memória social de imigrantes, idosos, afrodescendentes,

¹ Os participantes indígenas da pesquisa são chamados, neste trabalho, de enunciadores. Termo retomado posteriormente, a partir dos pressupostos teóricos de Maingueneau (1984/2008a).

etc., ligadas às áreas das Ciências Humanas, especificamente vinculadas a Programas de Pós-Graduação em História Social e Antropologia.

Ao realizar um refinamento da pesquisa para a grande área de conhecimento: Linguística, Letras e Artes, vários estudos sobre literatura oral surgem como destaque, e um número vasto de trabalhos que tomam por base a narrativa literária. Neste campo do conhecimento, realizei um refinamento da pesquisa, para identificar, de modo especial, trabalhos voltados à narrativa oral indígena. Dos 890 resultados encontrados, percebi que grande parte dos estudos toma por objeto o ensino de mitos, histórias e lendas indígenas no ambiente escolar, com pesquisas voltadas ao imaginário, experiências de vida e identidade do contador.

Outro fator interessante é o número significativo de trabalhos em relação às narrativas orais de indígenas da Amazônia, o que demonstra a escassez de pesquisas sobre os indígenas da região Sul do Brasil. Em relação às populações indígenas do Planalto Meridional Brasileiro, formado pela região Sul, que compreende os estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, destaco diversas produções na área da Antropologia Social e estudos relacionados à Terra Indígena (TI) de Chapecó (Santa Catarina - SC). Ainda, ao pesquisar resultados para “indígenas Kaingang”, observei vasta produção sobre o sistema linguístico desta etnia, o que revela significativo aumento da produção científica sobre o modo de se comunicar desses povos, especialmente nos últimos anos.

No último refinamento da pesquisa, delimitei a busca para estudos com foco na relação entre narrativas orais e AD. Dentre esses, há uma proposta, no Brasil, a respeito do tema que merece ser referida por estar situada na mesma perspectiva teórica deste trabalho. Em sua tese de doutoramento, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, Doutorado em Língua Portuguesa, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Recla (2014) desenvolve, em sua pesquisa, uma análise de práticas discursivas indígenas tupiniquins. O objetivo da pesquisadora foi o de analisar de que forma as dimensões da semântica global operam no funcionamento das práticas culturais do cotidiano, vivenciadas pelos sujeitos da comunidade indígena tupiniquim, e desvelam os efeitos de sentido ali presentificados.

Como objeto de análise, a referida autora fez uso dos discursos registrados na coletânea *Os tupiniquim e guarani contam*, organizada por Edivanda Mugrabi e publicada em 2005, no município de Aracruz (ES). Para a análise, foram mobilizados os planos da semântica global propostos por Maingueneau (1984/2008a): vocabulário, intertextualidade, tema, estatuto do enunciador e do coenunciador, dêixis discursiva, modo de enunciação e de coesão.

Ao mesmo tempo que o estudo desenvolvido por Recla (2014) se aproxima da proposta desta tese, ao mobilizar conceitos da teoria enunciativo-discursiva de Maingueneau (1984/2008a) na análise de narrativas indígenas, afasta-se, principalmente em relação ao *cópus*², ao recorte metodológico e aos objetivos da pesquisa, uma vez que me proponho a adentrar em uma comunidade indígena, registrar e transcrever as narrativas orais para uma posterior análise.

Além desse apontamento, outra característica que singulariza este estudo em relação ao desenvolvido por Recla (2014) diz respeito às relações conceituais estabelecidas entre narrativas orais, memória coletiva e identidade cultural, concepções que não foram objeto de estudo da referida pesquisadora. À vista disso, destaco o caráter pertinente e inédito desta tese, pois são outros os sujeitos de investigação: povos indígenas da etnia Kaingang e, conseqüentemente, outros traços culturais que constituem os discursos partilhados pela respectiva comunidade.

Esta pesquisa, inscrita no Programa de Pós-graduação em Letras, da Universidade de Passo Fundo (UPF), área de concentração *Letras, Leitura e Produção Discursiva* e linha de pesquisa *Constituição e interpretação do texto e do discurso*, visa contribuir, por um lado, com as pesquisas acadêmicas a respeito das concepções de memória coletiva e de identidade cultural em diálogo com a AD francófona, especialmente no que se refere ao quadro teórico-metodológico de Maingueneau (1997, 1984/2008a, 2008b, 2013, 2014, 2015) e às abordagens sobre os conceitos de cenografia e de *ethos* discursivo. Por outro lado, por viabilizar que se pense a noção de *ethos* não apenas como a imagem de si, que o enunciador constrói em seu discurso, mas também como representação de um processo de identificação do enunciador com as imagens discursivas que circulam no grupo social ao qual pertence e das quais se utiliza para construir o seu dizer.

Como contribuição social e cultural, destaco a importância desta investigação para os estudos multiculturais do Brasil, por oportunizar à sociedade, de maneira geral, um maior conhecimento sobre os aspectos particulares dos povos indígenas Kaingang, da Terra Indígena Guarita (TIG), que não aparecem em outras fontes de pesquisa. A apreensão de elementos sobre as crenças e os saberes desta etnia, transmitidos de geração em geração por intermédio das narrativas orais, permite desmistificar algumas ideias pré-concebidas sobre o modo de ser, de

² *Cópus* (português) ou *Corpus* (expressão latina) refere-se ao conjunto dos enunciados coletados e organizados criteriosamente para ser objeto de pesquisa e análise linguística. No decorrer desta tese, utilizo unicamente a expressão grafada na Língua Portuguesa.

viver e de pensar dessa população. Nesse contexto, as narrativas orais enunciadas pelos participantes desta pesquisa passam a ser consideradas não como uma propriedade individual, mas como um patrimônio intelectual de uma coletividade, que precisa ser reconhecido e respeitado, porque possibilita a identificação da vida pessoal em conexão com processos coletivos.

Além de contribuir para os estudos sobre narrativas orais, memória coletiva, identidade cultural e AD de vertente enunciativo-discursiva francesa, uma das finalidades deste trabalho é a de produzir algo significativo à comunidade indígena Kaingang da TIG. Em vista disso, assumo como propósito posterior, ao término da pesquisa, a publicização das narrativas orais, gravadas e transcritas, como forma de preservação e valorização desses discursos, para que gerações futuras, educadores, estudantes e comunidade em geral tenham acesso a essas histórias e conheçam um pouco mais sobre as crenças desse povo, respeitando sua maneira de viver, de pensar e se manifestar no seio social.

Singularmente, ressalto a importância desta pesquisa de doutoramento para o meu crescimento e amadurecimento intelectual, tendo em vista a superação de limitações, além da ampliação de conhecimentos teóricos e possibilidade de novas vivências, trocas e descobertas.

Não posso deixar de destacar que o *cópus* selecionado não é comumente encontrado em pesquisas que utilizam a AD como suporte teórico-metodológico de análise, o que justifica esta investigação. Recordo, a propósito, que a AD é considerada uma disciplina interpretativa, levando o pesquisador a desenvolver seus próprios procedimentos e métodos de pesquisa. Nessa perspectiva, a busca por respostas requer que se pense o processo de constituição dos sujeitos pelas pistas linguístico-discursivas reveladas no momento da enunciação. Por consequência, o modo como o sujeito enuncia, para quem, de onde e o que enuncia são determinantes à construção de cenografias e, por extensão, de *ethé* discursivos, resultantes desse movimento enunciativo.

Nesta pesquisa, portanto, a tese formulada é a de que o sujeito indígena Kaingang, ao enunciar-se, mobiliza, nas narrativas orais, um arsenal de significados advindos de uma memória coletiva compartilhada, para (re)construir e ressignificar a imagem discursiva de si (*ethos*) e da comunidade à qual pertence. Imagem discursiva essa que reflete valores, traços de identidade cultural e representações que amparam os conhecimentos e crenças de seu povo.

Sob essa premissa, para elaborar a problematização deste estudo, entendo que a construção do *ethos*, nas narrativas orais, não está relacionada apenas a uma imagem de si. Ou seja, o *ethos* pode estar ligado aos indivíduos e também a grupos, a ponto de refletir uma

imagem discursiva mais englobante que circunda os saberes partilhados entre comunidades que possuem um sentimento de pertencimento a uma cultura comum, a uma nação.

Desse modo, o problema de pesquisa ao qual me proponho facear consiste na seguinte questão: quais são as cenografias que se depreendem das narrativas orais dos indígenas Kaingang e, por conseguinte, os *ethé* discursivos resultantes desse movimento enunciativo? Para responder ao questionamento, apresento a hipótese de que as cenografias que se depreendem das narrativas orais estão alicerçadas em cenas de fala validadas, isto é, em traços de memória coletiva e de identidade cultural que entram no funcionamento do discurso como elementos interdiscursivos e contribuem para a identificação do *ethos* discursivo Kaingang fundamentado na coletividade.

A partir dessa hipótese, proponho, como objetivo geral, analisar as narrativas orais dos povos Kaingang da TIG, identificando as cenografias e os *ethé* discursivos que se depreendem desses discursos, tanto como uma representação individual, a imagem de si, quanto como uma construção coletiva, fundamentada na chama acesa da ancestralidade.

O objetivo geral se desdobra nos seguintes objetivos específicos: i) descrever os traços de memória coletiva, inscritos nas cenografias enunciativas que se originam das narrativas orais; ii) verificar, nas narrativas orais analisadas, cenografias que revelam traços de identidade cultural, ou seja, pistas linguístico-discursivas que legitimam o discurso dos indígenas como pertencentes a uma mesma nação, que possui características culturais e espirituais comuns; iii) identificar as cenas de fala validadas que contribuem para legitimar a imagem discursiva que o enunciador constrói em sua própria enunciação; iv) verificar os traços culturais e as pistas linguístico-discursivas que se repetem, entrelaçam-se no interdiscurso e se mantêm nas narrativas orais objeto de análise.

Em relação ao *cópus* da pesquisa, tomo como objeto de análise três narrativas orais, enunciadas voluntariamente por sujeitos indígenas, integrantes da comunidade Kaingang da TIG. Considero importante esclarecer que, como opção terminológica, utilizo o verbo “enunciar” em substituição aos termos “narrar”, “contar” e/ou “relatar”. Emprego esta nomenclatura como referência ao modo de compartilhamento das narrativas orais que emanam dos enunciadores indígenas, participantes da pesquisa.

Esclareço, antecipadamente, que as narrativas orais foram registradas em Língua Portuguesa em razão de a língua pátria ser a forma de expressão majoritária e utilizada em todo o entorno das comunidades indígenas. A maioria dos Kaingang tem em comum o fato de estar em contato muito frequente e direto com a população não indígena. Como resultado desse contato, surge a coexistência de duas línguas: o Kaingang como língua materna e a Língua

Portuguesa como segunda língua, utilizadas de forma alternativa pelos falantes, conforme as exigências das situações de comunicação em que se encontram.

Ressalto também que, na tradição indígena, as narrativas orais são separadas em dois grupos: um destinado às crianças, e outro, aos adultos. É interessante destacar ainda, conforme informado por um participante da pesquisa, que, nas sociedades indígenas, a adolescência não é uma fase social nem psicológica, porque não é necessária. Para esses povos, a menina torna-se adulta após a primeira menstruação, pois está apta ao casamento e à procriação. Os rapazes, cujas marcas corporais são menos nítidas, mas que regulam em idade com as meninas que nasceram em período próximo a eles, são identificados por sua estatura, produção de esperma e, muitas vezes, entram em processo de transição da infância para a idade adulta muito cedo a partir de nove ou dez anos.

À vista disso, há histórias destinadas à infância e há aquelas particularmente voltadas ao mundo adulto. Considero pertinente esclarecer que esta pesquisa passou por muitas limitações, entre elas, a dificuldade de acesso e registro das narrativas orais desses povos, uma vez que apenas alguns conhecimentos podem ser compartilhados pelos Kaingang com a sociedade não indígena. Do mesmo modo, há um número restrito de narrativas que podem ser traduzidas, ou seja, enunciadas da língua Kaingang para a Língua Portuguesa, pois, segundo depoimento dos participantes da pesquisa, perdem o seu valor em virtude de que muitos termos Kaingang não possuem significados semelhantes em outras línguas.

Outra adversidade que enfrentei no decorrer da pesquisa relaciona-se ao número de participantes, haja vista que somente algumas pessoas da comunidade estão autorizadas a compartilhar as histórias e os conhecimentos do grupo. São os “contadores”, pessoas que possuem a habilidade, o “dom” para exercer tal atividade. Desse modo, participaram do estudo três integrantes da comunidade indígena Kaingang que trabalham com a língua Kaingang nas escolas das comunidades da TIG, responsáveis por repassar aos alunos e à sociedade não indígena as narrativas orais recebidas de seus antepassados.

Assim, as três narrativas orais selecionadas para este estudo, denominadas: Narrativa Oral 1 - *A origem da noite*; Narrativa Oral 2 - *O surgimento dos povos indígenas Kaingang*; Narrativa Oral 3 - *A origem do milho*, são as que mais circulam entre a comunidade indígena pesquisada, pois podem ser enunciadas às crianças e aos adultos.

Apesar de trabalhar com um número restrito de narrativas orais, considero este cópulo um rico e produtivo material de análise por apresentar particularidades significativas para o entendimento do modo de ser e de viver da etnia Kaingang. As narrativas orais foram registradas com o uso de gravador e diário de campo e, posteriormente, transcritas com base

nas normativas elaboradas pelo Projeto de Estudo da Norma Linguística Urbana (CuILa), conhecido como Projeto NURC/SP.

Sob o ponto de vista da abordagem do problema, classifico a pesquisa como qualitativa, em razão de que o foco do estudo é a realidade social que não pode ser quantificada. Nesse contexto, os dados preliminares que fundamentam este estudo foram obtidos por meio de pesquisa participante, com visita à população indígena escolhida e convivência com seus membros.

Quanto aos seus objetivos, caracterizo a pesquisa como exploratório-descritiva, pois, para alcançar o escopo proposto nesta investigação, realizei uma sondagem inicial junto à comunidade indígena Kaingang, a fim de aprimorar o conhecimento sobre aspectos da cultura, modo de viver, fatos e características particulares dessa população. A fase exploratória permitiu-me descrever novos conhecimentos sobre a comunidade pesquisada.

Em relação ao método investigativo do *cópus* coletado, fiz uso da técnica da História Oral (HO), metodologia aplicada para registrar memórias e resgatar experiências de pessoas que podem testemunhar sobre acontecimentos, conjunturas, instituições, modos de vida ou outros aspectos da história do passado ou do presente. O emprego da HO trouxe novas perspectivas à investigação desenvolvida.

Nesse sentido, a técnica de coleta de dados, conforme metodologia da HO, constituiu-se em conversa domiciliar, individual e aberta, tendo em vista que o participante foi convidado a falar livremente sobre uma narrativa oral compartilhada pela sua comunidade. Em razão de tal procedimento, a pesquisa exigiu um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) (Apêndice A) o qual forneceu aos sujeitos da pesquisa o mais amplo esclarecimento sobre a investigação realizada, seus riscos e benefícios, para que a manifestação de vontade no sentido de participar, ou não, ocorresse efetivamente de forma livre e consciente.

Saliento que a pesquisa foi realizada a partir da autorização prévia do cacique Valdonês Joaquim, autoridade máxima constituída da Reserva Guarita, em exercício no período em que o pedido de autorização de ingresso em Terras Indígenas foi submetido à Presidência da Fundação Nacional do Índio (FUNAI - Brasília/DF), sob protocolo nº 08620.011878/2017-31, tendo sua autorização registrada sob nº 98/AAEP/PRES/2017 (Anexo A). O projeto de pesquisa foi igualmente aprovado, em 30 de janeiro de 2018, pelo Comitê de Ética (CEP-UPF) e pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) e se encontra protocolado sob o nº 74861617.6.0000.5342 (Anexo B), para salvaguardar os direitos e a dignidade dos envolvidos na pesquisa.

Considero relevante expor que a investigação das narrativas orais pressupõe uma compreensão cuidadosa em relação à constituição do *córpus*, já que a oralidade traduzida em relatos, narrações, recordações, memória e esquecimentos é elemento subjetivo de difícil manejo. Em função disso, o pesquisador precisa estar atento aos quadros sociais, nos quais os relatos se pautam, pressupondo a existência de lacunas espaciais e temporais, além de aceitar a subjetividade implícita em cada um dos relatos.

Nessa ótica, para dar conta do funcionamento linguístico-discursivo das narrativas orais e alcançar os objetivos propostos, detive-me a vários conceitos teóricos que precisam ser mobilizados no momento da investigação. Por essa razão, passei a observar a atividade discursiva das narrativas orais como uma prática encenada, na qual diversos movimentos se entrelaçam como fios condutores da construção de sentido.

Nessa direção, organizei esta tese em seis capítulos. Neste capítulo introdutório, específico ao leitor o caminho trilhado durante o estudo, de modo especial, o delineamento da temática, do problema, da hipótese, dos objetivos e da proposição (tese) defendida.

No capítulo 2, faço a exposição de dados importantes sobre os sujeitos da pesquisa. Nele, a partir das ponderações de Donisete e Grupioni (2000) e de Veiga (2006), apresento uma contextualização inicial em relação ao processo de recuperação da altivez identitária dos povos indígenas na história do Brasil. Em seguida, abordo aspectos específicos da etnia Kaingang e informações a respeito da organização social desses povos. Os estudos de Becker (1976) e de Corrêa et al. (2007) esteiam essas considerações. Por fim, dedico a última seção do capítulo 2 aos indígenas da comunidade Kaingang, da TIG, localizada no município de Tenente Portela (RS). A leitura desta última seção contribui para a identificação do modo de ser e de viver dessa população. São esclarecimentos necessários para uma melhor compreensão das particularidades culturais e identitárias que perpassam o *córpus* analisado.

No terceiro capítulo, procuro nortear discussões a respeito da concepção de narrativa oral adotada nesta pesquisa. Para tanto, mobilizo as considerações teóricas sobre narrativa e oralidade propostas por Barthes (2011), Almeida e Queiroz (2004), Vergara (2004), Ferreira Netto (2008) e Delgado (2010). Esses pesquisadores compreendem, de maneira semelhante, a concepção de narrativa oral como organização da experiência humana, a partir da qual é possível estudar acontecimentos e conjunturas sociais que não aparecem em documentos de outra natureza e que ajudam a compreender a dinâmica da vida pessoal em conexão com processos coletivos.

Nas seções do capítulo 3, meu intuito é o de englobar aspectos conceituais sobre memória coletiva, categoria indispensável ao estudo das narrativas orais. Em se tratando de

AD, assinalo previamente que, apesar de amparar esta pesquisa nos pilares teórico-metodológicos desta corrente de estudos, não utilizo a concepção de memória discursiva difundida por essa disciplina. Essa memória, apesar de ser de ordem social, depende de uma amplitude conceitual que ultrapassa o objetivo principal deste estudo, o que justifica minha opção pela abordagem unicamente sociológica de memória. Sob essa abordagem, o que proponho é pensar a memória, na narrativa oral, como uma atividade de rememoração que permite aos indivíduos, por intermédio da retomada da palavra, o resgate de lembranças, conhecimentos e acontecimentos construídos nas conexões formadas entre os indivíduos inseridos em um contexto, vivendo em uma sociedade.

Nessa linha, o estudo das narrativas orais centra-se na memória humana e na capacidade do enunciador rememorar o passado enquanto testemunho vivido ou apreendido. Essa e outras questões estão fundamentadas nos pressupostos teóricos de Halbwachs (2006) e de Bosi (1987). Nesse cenário, ao mesmo tempo que a memória modela o enunciador é por ele modelada, o que possibilita relacionar a concepção de memória coletiva e a noção de identidade cultural, uma vez que essas categorias teóricas se conjugam mutuamente e se apoiam uma na outra para construir o ethos discursivo do enunciador.

Para respaldar as reflexões sobre identidade cultural, recorro às contribuições de Hall (2013, 2015, 2016), Candau (2012) e Geertz (2015), teóricos que partem de uma concepção de identidade cultural voltada às particularidades que um indivíduo ou grupo atribui a si pelo fato de se sentir pertencente a uma cultura específica.

Na última seção do terceiro capítulo, disserto sobre a materialidade produtiva das narrativas orais para pesquisas em AD. Considero esse tópico significativo para destacar a importância do trabalho com esse tipo de cópula, ainda pouco estudado pelos pesquisadores do discurso, mas que merece atenção, principalmente ao buscar, nesta pesquisa, entender e explicar como se constrói o sentido de uma narrativa oral e como as narrativas se articulam com a comunidade que as produziu. Nesta seção, apresento também algumas características históricas e conceituais da AD, mais especificamente a partir do recorte da escola francesa de AD. Para tanto, baseio-me nos estudos de Meihy (2002), Pauliukonis e Monnerat (2008) e Ferreira (2013), que fundamentam as relações estabelecidas entre essas abordagens teóricas.

Conforme mencionei, o discurso oral não constitui fonte de análise prevista nos corpora inicialmente estudados pela AD. Daí a necessidade de buscar fundamentação conceitual em um teórico, Maingueneau (1984/2008a), que tem trabalhado nas margens do que se configurou como “AD dos primeiros tempos”. Ou seja, na direção de questões comunicacionais atuais e na observação de aspectos estéticos e estilísticos. É, pois, na abordagem das categorias conceituais

maingueneanas que desenvolvo o quarto capítulo teórico desta pesquisa. Nesta etapa, apresento o percurso epistemológico que fundamenta esta tese: *Gênese dos discursos e semântica global: abordagens conceituais e constitutivas da cenografia e do ethos*. Discorro, portanto, sobre os planos constitutivos do discurso e de suas “cenas” de enunciação até chegar ao ethos discursivo, desdobramentos esses que se circunscrevem na semântica global de Maingueneau (1984/2008a), cuja metodologia possibilita investigar, nas narrativas orais indígenas, aspectos linguístico-discursivos invisíveis ao primeiro olhar.

Ao discorrer sobre as abordagens enunciativo-discursivas sócio-históricas de Maingueneau (1997, 1984/2008a, 2008b, 2013, 2014, 2015), apresento também contribuições de estudiosos das questões linguístico-discursivas, como Amossy (2014), Eggs (2014), Possenti (2015), Pessoa e Joubert (2012), Freitas (2010), Souza-e-Silva e Rocha (2009), Mussalin (2008) e Silva E. (2006). É na esteira teórico-metodológica das novas tendências em AD que encontro recursos, a partir dos quais depreendo que é possível analisar as narrativas orais na sua multiplicidade de características e significados. Recordo, a propósito, que multiplicidade é um termo recorrente nos estudos maingueneanos, cuja aplicação possibilita-nos pensar na diversidade de significações constitutivas de um discurso, e a compressão só pode ser explicada dentro e a partir de um contexto. Trata-se, pois, de um discurso que abarca grande número de acepções no interior de seu próprio campo semântico.

Nessa direção, as abordagens enunciativo-discursivas sócio-históricas maingueneanas surgem como constructos teórico-metodológicos passíveis de se adequarem a diferentes corpora. Desse modo, categorias como cenas de enunciação, cenografia e ethos possibilitam a análise de diversos tipos de produções semióticas que pertencem a uma prática discursiva, bastando que sua materialidade produza sentidos.

Com a finalidade de investigar como ocorrem essas relações na análise das narrativas orais, desenvolvo o quinto capítulo que corresponde ao aspecto metodológico da tese. Nesse, faço a exposição dos dados principais sobre a constituição do corpus da pesquisa. Meu propósito, com esse capítulo, é o de descrever os procedimentos teórico-metodológicos que sustentam as etapas de coleta e transcrição das narrativas orais, como também apresentar ao leitor o roteiro teórico-metodológico de análise desenvolvido, com a finalidade de viabilizar a interpretação dos sentidos depreendidos desses discursos.

Dedico o sexto capítulo da tese à apresentação e análise do corpus, com destaque aos excertos mais significativos para o desvelamento dos traços de memória coletiva e de identidade cultural que caracterizam as cenografias que se depreendem desses discursos, a partir das quais identificam-se o ethos do enunciador indígena Kaingang e a imagem discursiva que perpassa

os significados partilhados pela sua comunidade. Por fim, apresento as considerações finais que ilustram os resultados do processo analítico e os ethé discursivos, originários das cenografias construídas nas narrativas orais.

2 O CONTEXTO HISTÓRICO E SOCIAL DOS POVOS INDÍGENAS BRASILEIROS

O percurso histórico que me proponho a realizar neste capítulo expressa a minha preocupação em apresentar ao leitor quem são os sujeitos³ desta pesquisa. Acredito que, para obtenção de sucesso, no decorrer do trabalho e, posteriormente, depreender sentidos das narrativas orais analisadas, a história de luta e as transformações experimentadas pelos povos indígenas, de 1500 aos dias atuais, devem ser registradas ainda que de maneira concisa. Considero, assim, que a identificação dos aspectos identitários e culturais característicos de determinado grupo passa pelo reconhecimento dos sujeitos e de sua história e, nesse sentido, a identidade é concebida como movimento, processo.

Sob esse pressuposto, exponho, nas seções seguintes, um panorama dos povos indígenas no Brasil, em especial, do povo Kaingang da TIG, localizada no município de Tenente Portela (RS), a fim de ilustrar um pouco da evolução cultural, das tradições e transformações que construíram e ainda constituem a organização social desses povos.

2.1 OS POVOS NATIVOS NA HISTÓRIA DO BRASIL: UMA SOCIEDADE EM EXPANSÃO

Quando o branco chegou nas nossas terras, índio pensava que branco era do lado de Deus, índio pensava que Deus tinha vindo visitar. De fato, branco tem tudo e índio tem nada: branco tem arame farpado, nós não temos; branco tem livro, nós não temos; branco tem machado de ferro, nós não temos; branco tem carro, nós não temos; branco tem avião, nós não temos [...] Mas branco veio e roubou as nossas terras; e o índio não podia mais caçar. Falou que as terras eram dele, falou que os peixes dos rios e dos lagos eram dele. Depois trouxe doenças. *E depois se aproveitou de nossas mulheres.* E o índio se revoltou. Então o branco matou os nossos avós, matou-os, massacrou-os muito, e o índio fugia tão rápido como a coisa mais rápida. Então o índio entendeu que o Deus do Branco era ruim. (POTIGUARA, 2004, p. 45, grifo do autor).

Em poucas palavras, a escritora indígena Potiguara (2004) apresenta na obra *Metade Cara, Metade Máscara* uma síntese da história do Brasil, descrita pelo olhar de quem verdadeiramente a vivenciou: os povos indígenas. A verdade é que a relação entre a sociedade indígena e os exploradores europeus sempre foi marcada por conflitos e inquietações, independentemente do período histórico - seja colônia, monarquia, república, ditadura ou democracia, há sempre um “aquém” em relação a esses grupos, permeado por desrespeitos,

³ De acordo com a Resolução nº 196, de 10 de outubro de 1996, que trata de diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas, envolvendo seres humanos, sujeito de pesquisa é o (a) participante pesquisado (a), individual ou coletivamente, de caráter voluntário, vedada qualquer forma de remuneração. Para ser incluído num estudo como sujeito de pesquisa, o participante deve ter os critérios exigidos no protocolo e documentar sua voluntariedade assinando o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

injustiças, pressões sobre suas terras, perseguições e desleixos com sua saúde e educação. Apesar de toda a turbulência histórica, as comunidades indígenas fazem parte do presente brasileiro e as lutas em torno da demarcação e exploração das suas terras é a prova contundente dessa presença na atualidade.

Vítimas de um erro⁴ histórico do século XVI, os primeiros moradores da América foram chamados genericamente de “índios”, categoria que se perpetuou através dos anos. Conforme explicita Munduruku (2013, n.p), essa palavra não é uma denominação e sim “um apelido”, designação atribuída a alguém para destacar uma característica peculiar geralmente depreciativa. O escritor indígena observa ainda que não é possível definir, com rigor, o que seria o termo índio, uma vez que os dicionários têm alguma dificuldade em classificar, com precisão, o significado deste vocábulo.

Em alguns dicionários da Língua Portuguesa, em especial o *Aurélio*, a palavra índio é definida como: “ín.di:o sm. Aborígene das Américas” (FERREIRA, 2004, p. 473), que elucida uma ideia uniformizada de grupos nacionais diferentes. Nas palavras de Munduruku (2013, n.p), “por este caminho veremos que não há conceitos relativos ao termo índio, apenas preconceito: selvagem, atrasado, preguiçoso, canibal, estorvo, bugre são alguns deles. E foram estas visões equivocadas que chegaram aos nossos dias com a força da palavra.” Essa denominação encobre e generaliza a diversidade das identidades e culturas indígenas. Apesar de inconveniente, tal designação é consensualmente usada por estar consagrada como referência aos povos que já viviam na América no período pré-colombiano. De acordo com Donisete e Grupioni (2000), com o passar dos anos, a categoria de índio adquire uma conotação política.

Ela (*categoria de índio*) passa a ser incorporada pelos grupos indígenas no processo de construção de uma identidade coletiva, nomeando-os frente ao restante da sociedade. Estabelece um contínuo de semelhanças estruturais entre as diferentes sociedades indígenas e um marco em relação aos civilizados. A manutenção desta identidade social coletiva, por parte dos índios, passa pela manipulação de suas especificidades culturais e dos estereótipos da sociedade envolvente e não implica na anulação de suas marcas étnicas. (DONISETE; GRUPIONI, 2000, p. 17, grifo nosso).

Entretanto, os povos originários da América preferem ser reconhecidos como indígena, termo que significa “originário de determinado país, região ou localidade; nativo.”

⁴ [...] Cristóvão Colombo partiu da Espanha certo de navegar para a Índia, na Ásia. “Ao descobrir terra, não duvidou: estava na Índia. Portanto, os homens ali encontrados seriam índios [...] Propostas para dar nome americano ao homem das Américas foram várias. Charles Scott sugeriu *ameríndio*, ou seja, índio americano. Saladino de Gusmão propôs *amerígena*, isto é, natural da América. Henrique Jorge Hurley indicou *ameraba*, juntando *América* e *aba*, que na língua tupi designa o homem. Mas *índio* foi o que ficou.” (DONATO, 2010, p. 5, grifo do autor).

(FERREIRA, 2004, p. 473). De acordo com Munduruku (2013, n.p), “é muito mais interessante reportar-se a alguém que vem de um povo ancestral pelo termo indígena do que índio.” Nas entrelinhas da história, é necessário que a noção genérica de “índio” seja desconstruída, subtraindo-lhe sua força de unidade homogeneizadora, para que seja possível identificar a diversidade existente entre as sociedades indígenas⁵ no Brasil contemporâneo.

Cabe destacar, que os povos nativos, antes da chegada dos invasores europeus, viviam em sintonia entre si. Organizados em sociedade de forma igualitária, não estratificada em classes sociais e sem distinções entre possuidores dos meios de produção e de força de trabalho, retiravam da terra somente o essencial para sua sobrevivência e, da natureza, o conhecimento básico, indispensável ao equilíbrio físico e coletivo dos seus membros. O contato do indígena com os portugueses representa, assim, uma mudança sociocultural catastrófica na vida dessas comunidades.

Contraposta à imagem boa e bela dos nativos encontrada nos primeiros relatos sobre o novo mundo (diários e cartas de Colombo, Vespúcio, Caminha), percebo que o embate de forças entre a experiência colonizadora e os povos indígenas projetou um novo quadro na história do Brasil: de sujeitos “bom selvagem”, seres belos, fortes, livres, “sem fé⁶, sem rei e sem lei”, esses povos passaram, conforme afirmam Donisete e Grupioni (2000), a ser reconhecidos como preguiçosos, traiçoeiros, bárbaros, indolentes, pagãos, privilegiados ou que têm terra demais, “posto sob o signo da barbárie, deveriam ser escravizados, evangelizados e, quando necessário, exterminados.” (DONISETE; GRUPIONI, 2000, p. 12). Assim, ao longo de vários séculos, as comunidades indígenas foram reprimidas, escravizadas, violentadas e obrigadas a modificar a sua cultura para poderem sobreviver ao processo de integração à sociedade nacional.

Nesse processo, não somente o indivíduo foi destruído, mas também toda a sua estrutura social e cultural por meio de políticas de assimilação e por condutas etnocêntricas. De acordo com Gomes (2017, p. 17), “90% da população indígena originária desapareceu num período de pouco mais de 500 anos, se comparado com o ano de 1500, quando havia cerca de cinco milhões de índios no território em que é hoje o Brasil.” Com base nesses números tão significativos, ressalto o quão prejudicial foi aquilo que atualmente se chama, em um eufemismo

⁵ No decorrer deste trabalho, utilizo a denominação “indígena” para referenciar essa sociedade e abandono o termo “índio”, por acreditar que essa palavra carrega marcas de um passado colonialista, em que as diferentes etnias eram reduzidas a aspectos comuns como povos subjugados.

⁶ A busca de “sinais de desumanidade cultural e espiritual era tão determinada por parte dos portugueses que, ao notarem a ausência dos sons f, l e r na língua tupi, deduziram perversamente a razão: os índios não possuíam nem *fê*, nem *lei*, nem *rei*.” (DONISETE; GRUPIONI, 2000, p. 145, grifo do autor).

envergonhado, de encontro de sociedades do Antigo e do Novo Mundo, que resultou na mortalidade altíssima e extinção de centenas de etnias.

Entretanto, apesar da crença generalizada de decréscimo das populações indígenas, bem como sobre sua degeneração e empobrecimento cultural, os povos indígenas do Brasil vêm demonstrando uma crescente recuperação de sua altivez identitária. Fato é que, segundo Donisete e Grupioni (2000, p. 21), “a partir dos anos 70, e mais ainda nos últimos anos, o contingente populacional indígena tem crescido de forma constante, como se mostram também revigoradas suas culturas, com o aumento de seu reconhecimento e autoestima.”

Atualmente, são mais de 305 diferentes etnias, falantes de mais de 274 línguas, que somam um total de 896.917 indígenas, de acordo com o Censo Demográfico 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010). Desses, conforme dados da FUNAI (2013), 324.834 indígenas residem em cidades e 572.083 em áreas rurais. A maior parte dessa população está distribuída por milhares de aldeias, situadas no interior de 689 TI, de Norte a Sul do território nacional. Números tão significativos revelam que há dezenas de povos indígenas brasileiros que precisam ser conhecidos mais intimamente “pelo que pensam do seu mundo, pelo que produzem de conhecimento, por seus modos de viver e, sem dúvida, pelas suas perspectivas de continuidade ética.” (GOMES, 2017, p. 40).

Em realidade, percebo que o que contribui para manter viva a permanência dos povos indígenas no seio da nação brasileira, apesar dos impactos provocados pela violência dos agentes de colonização: escravidão, guerras, doenças, massacres, genocídios, etnocídios e outros males que, por pouco, não eliminaram por completo os seus habitantes, foi o modo como essa sociedade manteve acesa a chama da ancestralidade, criando uma memória coletiva responsável por unificar a nação indígena em torno de uma única identidade histórica e cultural.

O professor Gersen dos Santos Luciano (2006), representante indígena no Conselho Nacional de Educação (CNE) e ator de primeira grandeza do movimento indígena, explicita, em seu livro *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas*, que os indígenas estão, mais do que nunca, vivos e complementa:

para lembrar e viver a memória histórica e, mais do que isso, para resgatar e dar continuidade aos seus projetos coletivos de vida, orientados pelos conhecimentos e pelos valores herdados dos seus ancestrais, expressos e vividos por meio de rituais e crenças [...] Viver a memória dos ancestrais significa projetar o futuro a partir das riquezas, dos valores, dos conhecimentos e das experiências do passado e do presente, para garantir uma vida melhor e mais abundante para todos os povos. (LUCIANO, 2006, p. 18).

Logo, consoante a Potiguara (2004, p. 45), as nações indígenas fazem parte da atualidade brasileira, pois “continuam mantendo e exercendo sua espiritualidade e suas raízes cosmológicas, rendendo homenagens aos seus ancestrais e símbolos tradicionais na natureza.” Não é possível ignorar o fato de que a ação do colonizador reduziu de maneira drástica a população indígena, porém as notícias atuais são revigorantes: pelos dados do IBGE (2010), há grupos indígenas em 80,5% dos municípios brasileiros, um total de 4.480 cidades. Em dez anos, a população indígena cresceu 11, 4%, o que indica um fortalecimento nas políticas públicas oferecidas a esses povos.

Ainda, conforme dados da FUNAI (2013), o povo Tikuna, residente no Amazonas, foi considerado a maior etnia indígena do Brasil. Em segundo lugar, o povo Guarani Kaiowá, do Mato Grosso do Sul e, em terceiro, os indígenas Kaingang da região Sul do Brasil, primeira comunidade a receber a permissão de utilização do selo *Indígenas do Brasil*, o que demonstra a força organizacional de sua cultura. Esclareço, ainda, que essa marca está ligada ao Selo de Identificação da Participação da Agricultura Familiar (SIPAF), do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), e foi instituído pela Portaria Interministerial MDA/MJ nº 2, de 3 de dezembro de 2014 (FUNAI, 2013).

De acordo com informações apresentadas por Veiga (2006), os Kaingang destacam-se como o mais numeroso povo indígena no Brasil Meridional, incluindo-se entre os cinco povos com maior contingente populacional no Brasil atual. A pesquisadora ressalta também que os Kaingang ocupam três dezenas de áreas indígenas que se espalham entre o Oeste Paulista e o Norte-Noroeste do RS, incluindo o Paraná (Norte, Centro e Sudeste).

Em relação ao número populacional, a autora destaca que a região que encerra as áreas de Guarita (nº 20 - Figura 2) e Nonoai, no Norte Rio-Grandense (nº 23 - Figura 2), Chapecó e Chimbangué, no Oeste catarinense (nº 14 e 15 - Figura 2), Palmas e Mangueirinha, no Sudoeste paranaense (nº 12 e 13 - Figura 2), “concentra 50% de toda a população Kaingang.” (VEIGA, 2006, p. 38).

Na Figura 1, são apresentados os estados brasileiros onde há comunidades Kaingang. A Figura 2, por sua vez, demonstra as áreas habitadas por essas comunidades.

Figura 1 - Brasil Meridional: estados brasileiros onde há comunidades Kaingang



Fonte: Veiga (2006, p. 38)

Figura 2 - Mapa de áreas Kaingang



Fonte: Veiga (2006, p. 38)

Destaco ainda, a partir de dados retirados do Portal Kaingang (2013), que a população indígena Kaingang cresceu significativamente nos últimos anos. Atualmente, esses povos

ocupam mais de 30 áreas distribuídas entre os estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, com uma população aproximada de 34 mil pessoas.

Tendo em vista números tão relevantes, especialmente sobre essa grande sociedade indígena, é que recai, uma vez mais, o meu olhar enquanto pesquisadora. Mestres em ser comunidade, os Kaingang destacam-se pela história de luta e resistência às investidas dos colonizadores, salvaguardando seus princípios cosmológicos, costumes e tradições quase sempre atualizados pelas diferentes conjunturas pelas quais vêm passando.

No tópico seguinte, apresento um apanhado histórico sobre essa sociedade, como também os aspectos fundamentais da organização social dos Kaingang: denominação, particularidades identitárias e culturais. Ou seja, características basilares para situar a origem dos Kaingang que chegaram à região Noroeste do RS e fixaram residência na TIG, localizada em terras dos municípios de Tenente Portela, Redentora e Erval Seco.

2.1.1 Os povos Kaingang na história do Rio Grande do Sul

Pelas leituras feitas, depreendo que não é possível definir em números quantos eram os indígenas antes da chegada do europeu, pois o que as pesquisas em torno do tema apontam é que os povos nativos habitavam todas as regiões do continente. Estudos sobre a pré-história da atual região do RS atestam a existência de populações indígenas desde aproximadamente dez mil anos a.C., conforme esclarece Schmitz (2006, p. 14): “esse povoamento não é um fato isolado. A América do Sul inteira recebe, nesse tempo, o seu povoamento definitivo.” Desse modo, são populações que, saindo da Ásia, atravessaram o Estreito de Bering⁷, peregrinaram pela América do Norte e Central e, depois de muitas gerações, chegaram aqui.

Segundo dados registrados por Schmitz (2006), os primeiros povoadores do Planalto Meridional Brasileiro deixaram poucos vestígios materiais sobre o seu modo de vida antes da chegada dos colonizadores. De acordo com o estudioso, a primeira pesquisa sobre as comunidades mais antigas foi realizada por Eurico Miller (1976), no Sudoeste do RS, na margem do Rio Uruguai e seus afluentes, onde encontrou acampamentos subterrâneos e artefatos característicos⁸, datados de 10.700 a 6.600 a.C.

⁷ A teoria migratória de maior destaque, quanto à origem dos primeiros povoadores da América, é a asiática. Essa perspectiva defende que, aproveitando o congelamento das águas (durante a era glacial) do Estreito de Bering - região marítima que separa os continentes asiático e americano, “ondas sucessivas de mongóis dirigiram-se para a América do Sul.” (DONATO, 2010, p. 8). Essa travessia teria ocorrido entre 14.500 e 18.500 anos atrás.

⁸ Os artefatos mais característicos encontrados foram: pontas-de-projétil lascadas em pedra, ao lado de raspadores, facas e percutores. Outro material, que serviu para datar numerosos sítios foi o carvão, oriundo das fogueiras que eram acesas no meio do acampamento.

Para esse período, não há muitas informações. No entanto, é possível observar que os povos indígenas Kaingang resistiram no território do RS por três séculos (XVI-XIX), “enquanto outros povos indígenas foram dominados, extintos ou reduzidos em quantidade.” (FERRARI, 2012, p. 25). A estimativa, de acordo com Nonnenmacher (2000), é de que os primeiros imigrantes europeus chegaram à Província Rio-Grandense em meados de 1824. Até esse período, o RS era considerado uma área de difícil acesso, que continuava inabitada pelo colonizador.

Durante o período de contato do indígena com as expedições colonizadoras, etnias inteiras foram dizimadas através do aldeamento com áreas demarcadas; posteriormente, reduzidas ou simplesmente extintas pelo arrendamento de terras, devastação e pela entrada de posseiros. Nesse embate de forças, os grupos Kaingang desenvolveram sistemas de intervenção no escopo de uma lógica de resistência planejada em busca de sua sobrevivência à violência e expansão capitalista, lutando em defesa de seus territórios, de sua cultura e de sua autoidentificação. Nessa busca por sobrevivência, esses povos ficaram conhecidos como violentos e arredios em decorrência dos ataques impiedosos contra o colonizador. Apesar disso, Pinheiro (1992, p. 15, grifo do autor) assevera:

os Kaingang não eram violentos por natureza, mas assim se tornaram por necessidade e opção. A violência deles nunca foi agressão gratuita, mas uma estratégia de autopreservação, adotada em face da agressão do outro. É interessante notar que a legislação do mundo civilizado reconhece a todos o direito de autodefesa e, portanto, diminui a sentença judicial nos casos de violência decorrentes do exercício desse direito. Entretanto, esse mesmo mundo civilizado, tendo em mente sua 'necessidade' ou 'direito' de expansão sobre territórios indígenas, nunca admitiu esse direito "natural" de autodefesa aos habitantes do mundo selvagem.

Considero interessante observar que, na história da colonização, os Kaingang passaram por um longo período de perdas e transformações. Todavia, em conformidade com Ferrari (2012, p. 225), “[...] reagiram às antigas e novas agressões à sociedade e patrimônio, demonstrando ser um povo portador de organização social e cultural diferenciada dos demais grupos indígenas.” Torna-se evidente que a política de aldeamento estabelecida, desde a chegada do europeu, alterou as formas ancestrais de organização espacial dos Kaingang, pois os assentamentos eram constantemente refeitos em novos locais. Entretanto, essa sociedade continuou lutando para manter ativas as regras de descendência e os significados culturais, responsáveis pela organização social da comunidade.

Os Kaingang são caracterizados como sociedades sociocêntricas⁹, que reconhecem “princípios sociocosmológicos dualistas, apresentando um sistema de metades clânicas.” (VEIGA, 2006, p. 79). Essa organização é a grande responsável por definir a descendência de todos os indivíduos indígenas da comunidade que, mediante a regra, devem pertencer à metade *Kamẽ* ou à metade *Kanhru*, que se opõem e se complementam. A filiação a uma metade é definida patrilateralmente.

De acordo com Veiga (2006, p. 81), “os filhos, de ambos os sexos, pertencem à metade e seção de seu pai. Esse procedimento contínuo, através das gerações, estabelece o caráter patrilinear (que se fundamenta na descendência paterna) da sociedade Kaingang”. O surgimento sociocosmológico dualista ainda é exogâmico¹⁰: “de modo que um casamento que envolva parceiros iguais dessas seções (isto é, homem *Kamẽ* e mulher *Kamẽ*, ou homem *Kanhru* e mulher *Kanhru*) será considerado incestuoso.” (VEIGA, 2006, p. 116-117, grifo do autor). Isso deve ser observado mesmo quando os parceiros pertencem a aldeias distantes, não sendo possível traçar a genealogia entre os que se casam.

Da mesma maneira, são aceitáveis casamentos entre um homem de qualquer metade Kaingang com uma mulher não-Kaingang (*fóg*¹¹), porque os filhos desse casamento serão da mesma metade clânica que o pai. No entanto, por ser a sociedade Kaingang patrilinear, o casamento de mulheres indígenas (de qualquer seção) com homens não-Kaingang (*fóg*) é considerado indesejável.

Veiga (2006) explica essa união como sendo uma perda de membros do grupo, “porque se o pai for *branco*, por exemplo, os filhos dessa união serão *brancos* e não Kaingang.” (VEIGA, 2006, p. 118, grifo do autor). Diante disso, os indígenas acreditam que a morte de um dos cônjuges é a punição para aquelas que casam com homens *fóg* ou integrantes que casam dentro da mesma seção. A morte, nesse caso, segundo o referido autor, não é imposta pela comunidade, mas atribuída a entes sobrenaturais.

Pertencentes à grande família linguística Jê¹², os primeiros habitantes do RS eram conhecidos, inicialmente, como Coroados, “em virtude de suas tonsuras tipicamente franciscanas, um penteado que somente abandonaram nos últimos anos.” (BECKER, 1976, p.

⁹ Sociocêntricas: centradas no grupo.

¹⁰ Próprio aos grupos que se caracterizam pela exogamia, isto é, um “costume social que prescreve o casamento entre indivíduos pertencentes a grupos ou subgrupos distintos.” (FERREIRA, 2004, p. 388).

¹¹ Homem branco ou pertencente à outra etnia, como os Guarani.

¹² A família linguística Jê congrega línguas faladas, principalmente nas regiões de campos e cerrados e se estende de regiões meridionais do Maranhão e do Pará, em direção ao sul, pelos estados de Goiás e Mato Grosso, até os campos dos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul (RODRIGUES, 2002). Atualmente, grande parte dos Kaingang é bilíngue, pois dominam a língua de origem e o português brasileiro.

45). Ao final do século XIX, esses grupos passaram a ser chamados por sua autodenominação Kaingang, “termo que aparece na documentação bibliográfica a partir de 1882, inicialmente em trabalhos do coronel Telêmaco Borba e do capuchino Frei Luiz de Cimitile” (VEIGA, 2006, p. 42) e que significava “morador do mato” (caa = mato + ingang = morador). Isso porque o povo Kaingang era basicamente nômade, tendo como meio de vida as atividades de caça, pesca e coleta de frutos e raízes silvestres.

Evidencio, porém, que os povos indígenas do Brasil Meridional insistiram para ser reconhecidos como Kaingang e não aceitaram o cognome Coroados, que era uma denominação inventada pelo colonizador. Essa denominação é, certamente, aquela que “unifica esse povo como autodenominação para fins externos, isto é, os identifica como uma unidade diante dos “outros, não-índios, e outros povos indígenas.” (VEIGA, 2006, p. 45-46). Assim, o que define o indivíduo como Kaingang não é apenas o local onde reside, mas também o compartilhamento de significados culturais e identitários pela comunidade da qual faz parte e que, enfatizados, preservam a identidade de todo o grupo.

De acordo com a FUNAI (2013), existem aproximadamente 20 mil indígenas no RS, distribuídos em pouco mais de 10 áreas reduzidas. O maior contingente populacional está situado na Reserva Indígena Guarita, denominação originária de um episódio histórico relacionado à Guerra da Tríplice Aliança (também chamada Guerra do Paraguai), ocorrida no século XIX, da qual participaram muitos indígenas Kaingang, que ficavam de guarda às margens do Rio Guarita, com o intuito de ajudar o exército brasileiro.

Com a finalidade de situar o leitor sobre o processo de aldeamento e demarcação da TIG, apresento, no tópico seguinte, algumas características gerais da área e da população Kaingang. Esse tópico é importante para o entendimento do processo de formação do município que está intimamente ligado ao passado de luta e aos aspectos culturais desses povos.

2.1.2 A sociedade Kaingang da Terra Indígena Guarita

Ao pesquisar sobre a história dos indígenas no RS, constatei que há fragmentos importantes sobre o processo de pacificação dos indígenas Kaingang no período imperial, principalmente em relação à oposição desses povos à invasão dos imigrantes alemães e italianos. A força da resistência Kaingang é apontada como um dificultador para a constituição de povoados na região. De acordo com Becker (1976), uma das causas que levava os indígenas ao embate de forças contra as expansões colonizadoras estaria ligada ao espírito de vingança desses povos ao presenciarem seus territórios ameaçados, haja vista que “a ação vingativa,

alicerçada no fator de subsistência, advém do passado e acompanha a própria evolução cultural do grupo.” (BECKER, 1976, p. 292).

Considero oportuno mencionar que a violência não era só dos indígenas contra o imigrante. Ao contrário, a violência contra o povo indígena implantou-se de tal forma que o governo provincial montou um forte sistema repressivo, utilizando-se de tropas militares e Companhia de Pedestres (milicianos), para atuar nos conflitos entre as populações indígenas e os colonos. Essa força coercitiva contava também com o auxílio de bugreiros, homens que faziam verdadeiras caçadas e chacinas dos Kaingang que resistiam à pacificação. De acordo com Corrêa et al. (2007), os bugreiros tinham a função de exterminar os indígenas, e para comprovar o número de mortos, “cortavam suas orelhas e as colocavam na salmoura, a fim de apresentar as mesmas ao gerente da Companhia de Colonização e receber o pagamento pelas mortes.” (CORRÊA et al., 2007, p. 115).

Frente a essas situações de conflitos e disputas de terra, em meados do século XIX, a política do governo imperial, decidida a garantir o controle dos Kaingang, desenvolve ações coordenadas no intuito de, com ajuda dos missionários jesuítas, induzir os indígenas a aceitar a política de aldeamento. À ação missionária concernia a tarefa de moderar os conflitos entre indígenas e brancos, catequizando-os e preparando-os para servirem como mão de obra ao colonizador. A atuação governamental, por sua vez, ocupava-se da coação, retirando, por intermédio da violência e/ou fragilização das condições de vida, o indígena da sua terra e reduzindo seu espaço vital.

Nesse período, com o apoio dos jesuítas, o governo da Província do RS conseguiu instituir três aldeamentos: Guarita, Nonoai e Campo do Meio. Esses aldeamentos tinham como objetivo o aniquilamento da população indígena, a fim de criar novos espaços para a colonização europeia do RS. (CORRÊA et al., 2007). Foi assim que, no final do século XIX, quase todos os grupos Kaingang estavam aldeados ou sob a tutela governamental.

Com a necessidade de reduzir custos com os aldeamentos, a política do governo da província do RS procurou reunir todos os Kaingang em uma única área, visando liberar as demais terras e campos aos não indígenas. Em razão disso, a maioria dos Kaingang foi encaminhada para o aldeamento de Nonoai, no Alto Uruguai, o qual passou a constituir um dos mais importantes da província (BECKER, 1976). Em decorrência desse processo, o aldeamento Guarita, oficializado por volta de 1848, durou menos de seis anos, pois, em 1854, ocorreu a transferência de todos os índios do Guarita para o aldeamento de Nonoai.

Guarita foi reconhecida como TI, de fato, somente no início do século XX, com a instalação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) cuja direção foi entregue ao Marechal Cândido

Mariano da Silva Rondon, com a finalidade de, segundo Rosa Lopes e Danette (2006, p. 26), “buscar entendimento com os Estados membros na discriminação das terras ocupadas pelos índios e despertar na opinião pública a ideia de que o índio é parte integrante do povo brasileiro.” O SPI foi a primeira alusão ao direito do índio à posse da terra e ao respeito aos seus costumes.

Nesse processo, TIG teve sua área total oficializada em 1917 e, em 1967, após denúncias de corrupção e outras irregularidades do SPI, passou a ser regulamentada pela FUNAI, instituída no mesmo ano. Atualmente, Guarita localiza-se na região Noroeste do estado do RS, às margens da rodovia RS 317, e possui uma área de 23.408 hectares, na qual os indígenas detêm as terras na condição de usufrutuários. A distribuição interna é atribuída ao cacique. As famílias têm o direito de ocupar um pedaço de terra, seja para o cultivo de lavouras, seja para a moradia. Sobre a questão da distribuição de terras, Corrêa et al. (2007, p. 45) evidenciam:

a apropriação em si, como a posse de determinado lote, não obedece a uma lei específica. A divisão e a distribuição interna entre as famílias, em termos de critérios norteadores de tamanho e de localização, não observa critérios de igualdade, prevalecendo a subjetividade. Os indígenas sabem onde começa a lavoura ou posse de outro e onde termina a sua. Divisões de ordem material como cercas, arames ou marcos não existem [...] A divisão é imaginária, eles sabem onde começa e termina.

Ressalto, igualmente, que inexistem conflitos ou discussões, envolvendo integrantes indígenas em relação à apropriação ou posse individual de terras. Os indígenas convivem harmonicamente, com a clareza do entendimento mútuo concernente ao respeito com o vizinho (CORRÊA et al., 2007). Além disso, as famílias, em comum acordo, permutam entre si, sem a necessidade de autorização e, no caso de casamento de um dos filhos, os pais podem conceder um pedaço de sua posse para o novo casal.

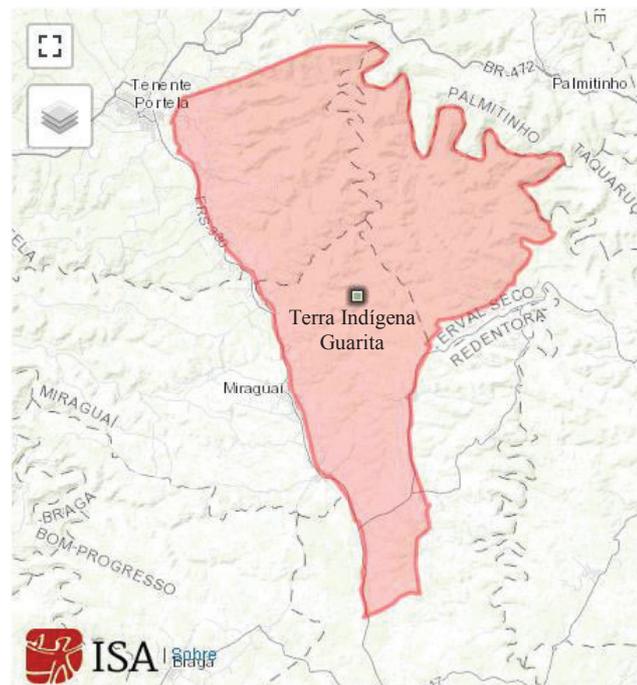
A Figura 3 demonstra a localização do município de Tenente Portela no estado do RS, e a Figura 4 ilustra a área demarcada da TIG, que se estende pelos municípios de Tenente Portela, Redentora e Erval Seco.

Figura 3 - Mapa de localização do município de Tenente Portela (RS)



Fonte: Abreu (2006)

Figura 4 - Demarcação da Terra Indígena Guarita (1991)



Fonte: Instituto Socioambiental (ISA, s.d)

Segundo a FUNAI (2013), a TIG conta com uma população aproximada de 7 mil indígenas. A maioria de seus atuais habitantes pertence à nação Kaingang e a minoria à nação Guarani. Além disso, cerca de 40 famílias que habitam a aldeia Gengiva, localizada no município de Erval Seco, vivem mais isolados do contato com a sociedade regional.

No município de Tenente Portela (RS), os indígenas Kaingang residem em três comunidades: Pedra Lisa, com 120 famílias; Três Soitas, com 125 famílias; Km 10, com 82 famílias. A Reserva Indígena Guarita ocupa quase a metade da área total do município, que é de 442 Km², sendo 231 km² pertencentes ao território indígena (ROSA LOPES; DANETTE, 2006). Atualmente, são mais de 300 famílias que convivem em meio aos não indígenas e clamam por seus direitos de igualdade social, buscando, com isso, estratégias menos conflituosas de relacionamento com a sociedade local.

A subsistência dos Kaingang no município de Tenente Portela (RS) é alcançada por meio do trabalho na agricultura, do artesanato e da assistência governamental. Conforme Falcade (2010), membro do Conselho de Missão entre Povos Indígenas (COMIN), que atua nas comunidades do município, o trabalho para os Kaingang está relacionado à prática de produção de alimentos para o consumo e subsistência das famílias, “neste sentido, o trabalho é realizado sem o uso de regras ou mesmo horário predefinido.” (FALCADE, 2010, p. 12). Os agricultores vendem seus produtos e recebem por eles o preço pago, não havendo uma destinação de porcentagem à Reserva.

Com relação ao artesanato Kaingang, Falcade (2010) evidencia que, ainda hoje, muitos artefatos, como cestos e balaios, continuam sendo fabricados e utilizados para suprir as necessidades do grupo indígena nas suas atividades cotidianas, tanto para guardar gêneros alimentícios como para transportar produtos cultivados e preparar os alimentos. Ademais, os artesanatos são comercializados ou trocados por peças de roupas usadas e alimentos, na própria cidade ou em cidades vizinhas, configurando importante fonte de renda e sobrevivência.

Sobre o valor representativo do artesanato para a cultura Kaingang, os apontamentos de Corrêa et al. (2007) revelam que, por meio da observação dos objetos confeccionados pelos indígenas, é possível perceber o cotidiano, os rituais e a maneira como essa sociedade elabora e organiza o seu trabalho. Nas palavras dos referidos autores,

os artesões trabalham em toda elaboração do produto, realizam a plantação da matéria-prima, no caso da confecção de cestas e balaios, a taquara. O procedimento de transformação do produto em bem a ser comercializado se dá por sua conta, além da venda que é também responsabilidade sua. Uma das análises sobre o artesanato indígena irá demonstrar que a confecção de balaios, vassouras e enfeites de origem indígena são dispendiosos em termos de mão-de-obra e tempo, e que o artesanato indígena é das espécies mais trabalhosas de artesanato, pelo fato de a plantação e o preparo dos materiais ser também função do artesão que elabora a peça. Há que se observar que as peças confeccionadas são bem-feitas e possuem características próprias da cultura Kaingang. (CORRÊA et al., 2007, p. 47).

Parece-me evidente, a partir das reflexões apresentadas neste tópico, que há uma clara permanência de princípios na sociedade Kaingang, especialmente no que diz respeito às regras de descendência, residência, produção econômica (artesanato) e autoridade política. Apesar do contato constante com as culturas tradicionais que influenciam, principalmente os hábitos alimentares, já afetados pela depauperização dos territórios de caça e pesca, a organização política, a tecnologia, o idioma e as vestimentas desses grupos, as famílias Kaingang demonstram que sua maneira particular de compreender o mundo ainda resiste à interferência da sociedade não indígena. Ou seja, criam seus filhos no sistema cultural da sociedade brasileira, mas lutam para manter sua identidade cultural e transmiti-la com dignidade para seus filhos e descendentes.

Isso confirma que os Kaingang mantêm características próprias da sua etnia e, embora possuam, nos dias de hoje, a roupagem de povo aculturado, conservam fidelidade à sua cosmologia e “seguem as balizas colocadas por sua cultura, como guias seguras no nevoeiro civilizatório em que se transformou após o contato.” (VEIGA, 2006, p. 17-18). Certamente, essa é a principal característica que define o povo indígena Kaingang e guia essa sociedade na luta pela cidadania, pela terra, pela recuperação da língua e da própria história.

Neste capítulo, procurei apresentar aspectos sobre o processo de resistência indígena Kaingang às interferências ocorridas pelo contato com as sociedades dominantes. É possível afirmar, nesse contexto, que a memória de um passado trágico, permeado por explorações e violências acompanha a comunidade indígena Kaingang, mas também é esse passado que fortifica o processo de reafirmação identitária desses povos.

No âmago da cultura indígena Kaingang, o compartilhamento de conhecimentos de uma geração para outra, por meio da oralidade, garante a continuidade e a singularidade dessa comunidade, criando uma identidade cultural, com base na memória de um passado.

No próximo capítulo, pretendo recuperar conceitos específicos que fundamentam a concepção de narrativa oral adotada nesta pesquisa. Para tanto, discorro sobre a constituição da memória coletiva e da identidade cultural, domínios indispensáveis ao estudo do corpus selecionado. Apresento, da mesma forma, uma seção sobre a importância da utilização dos pressupostos teórico-metodológicos da AD francesa na análise das narrativas orais, uma vez que essa disciplina oferece recursos pelos quais é possível considerar a narrativa oral indígena como materialidade significativa, dotada de propriedades que são invisíveis ao primeiro olhar, mas que podem informar sobre visões de mundo e elaborações subjetivas do enunciatador que enuncia essas histórias.

3 NARRATIVA ORAL E SEUS CONSTITUINTES

No capítulo 2, apresentei ao leitor dados históricos, populacionais e aspectos concernentes ao processo de recuperação da altivez identitária dos povos indígenas no Brasil. Ao mesmo tempo, busquei, de maneira mais específica, a exposição de particularidades e informações sobre o modo de ser e de viver da sociedade Kaingang, etnia escolhida para o desenvolvimento desta pesquisa. Cabe destacar, que a população indígena Kaingang destaca-se das demais pela maneira como compartilha os saberes e as experiências recebidas de seus antepassados, de seus *Kófa*¹³.

Nesse processo, os conhecimentos e valores partilhados pelos Kaingang tornam-se importantes instrumentos de preservação e partilha das heranças culturais que orientam o cotidiano desses povos. Por serem grupos de tradição oral, os indígenas fixaram as bases de seu conhecimento na oralidade, “como se houvesse desde tempos imemoriais, vozes mestras que ensinam, ou contam como as coisas devem ser.” (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 235). Nesse cenário, é incontestável a importância do ato de narrar, pois por meio das percepções individuais e repasse das memórias é que o grupo conhece as coisas do mundo e se constitui na coletividade.

Tendo em vista essa premissa, sobre o ato de narrar é que se desdobra este terceiro capítulo, constituído pelos conceitos que fundamentam as narrativas orais, como a memória, a identidade e a cultura. Na primeira seção (3.1), considero importante apresentar uma definição dos termos narrativa e oralidade, com o intuito de situar o leitor sobre a concepção de narrativa oral adotada neste estudo. Entendo que, para delinear um conceito de narrativa oral, é necessário também pensar nos aspectos da memória, que compreendem as dimensões do individual e do coletivo. Essas e outras questões que engendram o estudo da memória apresento-as na seção seguinte (3.2), com os devidos desdobramentos necessários para compreender a narrativa oral como instrumento de preservação e compartilhamento de aspectos da cultura e da identidade Kaingang. Em vista disso, na próxima seção (3.3), proponho trazer para o foco de discussão o conceito de identidade cultural, concepção de grande importância à construção e à análise das narrativas orais indígenas, uma vez que os integrantes da etnia em estudo possuem uma maneira

¹³ Na língua Kaingang, a palavra “Kófa” é utilizada como referência aos integrantes mais velhos da comunidade. Ao solicitar a um enunciador indígena a tradução dessa expressão para a Língua Portuguesa, tomei como surpresa a rapidez com que o termo semelhante foi a mim apresentado: “seria como anciões”. No entanto, a denominação “Kófa” ou “ancião”, para os Kaingang, não é utilizada apenas como referência às pessoas de idade avançada, mas se aplica, em sentido especial, aos que detêm uma posição de autoridade e responsabilidade frente ao seu grupo, pois os indígenas não consideram a cronologia e nem a fisionomia para identificar um membro como Kófa e, sim, o domínio das práticas e conhecimentos tradicionais da cultura, que são repassados de geração em geração.

particular de ver o mundo e se posicionar em relação a ele, constituindo, assim, a sua identidade cultural.

Na última seção deste capítulo (3.4), exponho algumas reflexões sobre a materialidade produtiva das narrativas orais para pesquisas em AD. Considero este tópico significativo para destacar a importância do trabalho com esse tipo de corpus, geralmente pouco estudado pelos pesquisadores do discurso, mas que merece atenção, principalmente quando a busca é pelo entendimento e explicação da construção do sentido de uma narrativa oral e como as narrativas se articulam com a sociedade que as produz.

3.1 NARRATIVA, ORALIDADE E NARRATIVAS ORAIS: DELINEANDO CONCEITOS

Início esta seção com alguns apontamentos que considero relevantes para atingir os propósitos estabelecidos a este capítulo. O primeiro deles diz respeito à diferenciação entre HO - definida como um método de pesquisa que privilegia a realização de estudos com pessoas que participaram de algo, ou testemunharam sobre algum acontecimento, isto é, “acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo” (ALBERTI, 2017, p. 18) - e narrativa oral, resultado de um processo coletivo/continuado, que se configura não somente como uma prática discursiva, mas também como um meio para entender como as pessoas fazem sentido de seus mundos, motivadas pelas narrativas sociais, familiares, culturais, habituais, institucionais, midiáticas ou pessoais que influenciam na maneira como apreendem e interpretam a realidade.

É importante chamar a atenção para o fato de que a metodologia da HO foi utilizada como procedimento de registro de dados neste estudo porque possibilita, por intermédio do registro gravado e transcrito, o resgate de informações referentes ao cotidiano da sociedade indígena Kaingang que, talvez, por outra fonte não se conseguisse em tal medida.

Delgado (2010) considera que a HO, ao dedicar-se a recolher relatos pessoais, que se referem a processos históricos e sociais, apresenta inúmeras potencialidades metodológicas e cognitivas, dentre elas, a possibilidade que se tem de “recuperar memórias locais, comunitárias, regionais, étnicas, nacionais, entre outras, sob diferentes óticas e versões.” (DELGADO, 2010, p. 19). Nesse contexto, a HO produz narrativas orais, que são narrativas de memória na medida em que o enunciador não apenas revela suas experiências e crenças pessoais, mas também enuncia comportamentos e visões de mundo compartilhadas pelo seu povo.

Considero conveniente registrar também que, embora tenha apresentado considerações sobre a HO, não me proponho a abordar os aspectos conceituais e metodológicos desse campo

de estudos neste capítulo teórico. A menção foi realizada unicamente, para indicar que a HO serviu como um suporte para acesso às narrativas orais que circulam na comunidade indígena Kaingang. As questões específicas sobre o registro de dados, gravação e transcrição das narrativas, bem como sobre os aspectos investigativos que engendram a técnica da HO estão dispostas no capítulo 5, que fundamentam os procedimentos metodológicos utilizados no processo de investigação do *cópus*.

De maneira geral, a narrativa oral constitui a matéria-prima para a HO, ou seja, o registro gravado e transcrito de narrativas originadas da oralidade contribui para a produção de conhecimentos sobre determinada realidade, principalmente em relação às estruturas sociais e processos históricos daqueles que, ao longo do tempo, foram esquecidos, oprimidos ou ofuscados pelas classes dominantes, como é o caso dos povos indígenas.

Nessa perspectiva, considero necessário esclarecer, de forma prévia, a significação dos termos “narrativa” e “oralidade”, buscando, com isso, fundamentar o conceito de narrativa oral utilizado no desenvolvimento desta pesquisa. Para o conceito de “narrativa”, utilizo-me das reflexões de Barthes (2011), apresentadas na obra *Análise Estrutural da Narrativa*, mais especificamente no capítulo denominado “Introdução à análise estrutural da narrativa”, no qual Barthes (2011) apreende a narrativa numa acepção ampla, que engloba tanto o verbal quanto o não verbal.

Conforme o respectivo estudioso, a habilidade de criar narrativas é intrínseca aos seres humanos e faz parte de sua comunicação, pois, muito antes de aprender a escrita, o homem já narrava. Em todos os tempos e lugares, entre diferentes classes e culturas, a narrativa acompanhou o processo de desenvolvimento humano e a construção da história de diferentes sociedades, servindo, dentre outras funções básicas, para acumulação, armazenamento e partilha de conhecimentos, como assinala Barthes (2011, p. 19):

[...] a narrativa está presente em todos os tempos, em todos os lugares, em todas as sociedades; a narrativa começa com a própria história da humanidade; não há em parte alguma povo algum sem narrativas, e frequentemente estas narrativas são apreciadas em comum por homens de culturas diferentes, e mesmo opostas [...] a narrativa está aí, como a vida.

Com base nos apontamentos de Barthes (2011), compreendo que muitas das experiências e memórias que constituem as sociedades foram organizadas por meio da narrativa, daquilo que foi compartilhado em uma corrente tecida ao longo dos séculos, de boca em boca, pelas repetições constantes, através de sons e de imagens e tantas outras maneiras de

produção de conhecimentos. Nesse sentido, as narrativas abarcam um amplo campo da vida humana, sem necessariamente serem restritas a um determinado gênero, modelo ou formato.

Inumeráveis são as narrativas do mundo. Há, em primeiro lugar, uma variedade prodigiosa de gêneros, distribuídos entre substâncias diferentes, como se toda matéria fosse boa para que o homem lhe confiasse suas narrativas: a narrativa pode ser sustentada pela linguagem articulada, oral ou escrita, pela imagem, fixa ou móvel, pelo gesto ou pela mistura ordenada de todas estas substâncias; está presente no mito, na lenda, na fábula, no conto, na novela, na epopeia, na história, na tragédia, no drama, na comédia na pantomima, na pintura [...] no vitral, no cinema, nas histórias em quadrinhos, no *fait divers*, na conversação. (BARTHES, 2011, p. 19, grifo do autor).

Na concepção desse autor, um texto pode ser uma narrativa, assim como uma imagem também o é. E, embora pouco se saiba sobre a origem da narrativa, apresenta-se como uma “série de elementos mediatos e imediatos, fortemente imbricados.” (BARTHES, 2011, p. 60).

Considero necessário destacar, embasada nas reflexões de diferentes pesquisadores da narrativa, a exemplo de Genette (1979) e Ferreira Netto (2008), que não existe uma definição, consensualmente aceita na ciência, para o termo “narrativa”. Entretanto, a partir da leitura desses estudiosos, compreendo a narrativa como um “ato de enunciação” (FERREIRA NETTO, 2008, p. 52), por meio da qual acontecimentos são expostos, experiências passadas são recapituladas, do mesmo modo que ações e eventos são enunciados.

Nas palavras de Genette (1979, p. 23), “narrativa designa o enunciado narrativo, o discurso oral ou escrito que assume a relação de um acontecimento ou de uma série de acontecimentos.” Sob esse pressuposto, verifico que se trata de qualquer relato de eventos conectados, sejam eles reais ou fictícios, uma história que sai do mundo da ideia e é relatada/narrada, ou como prefiro utilizar neste estudo, enunciada. Ressalto também que história é entendida pelo estudioso referido como o conteúdo da narração (GENETTE, 1979), ou seja, o conjunto de acontecimentos enunciados: sequência de ações, relações entre os personagens e localização dos eventos num contexto espaço-temporal.

Dessa forma, quando há exposição de um acontecimento ou de uma série de acontecimentos, mais ou menos encadeados, reais ou imaginários, por meio de palavras, é possível dizer que a narrativa é permeada pela oralidade. Mas o que é oralidade? Neste estudo, oralidade é entendida, segundo a aceção teórica de Zumthor (1993, p. 22), como um conjunto “complexo e heterogêneo de condutas e de modalidades discursivas comuns, determinando um sistema de representações e uma faculdade de todos os membros do corpo social de produzir certos signos, de identificá-los e interpretá-los da mesma maneira”. À vista disso, a oralidade caracteriza-se principalmente pela influência do contexto, pois se constrói em situação, no uso

da palavra com o fluir do pensamento e seu suporte é a voz. Nesse sentido, entendo que, para os povos Kaingang, a cultura oral caracteriza-se por uma interação direta entre os indivíduos. A oralidade é, para essa comunidade, não somente uma prática discursiva, mas também um modo de ação, dotada de grande poder histórico e cultural.

Por muitos séculos, os Kaingang utilizaram a oralidade como único meio de produção e preservação dos conhecimentos acumulados, uma prática, portanto, que assegurou o compartilhamento dos aspectos imateriais do patrimônio cultural às novas gerações e a continuidade das narrativas de seus ancestrais pela oralidade. Há, assim, um grande empenho desses povos em salvaguardar as narrativas repassadas pelos mais velhos, tidos como sábios e guardiões de saberes, o que garante a continuidade da tradição. Essas afirmações estão embasadas nas observações e anotações que realizei durante as visitas à comunidade indígena pesquisada, tanto para participação em alguma atividade, por exemplo, nas festividades do centenário da TIG, que ocorreram durante cinco dias, no período de 20 a 25 de novembro de 2018, como para a gravação das narrativas orais.

Nesses momentos, constatei a grande preocupação dessa população com o resgate e preservação das histórias características de seu povo, pois, cada vez que perece um *Kófa*, parte com ele um verdadeiro arquivo de informações sobre costumes e valores sociais. À vista disso, vários trabalhos de salvaguarda dessas memórias estão sendo realizados pelos professores Kaingang, a exemplo da visitação das crianças Kaingang aos anciões da comunidade.

Nessa busca constante pela valorização das memórias dos mais velhos, a narrativa oral surge como um importante modelo de manifestação da comunicação humana, em torno do qual a sociedade indígena Kaingang articula sua visão de mundo, seus valores e suas experiências. Lima (2003, p. 15, grifo do autor) discorre sobre essas questões ao observar que as narrativas orais, “constituem o material em que são esculpidas imagens-matrizes construídas *na e pela* linguagem oral [...] segundo as quais os moradores interpretam a si próprios, o seu passado e a sociedade em que vivem”. Nas palavras dessa pesquisadora, as narrativas orais permitem também “interpretar alguns dos muitos fios com que a vida social é entretecida.” (LIMA, 2003, p. 15). Diante desses apontamentos e a partir do que foi exposto no decorrer desta seção teórica, denominada: “Narrativa, oralidade e narrativas orais: delineando conceitos”, apresento na Figura 5 a concepção de narrativa oral que respalda todo o processo de registro, gravação, transcrição e análise do corpus. Para tanto, retomo nesta Figura as definições de narrativa e de oralidade, com o intuito de delinear a concepção de narrativa oral adotada nesta pesquisa.

Figura 5 - Narrativa, oralidade e narrativas orais: definições



Fonte: elaborada pela pesquisadora

Nesses limites e nesse sentido, compreendo a narrativa oral como resultado da enunciação, ou seja, como prática discursiva de compartilhamento de fatos ou acontecimentos, sendo eles reais ou imaginados, mais ou menos encadeados, de maneira verbal, isto é, pelo uso da palavra falada. Diante disso, o que os indígenas da TIG enunciam sobre sua comunidade, sobre acontecimentos que constituem o passado da sua gente e da sua região, ou quando enunciam fatos contemporâneos, entendo, nesta pesquisa, como narrativa oral.

Nessa perspectiva, não considero importante, para este estudo, abordar questões específicas sobre a classificação das narrativas orais registradas, que podem ser reconhecidas, ora como lendas, ora como mitos ou como acontecimentos de tempos remotos, pois, independente da categorização que se queira atribuir, o propósito aqui não se limita a isso, mas sim, a descrever os traços de memória coletiva e de identidade cultural que perpassam as cenografias construídas nessas narrativas, para posteriormente identificar o ethos do enunciador e a imagem discursiva partilhada pela sua comunidade. Relevante registrar ainda que, para os Kaingang, essas distinções não são importantes, uma vez que, na tradição oral desses povos, há grande proximidade entre mito, conto e lenda.

Com efeito, de acordo com Ferreira Netto (2008, p. 52-53), as narrativas orais “se desenvolvem sempre no presente, apesar de suas referências específicas ao passado recente ou ao passado remoto.” Nesse cenário, elementos extralinguísticos e não verbais, como gestos, entoação e expressões fisionômicas, estão imbricados na materialidade constitutiva dessas narrativas, pois atribuem dinamicidade ao processo de enunciar, elucidando marcas características da identidade cultural do enunciador e seu grau de envolvimento com os fatos enunciados.

Narrativas orais, portanto, são fundamentadas pelo contexto sociocultural dos enunciadores, em uma rede construída pelo tempo, pela continuidade das gerações e pelo compartilhamento das ações experimentadas pelos membros da comunidade. Ou seja, é no modo de viver, de criar significados, afetivos ou morais, a partir da mobilização da memória como fonte de saber.

Nesse sentido, a narrativa oral, entendida como o resultado da prática discursiva de compartilhamento de fatos ou conhecimentos por meio da palavra falada, incorpora, conforme evidencia Ferreira Netto (2008), elementos da memória, tanto coletiva quanto individual. Dessa maneira, as memórias “se associam pela comunhão de lembranças comuns que permitem, por sua vez, o reconhecimento e a familiaridade entre todos os membros participantes de uma comunidade.” (FERREIRA NETTO, 2008, p. 31). Essa afirmação traz à tona a influência da prática individual de rememoração, alicerçada pela memória coletiva, na constituição dos significados culturais e identitários que fazem parte do legado da comunidade indígena e que orientam seu cotidiano.

Na próxima seção, apresento ao leitor algumas abordagens teóricas sobre os fios que fundamentam a memória, suas definições, concepções, usos e apropriações. No meu ponto de vista, esta seção é importante para o entendimento das acepções que engendram e legitimam as cenografias construídas nas narrativas orais e, conseqüentemente, fortalecem a imagem (ethos) dos enunciadores e da comunidade indígena que partilha dessa rede de significados.

3.2 MEMÓRIA INDIVIDUAL E MEMÓRIA COLETIVA: SIGNIFICADOS E RELAÇÕES

Conforme já evidenciado nas seções iniciais desta tese, os povos indígenas utilizaram, por muitas décadas, a tradição oral como principal método de compartilhamento de regras de conduta social de uma geração a outra. Sem dúvida, e posso afirmar isso pela convivência que tive com os membros da comunidade Kaingang da TIG, essa prática continua vigente, talvez não com a mesma veemência de épocas passadas. Isso pode ser justificado pela chegada da

escrita e da massificação do uso da Internet, o que não se configura como um problema, uma vez que esses recursos possibilitaram aos indígenas a partilha de aspectos particulares do seu modo de ser e de viver com outras comunidades, como também acesso a outras culturas. Na realidade, o que efetivamente importa é que, apesar de todas as influências externas, a socialização dos hábitos característicos desses povos continua acontecendo por meio da oralidade, e a prática de reunir as crianças em círculos para enunciar as narrativas dos antepassados encontra-se mais pujante do que nunca.

Todavia, em que lugar essas narrativas estão armazenadas? De onde elas surgem para significar no seio social? É com o propósito de ilustrar esses questionamentos que sublinho, nesta seção, a importância que exerce a memória na produção da narrativa oral. Nesse sentido, a memória não se reduz ao ato de recordar, uma vez que mobilizar a memória, nesse caso, não consiste em apenas interpretar, no presente, o já vivido, mas refazer, reconstruir e repensar o passado em função do futuro que se almeja. Portanto, a memória, principal fonte das narrativas orais, “atualiza o tempo passado, tornando-o tempo vivo e pleno de significados no presente.” (DELGADO, 2010, p. 38). Isso faz com que o ser humano se aproprie de conhecimentos culturais produzidos e acumulados pela sociedade, ao longo dos anos, como esteio fundamental à sua própria constituição histórico-cultural.

Destaco, entretanto, que estabelecer um conceito de memória torna-se uma tarefa delicada, uma vez que, conforme evidencia Gondar (2016, p. 19), “um conceito costuma nos dizer o que alguma coisa é, no presente, no passado e no futuro, a despeito de qualquer mudança.” Nessa questão, reside uma das razões que impossibilitam a formulação de uma concepção de memória em moldes clássicos, de maneira simples e unívoca, pois, percebo, pelas palavras da Gondar (2016, p. 19), que “a memória nunca é: na variedade de seus processos de conservação e transformação, ela não se deixa aprisionar numa forma fixa ou estável.” Nesse processo, a memória é simultaneamente “acúmulo e perda, arquivo e restos, lembrança e esquecimento. Sua única fixidez é a reconstrução permanente, o que faz com que as noções capazes de fornecer inteligibilidade a esse campo devam ser plásticas e móveis.” (GONDAR, 2016, p. 19).

Ao ressaltar as dificuldades na elaboração de um conceito de memória, a referida autora apresenta uma segunda razão: a problemática de que a memória não pode ser definida de maneira unívoca por nenhuma área de conhecimento. Mesmo no interior de cada disciplina, ela é um tema controverso. Sobre essa questão, a referida pesquisadora esclarece que a memória, enquanto campo de estudos, “aloja uma multiplicidades de definições, provenientes de diferentes perspectivas e discursos, muitas vezes contraditórias.” (GONDAR, 2016, p. 19).

Perante o inacabamento do conceito de memória, a autora sugere, em seus estudos, pensá-la, ao invés de tentar defini-la ou explicá-la.

Partindo dessa recomendação, proponho-me a pensar a memória, neste estudo, não sob uma perspectiva biológica ou estritamente psicológica, que limita sua análise ao aspecto individual da memória, mas sob o viés sociológico, enquanto fenômeno social, produto das relações comunicativas estabelecidas pelos homens. Essa concepção transcende o aspecto individual da memória, pois estabelece uma conexão entre as lembranças individuais e as lembranças coletivas de uma sociedade, na medida em que, ao mesmo tempo, o indivíduo assimila as diversas correntes de pensamento coletivo, com o intento de constituir e comunicar suas experiências.

Halbwachs (1877-1945), sociólogo francês e estudioso durkheimiano¹⁴, contribuiu significativamente para o surgimento de um novo campo de reflexões sobre a memória na área das Ciências Sociais. Ao evidenciar, na década de 1920, que o fenômeno da recordação e da localização das lembranças não pode ser percebido e analisado se não forem levados em consideração os contextos sociais que servem como base para o trabalho de reconstrução da memória, Halbwachs (2006) insuflou novos horizontes de pesquisa a diferentes disciplinas, a exemplo de Antropologia, Psicologia, Sociologia, Filosofia, História. E por que não afirmar que à AD francesa também?

Na Introdução desta tese, assinalo previamente minha opção pelas abordagens teóricas que tratam de uma memória social, coletiva, em sua relação com a linguagem e a história, em detrimento a uma abordagem de memória discursiva, adotada por diferentes pesquisadores da AD, como Foucault (2008), Courtine (1981), Pêcheux (1997) e Orlandi (2009). Essa memória, apesar de ser também de ordem social, envolve uma série de formulações distintas e dispersas que forma, em seu conjunto, o domínio da memória discursiva, tais como: implícitos, pré-construídos, força-sujeito e tantas outras terminologias que dependem do percurso teórico pretendido no momento da investigação.

Em vista disso, o que me interessa, neste estudo, é a concepção de uma memória como rememoração que trabalha o passado, a fim de produzir um discurso sobre o tempo vivido. Diferentemente da memória discursiva que, ao mesmo tempo que retoma o passado, elimina-o, isto é, pressupõe a retomada de algo que a antecede, mas, na situação discursiva dada, modifica-

¹⁴ Durkheim, expoente pesquisador da Sociologia, desenvolveu o conceito de “representações coletivas”, que “originam-se das relações que se estabelecem entre os indivíduos assim combinados ou entre os grupos secundários que se intercalam entre o indivíduo e a sociedade total.” (DURKHEIM, 1970, p. 33). Halbwachs (2006) insere-se nessa perspectiva social para explicar o funcionamento da memória, tema principal de sua obra.

se. Considero, nesse contexto, que, ao analisar as narrativas orais dos indígenas Kaingang, é necessário recorrer, então, à uma concepção de memória coletiva, ligada às condições sociais e históricas de produção desses discursos. Uma memória que se organiza a partir da identificação dos “quadros sociais” e perpassa os estudos culturais, no centro dos quais se constitui a identidade e o ethos discursivo do sujeito enunciador indígena.

Assim, a memória individual, como propriedade de conservar certas informações, sofre influências das diversas memórias que rodeiam o ser humano. Nesse processo, conforme evidencia Halbwachs (2006), a memória não é só um fenômeno de interiorização individual, mas uma construção social e um fenômeno coletivo.

Importante ressaltar também que, no âmbito do pensamento ocidental, a memória já havia ocupado reflexões de pesquisadores desde a antiguidade, incluindo filósofos como Aristóteles e Santo Augustinus (Agostinho). Entretanto, apesar de não estudar a memória como tal, a arquitetura teórica halbwachiana serviu como referência fundamental para pesquisadores interessados pelo assunto. Conforme discorre Bosi (1987), importante investigadora das temáticas memorialistas, os estudos empreendidos por Halbwachs (2006) sobre a existência de uma memória coletiva, contribuíram definitivamente para a compreensão dos quadros sociais que compõem a memória. De acordo com Bosi (1987, p. 17), na perspectiva dos quadros sociais da memória,

as relações a serem determinadas já não ficarão adstritas ao mundo da pessoa (relações entre o corpo e o espírito, por exemplo), mas perseguirão a realidade interpessoal das instituições sociais. A memória do indivíduo depende do seu relacionamento com a família, com a classe social, com a escola, com a Igreja, com a profissão; enfim, com os grupos de convívio e os grupos de referência peculiares a esse indivíduo.

Nessa dinâmica, a maioria das lembranças do indivíduo são provocadas por meio de relatos de experiências familiares, de crônicas que registram o cotidiano, de tradições, de narrativas orais enunciadas por meio das gerações. A memória, assim, é dependente de uma corrente de pensamento social que, por sua vez, a alimenta, salvaguardando o passado para servir ao presente e ao futuro.

Para complementar essa ideia, é válido pensar que toda lembrança é um processo socialmente condicionado de reconstrução que se apoia em repertórios culturais e práticas de comunicação de um dado grupo no presente. Em outras palavras, a constituição da memória resulta da combinação das lembranças partilhadas socialmente e isso só acontece porque, na realidade, jamais estamos sós. De acordo com Halbwachs (2006, p. 30), “não é preciso que outros estejam presentes, materialmente distintos de nós, porque sempre levamos conosco e em

nós certa quantidade de pessoas que não se confundem.” Nesse aspecto, Halbwachs (2006, p. 30) complementa: “não basta reconstruir pedaço a pedaço a imagem de um acontecimento passado para obter uma lembrança”, haja vista que é relevante traçar uma lembrança comum entre os indivíduos. Segundo o autor, é preciso ainda

que esta reconstrução funcione a partir de dados ou de noções comuns que estejam em nosso espírito e também no dos outros, porque elas estão sempre passando destes para aquele e vice-versa, o que será possível somente se tiverem feito parte e continuarem fazendo parte de uma mesma sociedade, de um mesmo grupo. (HALBWACHS, 2006, p. 39).

A partir desses apontamentos, Halbwachs (2006) reforça a ideia da natureza social do processo de lembrar e deixa claro que os quadros sociais da memória são determinados pelos sistemas de representações que antecedem as lembranças. Sistemas estes que possuem como referencial as estruturas culturais de um grupo limitado no tempo e no espaço.

Nessa linha de raciocínio, depreendo que cada grupo produz suas próprias histórias. Nelas, é possível distinguir personagens e acontecimentos, e o que chama a atenção nesse processo, conforme Halbwachs (2006, p. 108), é que, na memória, “as semelhanças passam para o primeiro plano. No momento que examina seu passado, o grupo nota que continua o mesmo e toma consciência de sua identidade através do tempo.” Isso possibilita entender os significados que engendram as narrativas orais da sociedade indígena Kaingang da TIG, que reencontra seu passado nas correntes de pensamento e de experiências partilhadas pelos seus membros.

Vergara (2004), estudiosa da relação entre narrativas orais, memória, identidade e cultura, enfatiza, em seus estudos, que “na arte oral diferentes passados são encadeados à memória do enunciador.” (VERGARA, (2004, p. 29, tradução nossa¹⁵). Dessa maneira, “toda lembrança se manifesta a partir de um presente como uma cadeia multidirecional. Assim, estão implicados na memória, o que o sujeito enuncia e o que foi enunciado pelos outros que compõem as circunstâncias relativas àquele instante da recepção.” (VERGARA, 2004, p. 29, tradução nossa). Na concepção da estudiosa, ao falar em passado, não se pode definir, com precisão, o momento exato que a referência foi ancorada, uma vez que pode ser um passado remoto, primitivo, ou até mesmo ancestral. No entanto, esse passado mostra

¹⁵ En el arte oral, distintos pasados se encadenan en el recuerdo del narrador [...] Todo recuerdo se manifiesta desde un presente como una cadena multidireccional. Así, se implican en el recuerdo, lo nombrado por uno mismo y lo nombrado por los otros que conformaron nuestras circunstancias relacionadas con ese instante de la recepción. (VERGARA, 2004, p. 29).

a essência do ser humano, deixa a impressão de suas principais reflexões sobre a morte, o tempo, a existência. Mas esse passado ancestral é permeado pelos diferentes passados do agora e se estende sobre todos os presentes na vida do ser humano. (VERGARA, 2004, p. 28, tradução nossa¹⁶).

Sob essa ótica, considero imprescindível que os fragmentos de memória que revelam as influências desses diferentes passados, tanto primitivo, como remoto e ancestral, sejam observados na constituição das narrativas orais transmitidas de geração em geração pela comunidade indígena pesquisada. Evidencio, da mesma forma, que as narrativas orais desses povos se originam de uma memória coletiva compartilhada, responsável por salvaguardar as origens de maneira geral, sejam da população, da família, dos antepassados.

As narrativas orais, tais quais os quadros sociais da memória, configuram-se como importantes instrumentos de preservação e de partilha de heranças identitárias e culturais. Sobre esse aspecto, Vergara (2004, p. 43, tradução nossa¹⁷) comenta: “a memória atua como o mecanismo que permite ao narrador armar uma rede de sentidos necessária para ele manufaturar a narrativa.” Desse modo, ao retomar as considerações sobre memória coletiva no processo de análise do corpús, verifico como é possível, a partir da investigação das cenografias que se depreendem das narrativas orais, identificar esses diferentes quadros, conforme a concepção halbwachiana (2006), ou fórmulas, como prefere caracterizar Vergara (2004). Isto é, fórmulas responsáveis por acionar, na memória do enunciador, os elementos armazenados do passado, necessários à produção e à ressignificação de novos sentidos no presente.

A cenografia, nesse caso, possibilita identificar a existência do lugar social em que os indígenas Kaingang se inscrevem para construir seus enunciados e, conseqüentemente, sua identidade. Nesse processo, de acordo com Vergara (2004, p. 26, tradução nossa¹⁸), “a identidade, na narrativa oral, é uma construção que sempre parte do arquétipo da memória coletiva.” A partir desses apontamentos, arrisco afirmar que as narrativas orais sobrevivem no seio das sociedades que apresentam intensa vivência coletiva e forte identidade cultural.

Por conseguinte, para explicar e compreender como a memória e a identidade se entrelaçam nos enunciados constitutivos das narrativas orais, uma vez que ambas são construções discursivas, percebo a necessidade de definir, em um primeiro momento, a concepção de identidade utilizada nesta pesquisa. Adianto, aqui, que trabalho com uma ideia

¹⁶ Ese pasado nos muestra la esencia del ser humano, deja la huella de sus reflexiones mayores acerca de la muerte, del tiempo, de la existencia. Pero ese pasado ancestral va permeando los distintos pasados del ahora y se extiende sobre cada presente en la vida del ser humano. (VERGARA, 2004, p. 28).

¹⁷ La memoria actúa aquí como el mecanismo que permite al narrador armar la red de sentido necesaria para llegar a la manufactura de la narración. (VERGARA, 2004, p. 43).

¹⁸ La identidad, en la narrativa oral, es un constructo que parte siempre del arquetipo de la memoria colectiva. (VERGARA, 2004, p. 26).

de identidade cultural, partindo do pressuposto de que o indígena, ao enunciar, mobiliza seu arsenal de experiências e coloca em ação tudo o que o constitui enquanto indivíduo Kaingang, para legitimar uma imagem de si. Na próxima seção, retomo essas considerações e apresento outras concepções necessárias para o entendimento da importância que os significados culturais partilhados exercem no processo de validação das cenografias e, por extensão, do ethos discursivo do enunciador indígena Kaingang e da imagem discursiva construída de sua coletividade.

3.3 A IDENTIDADE CULTURAL NO ENTRELAÇAMENTO CONSTITUTIVO DAS NARRATIVAS ORAIS

Identidade não poderia ter outra forma do que a narrativa, pois definir-se é, em última análise, narrar. Uma coletividade ou um indivíduo se definiria, portanto, através de histórias que ela narra a si mesma sobre si mesma e, dessas narrativas, poder-se-ia extrair a própria essência da definição implícita na qual esta coletividade se encontra. (RICOEUR, 1985/2003, p. 19).

Escolho iniciar esta seção teórica, apresentando ao leitor um comentário do filósofo francês Ricoeur (1985/2003). Justifico a escolha por observar, nas palavras dele, uma oportunidade de retomar os apontamentos apresentados nas duas primeiras seções do terceiro capítulo desta tese e estabelecer, dessa maneira, uma conexão com as reflexões sobre identidade e cultura desenvolvidas na presente seção.

O que chama minha atenção, no comentário de Ricoeur (1985/2003), é a intrínseca relação estabelecida entre identidade e narrativa. Abro um parêntese, aqui, para destacar que a concepção de narrativa retratada pelo filósofo está relacionada aos estudos literários, mas pode ser considerada quando o foco do estudo é a narrativa oral. Nesse sentido, compartilho do pensamento do referido filósofo, ao afirmar que aquilo que um indivíduo narra/enuncia contribui para a construção de seu sentimento de pertença à determinada coletividade e faz com que o indivíduo se veja nas histórias narradas e se defina vinculado àquela realidade.

Essa perspectiva me leva a pensar - e aqui retomo o que apresentei na introdução como tese desta pesquisa - que o sujeito indígena Kaingang, ao enunciar-se, mobiliza, nas narrativas orais, um arsenal de significados advindos de uma memória coletiva compartilhada para (re)construir e ressignificar a imagem discursiva de si (ethos) e da comunidade à qual pertence. Imagem discursiva essa que reflete valores, traços de identidade cultural e representações que amparam os conhecimentos e crenças do seu povo.

Nessa esteira de discussão, vale rememorar o que Vergara (2004) elucida acerca da relação entre memória e identidade. Na seção anterior, apresentei a ideia desta teórica, ao

afirmar que a identidade, na narrativa oral, é uma construção que sempre parte do arquétipo da memória coletiva. Esses arquétipos, isto é, princípios e modelos que compõem a memória coletiva, necessitam de um movimento contínuo de recepção e compartilhamento. Não se trata de acúmulo de conhecimentos, datas, referências ou objetos, pois, conforme Vergara (2004, p. 29, tradução nossa¹⁹), “[...] o que a memória contém não é um banco de dados, mas os dados apontados no ato de lembrar, que é uma ação muito mais profunda do que a tarefa aparente de memorização.”

As influências recebidas da coletividade e recuperadas no ato de lembrar constituem a memória. Ou seja, as práticas culturais, valores, crenças, símbolos e modos de relação, determinados, muitas vezes, pela representação do que é ser membro de uma determinada comunidade, de uma nação, de uma família, constituem a identidade. A memória, então, fortalece a identidade, tanto no nível individual quanto no coletivo. Em relação a essa questão, Candau (2012, p. 16) corrobora:

a memória, ao mesmo tempo em que nos modela, é também por nós modelada. Isso resume perfeitamente a dialética da memória e da identidade que se conjugam, se nutrem mutuamente, se apoiam uma na outra para produzir uma trajetória de vida, uma história, uma narrativa.

Se a memória é “geradora de identidade”, no sentido que participa de sua construção, conforme pontua Candau (2012, p. 19), é preciso observar o que está imbricado em seu processo de constituição, uma vez que a concepção de identidade tem sido utilizada em diversos contextos e com acentuadas diferenças de significados. Charaudeau (2015, p. 13) evidencia essa questão ao afirmar que “existem diversas abordagens da questão identitária: sociológica, antropológica, psicológica, histórica etc.”

Diante disso, na presente pesquisa, procuro discorrer sobre considerações desenvolvidas no campo das Ciências Humanas e Sociais, domínios importantes para uma abordagem de identidade mediada pelas interações linguísticas, culturais e sócio-históricas dos sujeitos. Sobre essa concepção de identidade, Charaudeau (2015, p. 13) esclarece: “nesse ‘concerto’ das ciências humanas, as ciências da linguagem - e, mais particularmente, a análise do discurso - ocupam um lugar importante, pois a linguagem está no cerne da construção, tanto individual quanto coletiva, do sujeito.”

¹⁹ [...] lo que el recuerdo contiene no es una base de datos, sino los datos apuntados en el acto de recordar, que es una acción mucho más profunda que la aparente tarea de memorizar. (VERGARA, 2004, p. 29).

Na perspectiva de Charaudeau (2015), essa construção ocorre em três domínios de atividade humana: o primeiro voltado à “socialização” dos indivíduos, “na medida em que é através da linguagem que se instaura a relação de si com o outro e que se cria o elo social”; o domínio do “pensamento” é a segunda construção, “na medida em que é pela/através da linguagem que conceituamos, isto é, que extraímos o mundo de sua realidade empírica para fazê-lo significar”; o terceiro e último domínio é o dos “valores”, “na medida em que estes precisam ser ditos para existir.” (CHARAUDEAU, 2015, p. 13). Desse modo, a construção da identidade está relacionada à atividade de linguagem, que envolve a interação humana em relação a um contexto específico.

Outra abordagem significativa sobre identidade e linguagem é apresentada por Silva T. (2013, p. 76-77), ao enfatizar que a construção da identidade é “resultado de atos de criação linguística [...] Somos nós que as fabricamos, no contexto de relações culturais e sociais.” Ou então, elas são criadas por meio de “atos de linguagem”; não estão dadas a priori no mundo como elementos da natureza; precisam ser construídas e nomeadas e esse processo se faz por meio da linguagem. A identidade, assim, como “resultado de um processo de produção simbólica e discursiva” (SILVA T., 2013, p. 80-81) está ligada a estruturas narrativas e a sistemas de representação.

Essa abordagem de identidade é muito significativa para o desenvolvimento desta pesquisa, pois corrobora a importância que a oralidade exerce na construção identitária de um povo. É, pois, por meio das narrativas orais dos povos indígenas Kaingang que são identificadas as diversidades, as tendências e os significados partilhados por essa comunidade.

Com base nos estudos de Hall (2016), percebo que é possível ampliar a ideia de identidade, mediada pelas práticas linguísticas e culturais. Na concepção desse teórico cultural, “a linguagem nada mais é do que o meio privilegiado pelo qual ‘damos sentido’ às coisas, onde o significado é produzido e intercambiado.” (HALL, 2016, p. 17). Diante disso, Hall (2015) enfatiza a dificuldade de se estabelecer uma definição exata para a palavra identidade, já que o próprio conceito é “[...] demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e pouco compreendido.” (HALL, 2015, p. 9). Segundo o próprio teórico, há três diferentes abordagens de identidade que se relacionam às visões de sujeito ao longo da história: a primeira discorre sobre as concepções de identidade do sujeito do Iluminismo. Nesse período, a pessoa humana era caracterizada como um indivíduo totalmente centrado, unificado, munido de razão, consciência e ação. Entendia-se o sujeito como portador de um núcleo interior, que o acompanhava desde o nascimento, seguindo ao longo de todo o seu desenvolvimento. Segundo essa visão, o ser permanecia o mesmo por toda a sua existência.

A segunda concepção de identidade, distinguida por Hall (2015, p. 11), refere-se à “identidade do sujeito sociológico”, que surge como um reflexo do mundo moderno e toda sua complexidade. De acordo com essa definição, a identidade era constituída na relação do sujeito com outras pessoas próximas a ele. Por meio dessas relações, seus conceitos, valores e símbolos eram mediados. Há, nessa concepção, uma relação entre a esfera pessoal e a pública, uma vez que, nas relações culturais, o sujeito projeta seu próprio eu. Por último, no período do sujeito “pós-moderno”, terceira concepção de identidade definida por Hall (2015, p. 11-12), não se admite uma identidade única e imutável. A identidade é vista como uma “celebração móvel”, que se forma e se transforma incessantemente, conforme o sujeito interage com os diferentes sistemas culturais dos quais toma parte.

Partindo desses apontamentos, compreendo que a intenção de Hall (2013) é a de destacar que, em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, o mais coerente é falar de identificação e vê-la como um processo em andamento, “construída a partir do reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal.” (HALL, 2013, p. 106). Ao discorrer sobre a dinâmica da identificação, o teórico jamaicano apresenta também algumas reflexões em relação às formas pelas quais os indivíduos são representados ou interpelados nos sistemas culturais que os rodeiam. Nesse cenário, Hall (2013) parte de uma ideia de identidade que tem a ver “com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos.” (HALL, 2013, p. 109). As identidades, assim, são construídas, de acordo com o estudioso, dentro e não fora do discurso. Justamente por isso devem ser “compreendidas como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas.” (HALL, 2013, p. 109).

A constituição da identidade cultural perpassa, nesse contexto, por um sentimento de pertencimento a uma mesma nação, que possui características culturais e espirituais comuns. De acordo com o exposto, deduzo que não se trata de uma identidade geneticamente herdada, natural, mas de identidades construídas, “nós efetivamente pensamos nelas como se fossem parte de nossa natureza essencial.” (HALL, 2015, p. 29). Diante disso, o indivíduo é levado a identificar a si mesmo como algo mais amplo, como membro de uma sociedade, classe, grupo e, ao mesmo tempo que se incorpora em determinada comunidade, aprende a realizar atividades, bem como seguir modelos de comportamento, usos e costumes que simbolizam ou representam as experiências partilhadas pela coletividade.

Não é por acaso que a concepção de “cultura”, adotada neste estudo, está ligada à integração de tradições passadas de geração em geração. De uma forma ou de outra, as realidades culturais, em suas várias modalidades, são significativas para o estabelecimento de identidades, pois são expressões de configurações básicas do pensamento humano. Nas palavras de Hall (2016, p. 20), cultura basicamente diz respeito à “produção e ao intercâmbio de sentidos - o compartilhamento de significados - entre os membros de um grupo e sociedade.” Em síntese, segundo esse estudioso, há um intrínseco entrelaçamento entre cultura, identidade e sociedade, uma vez que algumas características são apreendidas pelo indivíduo pelo fato de se sentir pertencente a uma determinada cultura.

Afirmar que dois indivíduos pertencem à mesma cultura equivale a dizer que eles interpretam o mundo de maneira semelhante e podem expressar seus pensamentos e sentimentos de forma que um compreenda o outro. Assim a cultura depende de que seus participantes interpretem o que acontece ao seu redor e “deem sentido” às coisas de forma semelhante [...] Além disso, a cultura se relaciona a sentimentos, a emoções, a um senso de pertencimento, bem como a conceitos e a ideias. A expressão no meu rosto pode até “revelar algo” sobre quem eu sou “identidade”, o que estou sentindo (emoções) e de que grupo sinto fazer parte (pertencimento). Ela pode ser “lida” e compreendida por outros indivíduos mesmo que eu não tenha a intenção deliberada de comunicar algo formal como “uma mensagem”, e ainda que o outro sujeito não consiga perceber de maneira muito lógica como chegou a entender o que eu estava “dizendo”. Acima de tudo, os significados culturais não estão somente na nossa cabeça - eles organizam e regulam práticas sociais, influenciam nossa conduta e consequentemente geram efeitos reais e práticos. (HALL, 2016, p. 20, grifo do autor).

Ao levar em conta esses apontamentos, noto o quão é possível compreender a cultura como um sistema de significados partilhados pelos indivíduos, pois estes, de acordo com Laraia (1986), compreendem categorias, unidades e regras sobre relações e modos de comportamento que os seres humanos desenvolveram, descobriram ou transformaram para sobreviver e satisfazer suas necessidades. Esses modos podem não ser pessoais, mas dos seres, da natureza, dos objetos. O homem é, assim, de acordo com Laraia (1986, p. 45), “o resultado do meio cultural em que foi socializado. Ele é um herdeiro de um longo processo acumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquiridos pelas numerosas gerações que o antecederam.”

Infiro, portanto, que se trata de imaginar uma relação intrínseca entre identidade cultural e memória. Ou seja, a identidade se constrói nos espaços das memórias individuais e coletivas, recuperadas pelos sujeitos que partilham pontos de identificação, produzidos no interior dos discursos da cultura, por meio dos quais é possível conhecer as tradições, ritos, crenças e experiências comuns de determinada sociedade. Para Vergara (2004), a identidade cultural

[...] deixa de ser vista como um rótulo para se tornar uma condição; deixa de ser um espaço para se tornar um palco. As características fixas que predeterminaram o indivíduo não funcionam mais se não entrarem em jogo com o movimento indeterminado ao qual toda a cultura é submetida. (VERGARA, 2004, p. 19-20, tradução nossa²⁰).

Isso requer considerar que a identidade cultural é um processo de produção e um efeito discursivo. Nesse sentido, é pelo uso de certos recursos e estratégias que as identidades culturais afloram. São essas características identitárias que pretendo recuperar ao analisar as narrativas orais dos indígenas Kaingang da TIG. Nesse contexto, meu interesse vai ao encontro dos enunciados que apresentam especificidades culturais desse grupo como, por exemplo, padrões de comportamento, regras de descendência, valores e normas, etc. Compreendo, do mesmo modo, que a identidade cultural indígena Kaingang requer um *locus* para se significar. Sem dúvida, esse lugar está relacionado à preservação e à reprodução de significações partilhadas que garantem, diante das influências culturais de outras sociedades, a continuidade e a singularidade desse povo.

Retomo, neste momento, o comentário de Ricoeur (1985/2003, p. 19), apresentado no início desta seção teórica, ao afirmar que “a identidade não poderia ter outra forma do que a narrativa.” Compartilho do mesmo pensamento, pois considero que a identidade cultural dos indígenas Kaingang da TIG é construída a partir das narrativas orais partilhadas entre os indivíduos da comunidade. Diante disso, afirmo que a identidade cultural está relacionada àquilo que é partilhado. Logo, à produção de um sentido coletivo.

O registro e a análise das narrativas orais possibilitam, assim, identificar a imagem (ethos) que um indivíduo tem de si mesmo, mas também a imagem do “quem somos”, da coletividade, a partir das experiências da vida cotidiana e de eventos passados que continuam presentes no tempo atual. Flannery (2015, p. 35) alerta sobre a importância das narrativas orais enquanto espaço para se apreender “traços da identidade cultural, dos papéis sociais e das intenções locais daqueles que animam e atuam nas histórias enquanto autores.” Isso porque é possível entender mais sobre a formação de uma pessoa por meio das histórias que a mesma enuncia.

Em síntese, as narrativas não apenas contribuem para o desenvolvimento e apresentação da identidade dos enunciadorees, “mas podem também situá-los num espaço social e cultural” (FLANNERY, 2015, p. 35), tornando-se, assim, potenciais fontes de estudo dos acontecimentos

²⁰ [...] deja de verse como una etiqueta para convertirse en una condición; deja de ser un espacio para convertirse en un escenario. Los rasgos fijos que predeterminaban al individuo ya no funcionan si no entran en juego con lo indeterminado del movimiento al que es sometida toda cultura. (VERGARA, 2004, p. 19-20).

históricos e conjunturas do passado e do presente de diferentes comunidades, fornecendo novos domínios de pesquisa aos estudos discursivos.

É no sentido de apresentar esses e outros desdobramentos que realizo, na próxima seção, algumas reflexões relacionadas à produtiva materialidade das narrativas orais para pesquisas em AD, principalmente em relação à observância da rede de significados que sustenta a identidade cultural. Desenvolvo ainda um rápido percurso histórico sobre AD, mais especificamente a partir do recorte da escola francesa, reconhecendo as origens e principais características dessa disciplina. Assinalo essas considerações como necessárias, para situar o leitor sobre esse campo de estudos, levando-o, na sequência do estudo, a compreender as novas tendências da AD, segundo as concepções teórico-metodológicas postuladas por Maingueneau (1997, 1984/2008a, 2008b, 2013, 2014, 2015) e recuperadas no quarto capítulo desta tese.

3.4 NARRATIVA ORAL COMO MATERIALIDADE PARA PESQUISAS EM ANÁLISE DO DISCURSO

Conforme comentei na introdução desta tese, são poucos os estudos cujo enfoque seja narrativa oral em diálogo com AD de vertente enunciativo-discursiva francesa, como evidencia Meihy (2002, p. 10): “a academia não pode mais se ver alheia a um movimento tão expressivo socialmente.” Embora a teoria da AD francesa alcance diferentes corpora, pois se trata de uma disciplina que trabalha permeada por outros campos do conhecimento - no caso, as Ciências Sociais e a Linguística -, normalmente os trabalhos de maior destaque nessa área estão voltados a um campo discursivo específico (um movimento literário, um partido político, um discurso midiático, etc.). Isso é perfeitamente concebível, uma vez que, em conformidade com Maingueneau (2000), cada disciplina estuda seu córpus preferencial.

Cabe destacar que não existem corpora pré-determinados para cada área do conhecimento como, por exemplo, a interação oral que não está reservada exclusivamente à análise da conversação, assim como a publicidade não pode ser considerada uma propriedade da retórica²¹. No entanto, consoante Maingueneau (2000), é perfeitamente compreensível que os analistas do discurso tenham, a priori, menos interesse pela conversação cotidiana do que pelos textos de jornal, assim como os especialistas em conversação se interessem menos pela publicidade do que especialistas em retórica.

²¹ De acordo com Charaudeau e Maingueneau (2014, p. 233), a retórica “é a ciência teórica e aplicada do exercício público da fala, proferida diante de um auditório dubitativo, na presença de um contraditor. Por meio de seu discurso, o orador se esforça para impor suas representações, suas formulações e para orientar uma ação. A retórica foi definida pelos teóricos da Antiguidade e foi desenvolvida até a época contemporânea por um paradigma de pesquisa autônomo.”

Efetivamente, diferentes domínios do conhecimento são, hoje, objeto de muitos trabalhos que encontram embasamento teórico-metodológico na AD francesa, para adquirir respostas frente às problemáticas do discurso. Muitas áreas, no entanto, enfrentam dificuldades de serem reconhecidas como manifestações discursivas. Na apresentação da obra *Gênese dos Discursos* (1984/2008a), Possenti, expoente pesquisador e escritor brasileiro, elucida essa problemática, ao apresentar uma reflexão sobre a fortuna discursiva do texto literário. Em suas considerações, a grande preocupação é a de que a literatura ainda não é analisada como discurso.

Compartilho da mesma inquietude desse estudioso, entretanto, sigo em outra direção, uma vez que me proponho a desviar o foco do discurso literário para adentrar em um campo de estudos que ainda passa por certa relutância por parte de muitos pesquisadores, sobretudo, quanto à sua credibilidade, que é o trabalho com narrativas advindas da oralidade. No que tange a essa questão, Thompson (1992, p. 18) destaca: “para alguns historiadores tradicionais os depoimentos orais são tidos como fontes subjetivas por nutrirem-se da memória individual, que às vezes pode ser falível e fantasiosa.” Apesar disso, o pesquisador pondera que a subjetividade é dado real em todas as fontes históricas, sejam elas orais, escritas ou visuais.

O que me interessa ao pesquisar fontes dessa natureza são as significações que essas narrativas transmitem e o que elas transmitem, pois, segundo Thompson (1992, p. 185), “é a verdade simbólica e não os fatos do incidente descrito, que é o que menos importa.” Diante disso, a lição importante “é aprender a estar atento àquilo que não está dito, e a considerar o que significam os silêncios. Os significados mais simples são provavelmente os mais convincentes.” (THOMPSON, 1992, p. 204-205). Nesse enfoque, aquilo que os indivíduos enunciam carrega mais do que a própria descrição dos fatos e sua avaliação emocional dos acontecimentos; carrega também uma experiência coletiva e a reserva de memória do seu grupo.

Para que seja possível estudar a materialidade discursiva constitutiva das narrativas orais em sua plenitude, há a necessidade de mobilização de conceitos e métodos que possibilitem a interpretação de regularidades dos enunciados, relacionando o linguístico, a cultura e a identidade. Isso ocorre a partir da abordagem de uma teoria que “olhe o comportamento de pessoas reais em sociedades reais, vivendo em termos culturais reais procurando tanto o seu estímulo como a sua validade.” (GEERTZ, 2015, p. 103). A escolha de uma teoria de valor que possibilite compreender como determinados grupos agenciam suas ideias permite afastar o pesquisador, segundo as palavras desse antropólogo, “dos argumentos abstratos e muito escolásticos nos quais um número limitado de posições clássicas é repetido sempre e sempre, com muito pouca novidade.” (GEERTZ, 2015, p. 103). Desse modo, é necessário adotar uma

teoria que suscite um olhar tanto para o que são os valores partilhados pelas comunidades, como também para como eles atuam e significam nesse meio.

Penso, por isso, que a AD francesa, escolhida como suporte teórico-metodológico desta pesquisa, compreende concepções favoráveis ao estudo das narrativas orais, por ser uma disciplina teórica que oferece recursos, por meio dos quais é possível pensar no sujeito e no sentido conjuntamente, o que permite reflexões sobre os significados estabelecidos em diversas condições de produção, verbais e não verbais, bastando que sua materialidade produza sentidos para interpretação.

A propósito dos aspetos fundadores da AD, cabe recuperar os apontamentos elaborados por Pauliukonis e Monnerat (2008). Essas autoras discorrem acerca da difícil tarefa de delinear um percurso histórico dessa corrente, visto que ela não tem um ato fundador, a exemplo da Linguística, com o lançamento do *Cours de linguistique générale*, de Saussure, em 1916. Nesse contexto, como disciplina, a AD “é resultado da convergência de uma série de correntes renovadoras e de práticas de estudo de textos filiados à Retórica, à Filologia e à Estilística.” (PAULIUKONIS; MONNERAT, 2008, p. 47). Em geral, a AD é uma área do conhecimento relativamente recente, que engloba, em sentido lato, estudos de discurso e, em sentido estrito, certas teorias que a tomam como objeto.

Maingueneau (2015), ao elaborar, em seus estudos, um rápido percurso histórico da AD, aponta o aparecimento da expressão “análise do discurso”. Na concepção do teórico francês, o termo “discurso” foi usado primeiramente pelo linguista distribucionalista Zellig S. Harris (1909-1992), nos anos 50, em um artigo intitulado *Discourse Analysis*, no qual “*discurso* designava uma unidade linguística constituída de frases; de um texto, portanto.” (MAINGUENEAU, 2015, p. 15-16, grifo do autor). Já o termo “análise” era tomado por Harris, em seu sentido etimológico, como uma decomposição. Isso se deve, conforme Maingueneau (2015), ao fato de Harris trabalhar em uma perspectiva estruturalista, visando analisar a estrutura do texto a partir da recorrência de alguns de seus elementos como, por exemplo, grupos de palavras e repetição de pronomes.

Em conformidade com Pauliukonis e Monnerat (2008), as concepções apontadas por Harris foram um marco importante para os estudos que buscavam um caminho para a análise transfrástica. Todavia, suas concepções se afastavam das problemáticas em torno da AD, que começavam a aparecer, naquela época, como uma recusa à própria oposição entre um interior e um exterior dos textos. Complementarmente, Maingueneau (2015, p. 16) afirma: “a referência a Harris está longe de ter um valor fundador para a análise do discurso de hoje.”

Somente na década de 1960, na França, a partir da publicação especial da *Revista Langages*, n. 13, com o título: *Analyse du discours*, de fato, despontaram as problemáticas que, hoje, participam da AD. Em 1969, surgem também os trabalhos desenvolvidos por Michel Pêcheux, ancorados no marxismo, do filósofo Louis Althusser; na psicanálise, de Jacques Lacan e na linguística estrutural.

Nas palavras de Maingueneau (2015), embora não tenha participado do número especial de *Langages*, Michel Pêcheux pretendia contestar os pressupostos “idealistas” das Ciências Humanas; seu principal objetivo era o de intervir teórica e cientificamente no campo das Ciências Sociais, desenvolvendo uma espécie de “psicanálise do discurso, cujo alcance era simultaneamente político e epistemológico.” (MAINGUENEAU (2015, p. 19). No mesmo ano, Foucault publica sua *Arqueologia do saber*, “obra que traz a noção de discurso para o centro da reflexão” (MAINGUENEAU, 2015, p. 19), com concepções bastante expressivas aos estudos da escola francesa. De acordo com Pauliukonis e Monnerat (2008), nos anos 60, surgiram várias teorias de estudos do texto e do discurso que delinearam conceitos básicos desenvolvidos pelo que, hoje, entende-se, em linhas gerais, por AD.

Nessa conjuntura, é necessário acrescentar, conforme enfatizam Pauliukonis e Monnerat (2008), que a partir do final dos anos 1980, com a morte de Pêcheux, “a teoria passou a concorrer com outras tendências francesas de AD.” (PAULIUKONIS; MONNERAT, 2008, p. 49). Em decorrência disso, na contemporaneidade, não se pode mais falar de uma única escola francesa de AD, mas de várias correntes, com pontos de contato, mas também com especificidades.

Sob essa ótica, a AD configura-se “como uma disciplina que apresenta um quadro teórico-metodológico próprio, que lhe permite abordar diferentes aspectos da comunicação social com rigor científico.” (PAULIUKONIS; MONNERAT, 2008, p. 45-46). Além disso, possui como capacidade despertar no pesquisador uma sensibilidade especial para olhar a linguagem e nela perceber o social, tornando-se crítico frente às injustiças e questionador de sentidos que circundam a atualidade como se fossem verdades inquestionáveis.

As referidas pesquisadoras salientam ainda que essa área do conhecimento centra seu interesse “na descrição da dinâmica das interações sociais, já que estuda o discurso em determinada situação, o que possibilita descrever a identidade dos atores sociais do discurso nas variadas situações de intercâmbio.” (PAULIUKONIS; MONNERAT, 2008, p. 45). Conforme evidenciam as autoras, o “homem é um ser social que se utiliza da linguagem como meio de construir o mundo a significar em um mundo significado discursivamente e, assim, poder falar dele com seus interlocutores.” (PAULIUKONIS; MONNERAT, 2008, p. 45).

Sendo assim, é de fundamental importância que as várias estratégias de comunicação social, presentes nas interações discursivas, sejam analisadas. Esse é um dos principais objetivos da AD, atualmente importante ramo das Ciências da Linguagem, que busca analisar a produção discursiva de uma dada sociedade por meio de suas estratégias de expressão.

Observar, portanto, por intermédio da AD, os significados culturais e identitários partilhados pelos enunciadores Kaingang pode contribuir, significativamente, para um melhor entendimento da maneira como esses indígenas reconhecem a si mesmo, abstendo-me, assim, de determinados pressupostos, muitas vezes estereotipados, que caracterizam as práticas sociodiscursivas utilizadas por essa população.

Assim, trata-se de uma possibilidade de resgate das heranças do passado de uma comunidade, evitando, dessa forma, que as tradições se percam no tempo, uma vez que o estudo de narrativas orais de povos com significados culturais tão inerentes contribui para um maior conhecimento das distintas maneiras de pensar, organizar e explicar o mundo por parte desses sujeitos.

O estudo das narrativas orais de uma determinada sociedade deve revelar, segundo Meihy (2002, p. 149), “além das estruturas e comportamentos do grupo a noção de passado e presente daquela cultura.” Nesse âmbito, Meihy (2002) comenta alguns aspectos essenciais a respeito dos estudos das narrativas orais como, por exemplo, a origem dos povos; as crenças referentes às razões vitais de grupos e ao sentido da existência humana enquanto experiência que imita a vida; o destino de deuses, semideuses, heróis e personagens históricos, entre outros.

Diante do exposto, considero pertinente afirmar que a narrativa oral se apresenta como potencial de estudo dos acontecimentos e das conjunturas sociais, e seu registro gravado e transcrito documenta uma versão do passado que atualiza o presente e o futuro de diferentes grupos sociais.

De acordo com Alberti (2017), isso pressupõe que essa versão e, do mesmo modo, a comparação entre distintas versões tenham se tornado relevantes a diferentes áreas do conhecimento, a exemplo da área de Ciências Humanas, como esclarece a autora:

Trata-se de ampliar o conhecimento sobre acontecimentos e conjunturas do passado através do estudo aprofundado de experiências e versões particulares; de procurar compreender a sociedade através do indivíduo que nela viveu; de estabelecer relações entre o geral e o particular através da análise comparativa de diferentes testemunhos, e de tomar as formas como o passado é apreendido e interpretado por indivíduos e grupos como dado objetivo para compreender suas ações. (ALBERTI, 2017, p. 19).

Em outras palavras, é possível assegurar que as narrativas orais, partilhadas de geração em geração, a partir das quais a comunidade Kaingang organiza sua visão de mundo, são legítimas como fonte de pesquisa, porque possibilitam, por intermédio da escuta às pessoas, assim como do registro gravado e transcrito, a recuperação não apenas do passado dessa sociedade, mas um olhar atento ao presente e à maneira como esses povos vislumbram o futuro a partir de um mundo significado discursivamente.

Logo, a análise das narrativas orais perpassa pela compreensão da diversidade de significados que entram em cena no processo de investigação. Isto é, as narrativas orais constituem-se a partir de sua própria originalidade enunciativa e pelo seu modo inerente de organização. Por isso, precisam ser analisadas no escopo de uma disciplina teórica que ofereça aparelhos conceituais e metodológicos específicos para investigar, além das evidências linguísticas, dos componentes textuais, sintáticos ou semânticos dos enunciados, o contexto histórico-social do enunciador. Ou seja, como o discurso se articula com a história e a sociedade que o produziu.

No desenvolvimento do próximo capítulo, aprofundo essas considerações, apresentando o percurso epistemológico que fundamenta teórica e metodologicamente esta tese: “Gênese dos discursos e semântica global: abordagens conceituais e constitutivas da cenografia e do ethos”. Para tanto, discorro sobre os planos constitutivos do discurso e de suas “cenas” de enunciação até chegar ao ethos discursivo, desdobramentos que se circunscrevem na semântica global de Maingueneau (1984/2008a), cuja metodologia possibilita investigar, nas narrativas orais indígenas, propriedades comuns que são invisíveis ao primeiro olhar.

Nesse processo, os conceitos formulados por esse teórico permitem analisar, por exemplo, não apenas os lugares em que se produzem e circulam os discursos, mas também a finalidade e os elementos que contribuem para a validação daquilo que funda e constitui as narrativas orais partilhadas pela sociedade indígena Kaingang da TIG.

4 GÊNESE DOS DISCURSOS E SEMÂNTICA GLOBAL: ABORDAGENS CONCEITUAIS E CONSTITUTIVAS DA CENOGRAFIA E DO ETHOS

Este capítulo é dedicado aos pressupostos teóricos e metodológicos que balizam a perspectiva da AD, desenvolvida por Maingueneau (1984/2008a), especialmente sobre o quadro investigativo da semântica global, apresentado na obra *Gênese dos Discursos*. O entendimento das principais concepções propostas por Maingueneau (1984/2008a) torna-se indispensável no presente estudo, porque derivados da semântica global, outros conceitos surgiram, como o de cenografia e o de ethos, fundamentais à proposta investigativa que ora desenvolvo.

Dominique Maingueneau tornou-se conhecido em 1976, com a publicação de um manual que representava diferentes questões advindas da AD. De acordo com exposição de Possenti (2015), o linguista francês “separava, em particular, muito claramente os pontos de vista da Análise do Discurso propriamente dita e da linguística do texto, o que é uma questão crucial.” (POSSENTI, 2015, p. 117, tradução nossa²²). Mas é com *Semântica da polêmica* (1983), e posteriormente com a publicação de *Gênese dos discursos* (1984/2008a), que esse teórico ganhou relevo. Sobre essa obra, o referido pesquisador comenta:

Formulando um conjunto de conceitos interdependentes, ele propôs, neste último livro, uma abordagem original do discurso, que bebia em diversas fontes, todas reinterpretadas: Greimas, Bakhtin, mas acima de tudo Foucault, assim como Pêcheux e sua escola. Maingueneau leu todos esses autores por um foco original, estabelecendo as filiações e os contrastes, seja à ocasião dos estudos de corpus, seja de modo mais teórico. (POSSENTI, 2015, p. 117, tradução nossa²³).

Maingueneau destaca-se por propor, em seus estudos, uma “concepção global, bastante própria e original de discurso” (POSSENTI, 2008, p. 8), demonstrando que a AD adquiriu novas tendências, caracterizadas, como determinam Charaudeau e Maingueneau (2014) por:

interesse por *corpora* relativamente restritos (diferentemente dos estudos sobre a conservação), e mesmo por *corpora* que apresentam um interesse histórico; preocupação de não mais se interessar somente pela *função discursiva* das unidades, mas pelas suas propriedades como *unidades da língua*; relação privilegiada com as teorias da enunciação linguística; importância que elas concedem ao *interdiscurso*; reflexão sobre os modos de inscrição do Sujeito em seu discurso. (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2014, p. 202, grifo dos autores).

²² Il séparait, em particulier, très clairement les points de vue de l'analyse du discours proprement dite et de la linguistique du texte, ce qui est une question cruciale. (POSSENTI, 2015, p. 117).

²³ En formulant un ensemble de concepts interdépendants, il proposait, dans ce dernier livre, une approche originale du discours, qui buvait à diverses sources, toutes réinterprétées: Greimas, Bakhtine, mais surtout Foucault, ainsi que pêcheux et son école. Maingueneau relisait tous ces auteurs par un biais original, établissant des filiations et des contrastes, soit à l'occasion d' études de corpus, soit de façon plus théorique. (POSSENTI, 2015, p. 117).

Destarte, a partir daquela que pode ser considerada sua principal obra, *Gênese dos discursos* (2008a), lançada na França, em 1984, e traduzida para o português, pelo pesquisador Sírio Possenti, Maingueneau (1984/2008a) consegue apresentar aos estudiosos do discurso uma formulação teórica original e uma ampla análise de córpus, desenhando para seu leitor “um roteiro de trabalho que adquire traços de uma metodologia que pode ser seguida em pesquisa sobre outros corpora.” (POSSENTI, 2008, p. 8). Nessa obra, o linguista francês postula novos conceitos teóricos e metodológicos como, por exemplo, enunciado e enunciação, linguagem e contexto e outras concepções fundadoras desse campo do saber, embora trate, de forma peculiar, a materialidade dos textos.

De acordo com Possenti (2008), Maingueneau (1984/2008a) não discute a natureza do sentido e de sua relação com a língua em sua obra. Ao contrário, propõe “outra maneira de fazer análise do discurso, na medida em que é menos ‘linguística’, menos ‘gramatical’.” (POSSENTI, 2008, p. 8). O que faz com que o enunciado (não o que pode ser parafraseado, que é quase sempre uma sentença/oração, mas o próprio texto) seja considerado muito mais de perto, distintamente do que fazem outros analistas do discurso.

Maingueneau (1984/2008a) propõe trabalhar, então, sob a perspectiva de uma semântica global cuja aplicação possibilita investigar a multiplicidade das dimensões de um discurso quanto à significação linguística e à rede semântica. Nas palavras de Possenti (2008, p. 9), a semântica global explica

as práticas dos adeptos de um discurso, seu ethos, a organização das comunidades discursivas; além disso, permite compreender práticas intersemióticas; e, especialmente, torna inteligível por que a polêmica implica a leitura do Outro na forma do simulacro. Em segundo lugar, no cerne de todo o trabalho, está a rigorosa implementação da ideia de que o interdiscurso precede o discurso.

Gênese dos discursos (1984/2008a) é uma obra que apresenta novos conceitos, novas maneiras de pensar e estudar a discursividade, o que possibilita, por intermédio de sua leitura, uma compreensão muito mais ampla do discurso, não apenas como conjunto de textos, mas como uma prática discursiva, porque materializa a cultura, a história social, as relações de interação e de intercâmbio e o sistema de valores de um grupo, de uma sociedade, de uma coletividade.

É sob essa lógica que julgo pertinente apresentar, na primeira seção deste capítulo teórico (4.1), alguns aspectos relevantes da obra *Gênese dos discursos*, com o propósito de elucidar as diversas dimensões do discurso planificadas por Maingueneau (1984/2008a) a partir do postulado da semântica global. Posteriormente à apresentação dos planos constitutivos desta,

que levam ao entendimento do sistema de regras discursivas que definem as especificidades de uma enunciação, o foco recai, na seção seguinte (4.2), às cenas de enunciação que o discurso constrói, visando à sua própria legitimação. Ou seja, a produção de sentido de um discurso não existe por si só, pois se insere em um meio, em um momento histórico, em um contexto social.

O discurso, assim, não se constitui apenas pela materialidade textual, mas também pela construção imposta por uma cena representada no enunciado. Nessa conjuntura, verifico o quanto é importante entender a cena de enunciação a partir de suas três dimensões: a cena englobante, a cena genérica e a cenografia. Esta última, necessária para o desvelamento das pistas linguístico-discursivas que contribuíram para identificar e legitimar os traços de memória coletiva e de identidade cultural no *cópus* analisado.

No entanto, não basta falar de cena de enunciação sem considerar que o discurso é sustentado por uma “voz” e por um “corpo enunciante”, “historicamente especificado e inscrito em uma situação, que sua enunciação ao mesmo tempo pressupõe e valida progressivamente.” (MAINGUENEAU, 2014, p. 70). Todo ato enunciativo necessita, portanto, de um enunciador encarnado. Essa constatação leva-me a discorrer, na próxima seção (4.3), sobre o conceito de *ethos*, termo emprestado da retórica antiga, retomado e aprofundado por Maingueneau (1997, 2008b, 2013, 2014, 2015) no escopo de sua teoria. Nesse cenário, a perspectiva maingueneana considera que a noção de *ethos* está ligada ao ato de enunciação e prevê a construção da imagem discursiva do enunciador projetada no discurso.

Finalizada a apresentação inicial dos conceitos que alicerçam este capítulo, tomados como arcabouço teórico-metodológico para fundamentação das análises desenvolvidas posteriormente, prossigo, nas próximas páginas, com a exposição da *Gênese dos discursos*, de Maingueneau (1984/2008a) e seus desdobramentos teórico-conceituais, especialmente sobre o sistema de restrições semânticas globais.

4.1 A SEMÂNTICA GLOBAL E AS DIVERSAS DIMENSÕES DO DISCURSO

Na seção 3.4, do capítulo 3, procurei elucidar como o estudo das narrativas orais pode ser produtivo para o campo de pesquisas em AD de vertente enunciativo-discursiva francesa. Conforme evidenciado, a análise de *cópus* dessa natureza contribui para o desvelamento da identidade cultural de uma sociedade, grupo ou coletividade. Isso é possível pela apreensão da linguagem, que pressupõe a atividade de sujeitos inscritos em contextos determinados. Ou seja, é mediante a linguagem, que os enunciadores manifestam suas concepções de mundo, sua compreensão do contexto em que vivem, seus valores e suas experiências. Logo, por meio da

linguagem, os sentidos são proferidos e captados, revelando, assim, as práticas discursivas de uma sociedade.

São essas práticas discursivas que Maingueneau (1984/2008a) considera ao abordar a noção de discurso em *Gênese dos discursos*. Na obra, é possível comprovar que a concepção de discurso aparece recobrando, ao mesmo tempo, “um sistema de restrições de boa formação semântica (*a formação discursiva*)” e o “conjunto de enunciados produzidos de acordo com esse sistema (*a superfície discursiva*).” (MAINGUENEAU, 1984/2008a, p. 22-23, grifo do autor). Vale destacar que o conceito de Formação Discursiva (FD) foi introduzido inicialmente por Foucault, em *Arqueologia do Saber*, para “designar conjuntos de enunciados que podem ser associados a um mesmo sistema de regras, historicamente determinadas.” (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2014, p. 241). Posteriormente, o termo FD foi reformulado por Pêcheux, no quadro da AD francesa. Nesse campo teórico, conforme Charaudeau e Maingueneau (2014, p. 241), a “formação discursiva aparece, então, inseparável do interdiscurso, lugar em que se constituem os objetos e a coerência dos enunciados que se proveem de uma formação discursiva.”

Reconhecendo, então, os preceitos empregados por Foucault (2008) e a compreensão da FD ligada ao interdiscurso, Maingueneau (1984/2008a) postula e assume, em *Gênese dos Discursos*, o primado do interdiscurso como ponto central da construção de todo o quadro teórico-metodológico que propõe em seus postulados, sendo, pois, um princípio básico e central em suas reflexões. Nesse sentido, o interdiscurso é apreendido como a(s) relação(ões) de um discurso com seu Outro, isto é, como um conjunto de discursos que mantém uma relação discursiva entre si.

Considero relevante ressaltar que o “Outro”, com letra maiúscula, mencionado por Maingueneau (1984/2008a), não corresponde ao da teoria lacaniana. Ao contrário, advém da heterogeneidade enunciativa, que possibilita especificar dois modelos de presença do “Outro” em um discurso: a heterogeneidade “mostrada” e a heterogeneidade “constitutiva”, oposição conceitual recuperada por Maingueneau (1984/2008a) dos estudos desenvolvidos por Authier-Revuz (2004), para diferenciar aquilo que aparece de modo marcado no discurso e aquilo que não está explícito.

Nas palavras de Maingueneau (1984/2008a), apenas a heterogeneidade mostrada “é acessível aos aparelhos linguísticos, na medida em que permite apreender sequências delimitadas que mostram claramente sua alteridade (discurso citado, autocorreções, palavras entre aspas etc.)” (MAINGUENEAU, 1984/2008a, p. 31). A heterogeneidade constitutiva, ao contrário, “não deixa marcas visíveis: as palavras, os enunciados de outrem estão tão

intimamente ligados ao texto que elas não podem ser apreendidas por uma abordagem linguística *stricto sensu*.” (MAINGUENEAU, 1984/2008a, p. 31, grifo do autor).

Advém dessa perspectiva a hipótese do primado do interdiscurso, proposta por este estudioso, que aborda uma heterogeneidade não marcada na superfície do discurso, o seu “Outro”, mas que a AD pode definir, formulando hipóteses, por meio do interdiscurso, a propósito da constituição de uma FD (MAINGUENEAU, 1997). Nessa concepção, são as relações de troca entre os vários discursos que norteiam a análise daquilo que pode ou não ser dito no interior de uma FD, já que, de acordo com esse teórico francês, o interdiscurso precede o discurso.

Pela maneira como propõe a questão da heterogeneidade constitutiva dos discursos, Maingueneau (1984/2008a) se distancia de outras propostas investigativas como, por exemplo, da teoria pècheutiana, voltada à definição de classes de sequências parafrásticas de um mesmo enunciado no interdiscurso. Maingueneau (1984/2008a) opera, desse modo, em uma concepção mais radical da relação interdiscursiva ao propor que a “unidade de análise pertinente não é o discurso, mas um espaço de trocas entre vários discursos convenientemente escolhidos.” (MAINGUENEAU, 1984/2008a, p. 20).

Assim, ao conceber o interdiscurso como um conjunto de discursos que mantém uma relação discursiva entre si, o estudioso francês, em *Gênese dos discursos*, busca especificar seu alcance e complexidade, descrevendo as instâncias de seu funcionamento por meio da tríade: universo discursivo, campo discursivo e espaço discursivo. Por universo discursivo, Maingueneau (1984/2008a, p. 33) entende:

o conjunto de formações discursivas de todos os tipos que interagem numa conjuntura dada. Esse universo discursivo representa necessariamente um conjunto finito, mesmo que ele não possa ser apreendido em sua globalidade. É de pouca utilidade para o analista e define apenas uma extensão máxima, o horizonte a partir do qual serão construídos domínios suscetíveis de ser estudados.

No universo discursivo, isto é, no conjunto dos discursos que interagem em uma dada conjuntura, o analista do discurso é levado a recortar campos discursivos. Nesse contexto, Maingueneau (1984/2008a) define campo discursivo como o conjunto de formações discursivas ou de posicionamentos²⁴, que compartilham a mesma função social (um movimento literário,

²⁴ Em estudos posteriores, Maingueneau (2008b) prefere utilizar o termo “posicionamento” em substituição ao conceito de “formação discursiva”, dadas algumas dificuldades apresentadas por essa terminologia. De acordo com Charaudeau e Maingueneau (2014, p. 393), o posicionamento “não diz respeito apenas aos ‘conteúdos’, mas às diversas dimensões do discurso: ele se manifesta também na escolha destes ou daqueles gêneros de discurso, no modo de citar etc.”, enquanto que a “formação discursiva” está muito mais ligada ao domínio sociopolítico.

um partido político, etc.), divergindo apenas sobre o modo pelo qual ela deve ser preenchida, sempre na tentativa de deter o máximo de legitimidade enunciativa. Conforme o referido autor, é no interior do campo discursivo que os discursos são constituídos, “o que não significa, entretanto, que um discurso se constitua da mesma forma com todos os discursos desse campo.” (MAINGUENEAU, 1984/2008a, p. 34). Isso leva o analista a estudar, na maior parte dos casos, não a totalidade de um campo discursivo, mas a isolar, no campo, um espaço discursivo. O referido teórico postula que o espaço discursivo é o subconjunto do campo discursivo, isto é, “subconjuntos de formações discursivas que o analista, diante de seu propósito, julga relevante pôr em relação.” (MAINGUENEAU, 1984/2008a, p. 35).

Tais restrições devem resultar apenas de hipóteses fundadas sobre um conhecimento dos textos e um saber histórico, que serão em seguida confirmadas ou infirmadas quando a pesquisa progredir. Sob esse ângulo, reconhecer o primado do interdiscurso significa compreender a rede semântica que circunscreve a especificidade de um discurso a partir das relações que estabelece com seu Outro. Trata-se, então, de acordo com Souza-e-Silva e Rocha (2009), pensar que, no nível das condições de possibilidades semânticas de um discurso, há apenas um espaço de trocas, e não um sistema fechado, como se pensava nos anos 60, época na qual a identidade de cada FD era analisada consigo mesma, em seu fechamento estrutural. Disso decorre o “caráter essencialmente dialógico de todo enunciado do discurso.” (MAINGUENEAU, 1984/2008a, p. 37). Logo, quando um discurso é proferido, ele já nasce aliado a uma rede tecida por outros discursos com semelhantes escolhas e exclusões.

Sob esse prisma, o discurso passa a ser entendido como imbricado ao grupo social que o produz, segundo um mesmo sistema de restrições semânticas, que restringe simultaneamente todos os modos de manifestação do discurso, tanto na ordem do enunciado quanto na ordem da enunciação. Recordo, a propósito, que enunciado não é sinônimo de enunciação. Outrossim, tem-se “enunciação” toda vez que uma expressão, proposição ou sentença for enunciada por alguém; ela possui unidade espaço-temporal e um enunciator que lhe imprime características particulares. Em vista disso, “enunciado” pode ser utilizado, conforme Maingueneau (2013, p. 64), com o valor de “frase inscrita em um contexto particular”, ou seja, “como a marca verbal do acontecimento que é a enunciação.”

Com base nessas considerações, as palavras “enunciação/enunciar” são utilizadas, neste estudo, em referência ao ato de enunciar verbalmente, pelos participantes da pesquisa, as narrativas orais para que sejam gravadas. Já “enunciado” como o resultado dessas enunciações, a materialidade linguística analisada posteriormente. Esclareço, de modo igual, que o emprego do termo “discurso”, em várias passagens da pesquisa, faz referência, de modo geral, à toda

atividade dialógica de indivíduos inscritos em contextos determinados, isto é, à prática discursiva, em conformidade com o que determina Maingueneau (1984/2008a).

Sob essa ótica, considero oportuno elucidar que a concepção de discurso ultrapassa a definição dos textos e enunciados que se alicerçam nele, pois “além de uma dimensão constitutiva dos sentidos veiculados pelos/nos textos, o discurso também aponta para uma dimensão social” (PESSOA; JOUBERT, 2012, p. 175), em que seus textos se tornam, de acordo com Maingueneau (1984/2008a, p. 23), “comensuráveis com a rede institucional de um ‘grupo’, aquele que a enunciação discursiva ao mesmo tempo supõe e torna possível.” Trata-se, em outros termos, de pensar o discurso não apenas “como um conjunto de textos, mas como uma *prática discursiva*.” (MAINGUENEAU, 1984/2008a, p. 22, grifo do autor).

Segundo essa abordagem e de acordo com Pessoa e Joubert (2012, p. 175), já não se admite mais dizer que um grupo

gera um discurso que lhe é exterior, mas que tal grupo se constitui ao assumir um lugar na ordem institucional desse discurso. Nesse sentido, a prática deve ser tomada como uma atividade discursiva que institui a realidade social em que aparece e que, portanto, se configura como uma forma de ação sobre o mundo e sobre os modos de existência humana.

Ao pensar o discurso como uma prática discursiva, Maingueneau (1984/2008a) retoma, em parte, a visão de Foucault (2008), em *Arqueologia do Saber*, a qual introduz precisamente a noção de discurso para se referir ao “sistema de relações” que regula institucionalmente as diversas posições que um sujeito pode ocupar, para enunciar dado discurso e os diversos objetos de discurso que se constituem no e pelo exercício enunciativo. Reformulando a perspectiva foucaultiana, Maingueneau (1984/2008a) aponta para uma reversibilidade essencial entre duas faces do discurso: social e textual. Com efeito, há uma relação indissociável entre a produção de textos e a constituição de um grupo que produz esses textos, mas que também é produzido por eles. Diante disso, Maingueneau (1997) delinea a concepção de FD em uma noção que integra

por um lado, a formação discursiva, por outro, o que chamaremos de *comunidade discursiva*, isto é, o grupo ou a organização de grupos no interior dos quais são produzidos, gerados os textos que dependem da formação discursiva. A “comunidade discursiva” não deve ser entendida de forma excessivamente restritiva: ela não remete unicamente aos grupos (instituições e relações entre agentes), mas também a tudo que estes grupos implicam no plano de organização material e modos de vida. (MAINGUENEAU, 1997, p. 56, grifo do autor).

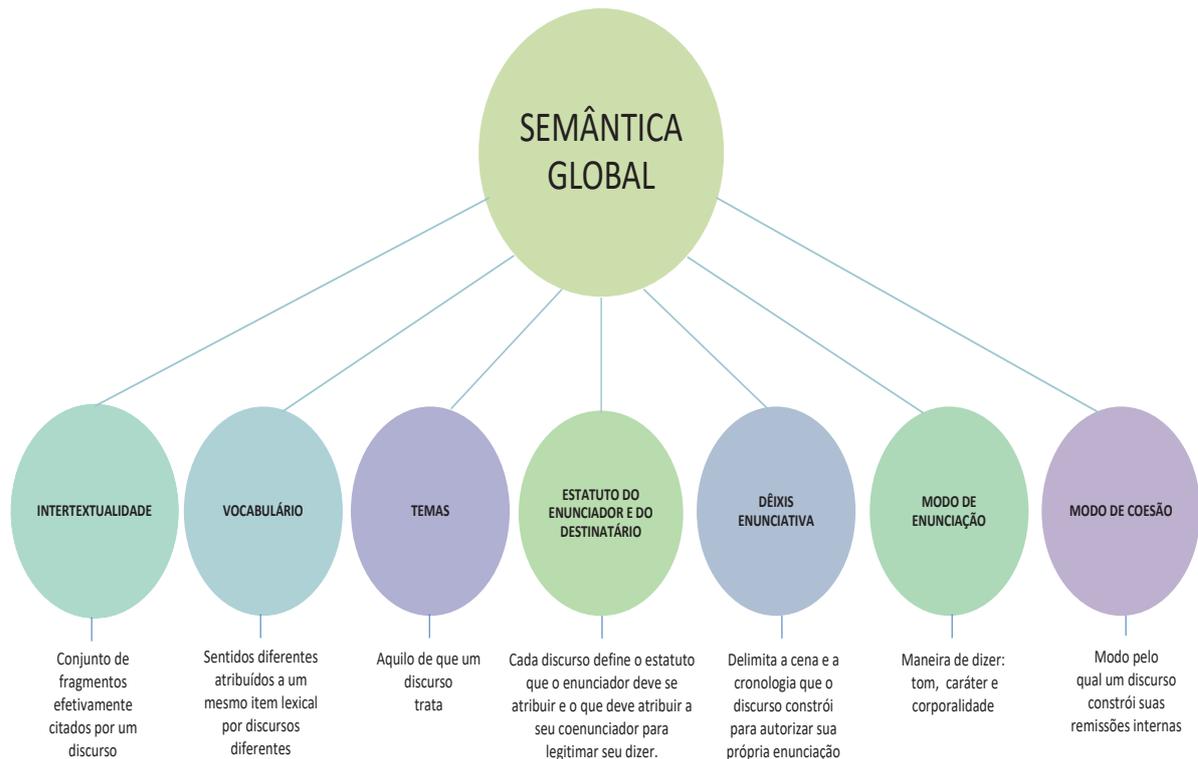
Segundo essa abordagem, observo que o funcionamento discursivo é pensado a partir da inseparabilidade do texto em relação ao seu contexto sócio-histórico. Nesse cenário, como bem assinala Maingueneau (1984/2008a), o que determina o discurso é a sua “enunciabilidade”, ou seja, o fato de que o discurso tenha sido objeto de atos de enunciação por um conjunto de indivíduos “não é uma propriedade que lhe é atribuída por acréscimo, mas algo de radical, que condiciona toda a sua estrutura. É preciso pensar ao mesmo tempo a discursividade como dito e como dizer, enunciado e enunciação.” (MAINGUENEAU, 1984/2008a, p. 19).

Em outros termos, identifico a vital importância da interpretação do estatuto histórico dos discursos. Ou seja, compreender que a identidade de um discurso não depende somente de uma questão de vocabulário ou de sentenças, mas de uma coerência global que integra múltiplas dimensões textuais a partir de imbricações que lhe dão condições e determinam sua existência. O discurso, assim, na concepção de Maingueneau (1984/2008a), não é nem um sistema de ideias, “nem uma totalidade estratificada que poderíamos decompor mecanicamente, nem uma dispersão de ruínas passível de levantamentos topográficos, mas um sistema de regras que define a especificidade de uma enunciação.” (MAINGUENEAU, 1984/2008a, p. 19).

Nessa conjuntura, o referido autor chama a atenção para a necessidade de pensar a complexidade discursiva por intermédio de um “sistema de restrições semânticas globais”, (MAINGUENEAU, 1984/2008a, p. 22) que investe o discurso na multiplicidade de suas dimensões. Em *Gênese dos Discursos*, assim como o primado do interdiscurso, a semântica global torna-se importante para o desvelamento das restrições semântico-discursivas, às quais um determinado discurso está submetido e de que maneira tais restrições se relacionam com o Outro desse discurso.

Por conseguinte, depreendo que pensar no nível global é investigar a rede de planos no interior dos quais se desenvolve o discurso, tanto na ordem do enunciado quanto da enunciação, em função da significância discursiva. Isso porque, conforme Freitas (2010, p. 179), “todos os planos da discursividade - desde os processos gramaticais até o modo de enunciação e de organização da comunidade discursiva - estão submetidos ao mesmo sistema de restrições, concebido como um filtro que fixa os critérios de enunciabilidade de um discurso.” Em vista disso, Maingueneau (1984/2008a) elenca, em *Gênese dos Discursos*, um conjunto de planos discursivos para ilustrar a variedade das dimensões abarcadas pela perspectiva de uma semântica global. Esses elementos teóricos podem ser observados na Figura 6.

Figura 6 - Os sete elementos da semântica global de acordo com Maingueneau (1984/2008a)



Fonte: elaborada pela pesquisadora

A partir da perspectiva da semântica global, não há como privilegiar apenas a materialidade linguística, uma vez que devem ser reconhecidas as influências de outras instâncias que interferem na constituição do discurso, a exemplo do campo da intertextualidade. Ou seja, o conjunto das relações explícitas ou implícitas que um texto ou um determinado grupo de textos mantém com outros textos.

Sobre o plano da intertextualidade, Maingueneau (1984/2008a, p. 78) corrobora com o exposto, ao enfatizar que cada discurso constrói para si um passado específico, “atribuindo-se certas filiações e recusando outras.” Nesse contexto, o referido teórico francês apresenta uma distinção entre a intertextualidade interna, isto é, a memória interna, que pode ser citada de diferentes maneiras por discursos de um mesmo campo discursivo, e uma intertextualidade externa, proveniente da relação do discurso, com campos discursivos distintos, por exemplo, entre um discurso científico e um religioso.

Nessa mesma linha de raciocínio, Maingueneau (1984/2008a) discorre sobre outras categorias discursivas que podem ser privilegiadas no momento da análise de diferentes discursos. Desse modo, assim como faz esse teórico, pode-se analisar, em relação ao discurso do Humanismo Devoto e do Jansenismo, o vocabulário, segundo plano constitutivo da semântica global, que corresponde ao exame do funcionamento das palavras no discurso. De

acordo com Maingueneau (1984/2008a, p. 80), “a palavra em si mesma não constitui uma unidade de análise pertinente.” Sob essa premissa, as palavras são empregadas “em razão de suas virtualidades de sentido em língua” (MAINGUENEAU, 1984/2008a, p. 80) e podem ser exploradas contraditoriamente por diferentes discursos.

Maingueneau (1984/2008a) disserta também sobre a noção de tema, utilizada em dois domínios distintos: a) para se referir a um segmento privilegiado da frase, quando esta é apreendida no interior da dinâmica textual; b) para caracterizar a unidade semântica do texto, correspondendo, conforme evidenciam Charaudeau e Maingueneau (2014), ao que intuitivamente os indivíduos exprimem como aquilo de que trata um discurso ou do que esse discurso fala.

Ainda, de acordo com o autor, nesse ato produtor do enunciado, em que, entre “vários termos *a priori* equivalentes, os enunciadores serão levados a utilizar aqueles que marcam sua posição no campo discursivo” (MAINGUENEAU, 1984/2008a, p. 81, grifo do autor), segundo o conteúdo temático de sua enunciação, cada discurso define o estatuto que o “enunciador deve se atribuir e o que deve atribuir a seu destinatário para legitimar seu dizer.” (MAINGUENEAU, 1984/2008a p. 81). O estatuto do enunciador e do destinatário²⁵ compreende ainda, conforme explicitam Souza-e-Silva e Rocha (2009), duas dimensões: uma institucional e outra intertextual. A partir da leitura de *Gênese dos discursos* (1984/2008a), esses teóricos resumem essa relação:

O enunciador do discurso humanista devoto se vê, institucionalmente, integrado a uma “Ordem”: é membro (por exemplo, é um padre, ou um bispo) de uma comunidade religiosa reconhecida e dirige-se a seus coenunciadores também inscritos em “Ordens” socialmente bem caracterizadas (pais de família, magistrados, donas de casa etc.). Esse discurso supõe um enunciador culto, capaz de tecer relações com múltiplas fontes de saber: um verdadeiro humanista. Já o enunciador do discurso jansenista é frequentemente anônimo e não se atribui nenhuma inscrição social. É apenas um cristão (no máximo um padre) que se dirige a almas consideradas como tais. Esse enunciador tem por objetivo tornar seus coenunciadores /Idênticos/ a Deus e, para isso, ele se apaga a si mesmo diante desse Enunciador único com legitimidade para dizer eu. Lembremos que, em matéria de intertextualidade, o procedimento é o mesmo: suas fontes de saber já não são vastas como a dos humanistas devotos; pelo contrário, são contidas por uma /Restrição/ a algumas obras estritamente religiosas e, algumas vezes, apenas à Escritura. (SOUZA-E-SILVA; ROCHA, 2009, p. 12, grifo dos autores).

Ainda nessa conjuntura, o ato de enunciação, como esclarece Maingueneau (1984/2008a, p. 88), “supõe a instauração de uma ‘dêixis’ espaciotemporal que cada discurso

²⁵ Souza-e-Silva e Rocha (2009) substituem o termo destinatário por coenunciador, designação utilizada por Maingueneau há alguns anos. Coenunciador é, assim, a denominação adotada, nesta pesquisa, para nomear o indivíduo ao qual se dirige um sujeito falante quando escreve ou fala.

constrói em função de seu próprio universo.” Nesse caso, de acordo com Silva E. (2006, p. 241), “o discurso produz o lugar de onde o enunciador fala, tornando sua enunciação legítima para a comunidade discursiva composta por aqueles que partilham desse mesmo discurso.” A dêixis enunciativa espaciotemporal configura-se, assim, como o quinto plano constitutivo da semântica global. Sobre essa dimensão, Souza-e-Silva e Rocha (2009, p. 13) argumentam que “não se trata de uma dêixis empírica (conjunto de localizações no espaço e no tempo que um ato de enunciação apresenta devido aos embreantes), isto é, data e local em que os textos foram produzidos, mas do estatuto discursivo dos enunciadores.”

O discurso é determinado também por uma maneira de dizer específica de acordo com cada posicionamento. Trata-se do modo de enunciação, sexta concepção planejada por Maingueneau (1984/2008a), por meio do qual todo discurso, por mais escrito que seja, produz um espaço onde se desdobra uma “voz” que lhe é própria. Dessa forma, todo discurso comporta um “tom”, seja oral, seja escrito, que “se apoia sobre uma dupla figura do enunciador, a de um *caráter* e a de uma *corporalidade*, estreitamente associadas.” (MAINGUENEAU, 1984/2008a, p. 92, grifo do autor). A propósito, reforço que as noções de tom, de caráter e de corporalidade são retomadas e discutidas na seção 4.3, tópico destinado à concepção do ethos e seus desdobramentos teórico-conceituais.

Ao discorrer sobre o último plano constitutivo da semântica global, relacionado à interdiscursividade, Maingueneau (1984/2008a) reforça a ideia de que os discursos denotam uma rede de remissões internas, ou seja, “aquilo que tem a ver com o *modo de coesão*, próprio de cada formação discursiva.” (MAINGUENEAU, 1984/2008a, p. 94, grifo do autor). Nessa circunstância, o modo de coesão recobre fenômenos muito diversos, entre eles, o recorte discursivo que, de acordo com Souza-e-Silva e Rocha (2009, p. 15), “atravessa as divisões em gêneros constituídos”, e os encadeamentos, “que ocorrem em um nível mais superficial”, a partir dos quais é possível identificar a maneira como o enunciador constrói seu discurso. Isto é, “seus parágrafos, seus capítulos, de argumentar, de passar de um tema a outro” (MAINGUENEAU, 1984/2008a, p. 96), a fim de construir um todo coeso de sentidos.

Assim, ao propor a observância do discurso por meio das dimensões abarcadas pela perspectiva de uma semântica global, Maingueneau (1984/2008a) demonstra a necessidade de ultrapassar a leitura superficial dos textos, de se distinguir o fundamental do insignificante, o essencial do acessório “na medida em que é a significância discursiva em seu conjunto que deve ser inicialmente visada.” (MAINGUENEAU, 1984/2008a, p. 76).

No âmbito dessa perspectiva e de acordo com Silva E. (2006), percebo que é possível afirmar que a hipótese da semântica global representa “uma veemente negação de todo e

qualquer empreendimento teórico que busque separar o funcionamento do interdiscurso de sua materialização na ordem da língua.” (SILVA, 2006, p. 224). Isso significa que, na perspectiva enunciativo-discursiva de Maingueneau (1984/2008a, p. 76), “não pode haver fundo, ‘arquitetura’ do discurso, mas um sistema que investe o discurso na multiplicidade de suas dimensões.”

Nesse sentido, contemplar um procedimento investigativo que se funda sobre uma semântica global privilegia o discurso a partir da multiplicidade de seus planos. (MAINGUENEAU, 1984/2008a). Isso não significa afirmar que exista uma hierarquia entre os planos da semântica global ou que alguns planos devem ser privilegiados em detrimento de outros. O próprio estudioso aponta para uma escolha arbitrária na ordem de sucessão dos planos utilizados em suas análises dos discursos religiosos: Humanismo Devoto e o Jansenismo. Para o referido estudioso, tanto os planos escolhidos quanto a ordem que os apresenta não constituem um modelo genético,

em virtude do qual o enunciador escolheria previamente um tema, depois um gênero literário, depois um vocabulário, etc. A própria lista desses planos considerados não é objeto de uma elaboração teórica suficiente para pretender definir um modelo da textualidade. Sua única finalidade é ilustrar a variedade das dimensões abarcadas pela perspectiva de uma semântica global, e nada impede de isolar outras ou de repartir diferentemente as divisões propostas. (MAINGUENEAU, 1984/2008a, p. 77).

A partir dessa assertiva, Maingueneau (1984/2008a) oferece ao pesquisador a possibilidade de escolha para além desses sete planos. Ou seja, o analista possui liberdade para a eleição de novos domínios que se façam notados e necessários para sua análise, pois escolhas metodológicas devem ser feitas de acordo com o corpúsculo selecionado e com os objetivos estabelecidos para investigação desse material. No caso desta tese, por exemplo, embora a ênfase recaia sobre as categorias teóricas cenografia e ethos, os demais planos constitutivos da semântica global não são desconsiderados. Ao contrário, eles aparecem integrados como planos intrínsecos à construção da cena enunciativa, categoria retomada na seção 4.2, do capítulo 4.

Do mesmo modo, identifico que a hipótese do primado do interdiscurso se mostra relevante para pensar nas relações que as narrativas orais, enunciadas pelos participantes indígenas, mantêm com outras narrativas, com discursos Outros, advindos, muitas vezes, de um passado remoto, que atravessa gerações e vai sendo potencializado na rede discursiva, tecida na e pela coletividade.

A esse propósito, ressalto que é necessário o desenvolvimento deste capítulo elucidativo das concepções teóricas, propostas por Maingueneau (1984/2008a), principalmente

as que se referem às dimensões constitutivas da semântica global, para o entendimento do percurso investigativo percorrido pelo referido autor até chegar ao quadro mais amplo daquilo que, hoje, designa como cena de enunciação, conceito central para discorrer sobre o ethos discursivo. Todavia, isso leva à visão de que em *Gênese dos discursos*, ao propor uma semântica global e explicitar o estatuto do enunciador e do coenunciador, a dêixis enunciativa e o modo de enunciação, Maingueneau (1984/2008a, p. 89) já prenunciava a necessidade de se investigar a cena “que o discurso constrói para autorizar sua própria enunciação.” Essa questão é corroborada por Souza-e-Silva e Rocha (2009), ao afirmarem que

tanto o enunciador como o coenunciador [...] quanto a *dêixis* em sua dupla modalidade, *espacial e temporal*, são vistos, hoje, por Maingueneau no quadro de uma *cenografia enunciativa*, que abriga os coenunciadores do discurso, uma *topografia* e uma *cronografia*, respectivamente. (SOUZA-E-SILVA; ROCHA; 2009, p. 14, grifo dos autores).

Com base nos apontamentos desses autores, depreendo que a dêixis enunciativa pode ser vista como ponto de acesso à cenografia, que implica um enunciador e um coenunciador, um lugar e um momento da enunciação. Desse modo, conforme Maingueneau (1984/2008a), todo discurso, por seu próprio desenvolvimento, pretende suscitar a adesão do coenunciador, instaurando a cenografia que o legitima, por meio de uma “voz” que lhe é própria, de um tom e de um corpo investido de valores, que desempenha o papel do fiador do que é dito. Essa instância subjetiva que emerge do texto a partir de sua investigação - o fiador, não aparece assim nomeado em *Gênese dos discursos*, mas se constitui como um conceito essencial para a posterior conjectura do ethos, devidamente concebido por Maingueneau (1997, 2008b, 2013, 2014, 2015).

Na próxima seção, faço uma exposição, com mais profundidade, sobre a concepção de cena enunciativa, em especial, ao nível da cenografia, por considerá-la primordial à análise das narrativas orais selecionadas como cópulas desta pesquisa. Para tanto, recorro a alguns planos da semântica global, previamente apresentados nesta seção teórica, a exemplo do estatuto do enunciador e do coenunciador e as dimensões que regem o modo de enunciação: tom, caráter, corporalidade e incorporação. Essas concepções levam à visão de que todo discurso pressupõe uma cena enunciativa para poder ser enunciado, igualmente, que todo ethos é parte constitutiva de uma cena da enunciação.

4.2 A PROPÓSITO DA CENA DE ENUNCIÇÃO

Início esta seção com alguns apontamentos sobre o conceito de cena de enunciação, a partir da perspectiva enunciativo-discursiva maingueneana. De acordo com Mussalim (2008, p. 157), “o conceito de cena de enunciação é sistematicamente retomado por Dominique Maingueneau ao longo de seu percurso de elaboração e reelaboração teórico-analítica do quadro conceitual que propõe para a Análise do Discurso.” A referida pesquisadora esclarece que, no Brasil, a circulação mais ampla do conceito de cena enunciativa se deu a partir da publicação da primeira edição de *Novas Tendências em Análise do Discurso* (1987/1997).

Considero conveniente esclarecer que as formulações desenvolvidas por Maingueneau (1997), nessa obra de 1987, partem de uma perspectiva pragmática, que concebe a linguagem como uma forma de ação atuante em espaços institucionais. Do ponto de vista pragmático, a língua não pode ser considerada apenas um instrumento para transmitir informações. Contrariamente, o olhar pragmático coloca em primeiro plano o “caráter interativo da atividade de linguagem, recompondo o conjunto da situação de enunciação, etc.” (MAINGUENEAU, 1997, p. 32).

Nessa lógica, a concepção pragmática se volta à compreensão de como se molda a língua nesse âmbito. Logo, cada “ato de fala (batizar, permitir, mas também prometer, afirmar, interrogar)” (MAINGUENEAU, 1997, p. 29) está intrinsecamente ligado ao espaço de sua enunciação. Sob tal premissa, Maingueneau (1997, p. 30-31) retoma algumas referências das quais a pragmática extrai seus modelos como, por exemplo, “o direito e o jogo”. No entanto, é sobre os registros pragmáticos, tomados do teatro, que provêm as primeiras convicções de que os elementos constitutivos de uma enunciação funcionam de maneira análoga ao modo como se produz uma encenação teatral.

Nessa conjuntura, de acordo com Maingueneau (1997, p. 31), reatualiza-se, mas em um quadro totalmente diferente, “a velha metáfora estoíca, segundo a qual a sociedade seria um vasto teatro onde um papel seria atribuído a cada um.” A partir da metáfora teatral, o referido pesquisador evidencia que “há uma tendência para ampliar este ponto de vista, integrando os papéis em um complexo mais rico: uma ‘encenação’ ou uma ‘cenografia’.” (MAINGUENEAU, 1997, p. 31). Sobre isso, recorro às palavras de Possenti (2015), pelo fato de apresentar, de maneira mais objetiva, essas ponderações:

Ao propor a noção de “cena de enunciação”, Maingueneau reconheceu ter emprestado e desviado uma metáfora teatral [...] Trata-se primeiramente para ele de opor a *cena de enunciação* e a *situação de comunicação*. Esta, com efeito, é exterior ao próprio discurso, sua análise descende da sociolinguística (que distingue, por exemplo, as situações de interlocução formais ou informais, as análises segundo as relações de simetria ou de assimetria entre os locutores, etc.) ou da pragmática (que descreve os atos da fala em função das condições concretas de produção do discurso: sala de aula, conversação entre locutores nas situações específicas, como a rua ou um bar); em todos os casos, a situação é concebida como exterior, mas também como anterior aos enunciados que ela condiciona. Sem negar a importância dos dados históricos e culturais, Maingueneau contraria, por sua parte, a perspectiva e propõe analisar o texto como “a marca de um discurso onde a fala é encenada” [...]: quando recebemos um panfleto na rua, por exemplo, a primeira questão não é a rua, a situação dada, exterior, mas sim o tipo de texto que recebemos, que será político, sindical, religioso, etc. (POSSENTI, 2015, p. 119-120, grifo do autor, tradução nossa²⁶).

É possível perceber que Maingueneau (1997) inaugura, em *Novas Tendências em Análise do Discurso*, suas primeiras concepções de cena enunciativa. Contrariando a concepção pragmática que considera a linguagem como ação institucionalizada, Maingueneau (2015) deixa claro que o objeto da AD não são “nem os funcionamentos textuais, nem a situação de comunicação, mas o que os amarra por meio de um dispositivo de enunciação simultaneamente resultante do verbal e do institucional.” Nessa lógica, acrescenta: “não é possível pensar os lugares independentemente das falas [...] ou pensar as falas independentemente dos lugares dos quais são parte prenante [...]” (MAINGUENEAU, 2015, p. 47).

Mediante as considerações feitas até aqui, constato que a noção de cena enunciativa começa a ser ampliada nos estudos maingueneanos, evitando, desse modo, noções como situação de enunciação, de ordem estritamente linguística ou de situação de comunicação, que pode ser utilizada em uma abordagem puramente sociológica, em que a atividade de fala é descrita, de alguma forma, a partir do exterior. De acordo com Maingueneau (2015), o termo “cena” apresenta ainda a vantagem de poder

²⁶ En proposant la notion de « scène d'énonciation », Maingueneau a reconnu avoir emprunté et détourné une métaphore théâtrale [...]. Il s'agissait d'abord pour lui d'opposer la *scène de l'énonciation* et la *situation de communication*. Celle-ci, en effet, est extérieure au discours lui-même ; son analyse relève de la sociolinguistique (qui distingue par exemple les situations d'interlocution formelles ou informelles, les analyse selon des relations de symétrie ou d'asymétrie entre les locuteurs, etc.) ou de la pragmatique (qui décrit les actes de parole en fonction des conditions concrètes de production du discours : salle de classe, conversations entre locuteurs dans des situations spécifiques, comme la rue ou un bar); dans tous les cas, la situation est conçue comme extérieure mais aussi comme antérieure aux énoncés qu'elle conditionne. Sans nier l'importance des données historiques et culturelles, Maingueneau inverse, pour sa part, la perspective et propose d'analyser le texte comme « la trace d'un discours où la parole est mise en scène » [...] : quand on reçoit un tract dans la rue, par exemple, la question première n'est pas la rue, la situation donnée, extérieure, mais bien le type de texte que l'on reçoit, qui sera politique, syndical, religieux, etc. (POSSENTI, 2015, p. 119-120, grifo do autor).

referir ao mesmo tempo um *quadro* e um *processo*: ela é, ao mesmo tempo, o espaço bem delimitado no qual são representadas as peças (“na cena se encontra”, “o rei entra em cena”), e as sequências das ações, verbais e não verbais que habitam esse espaço (“ao longo da cena”, “uma cena doméstica”). (MAINGUENEAU, 2015, p. 117, grifo do autor).

Ao consolidar a noção de “cena de enunciação”, infiro que Maingueneau (1997) foi influenciado pelas correntes pragmáticas e inspirado pela metáfora teatral. Tal inferência se dá pela afirmação do próprio pesquisador (2015, p. 118): “há, desde a antiguidade, e, em particular, desde os estóicos, uma longa tradição de moralistas que veem na sociedade um imenso teatro no qual os homens apenas desenham papéis.” No entanto, Maingueneau (2015) ressalta que é necessário avançar na análise, pois um estudo em AD vai muito além de uma investigação centrada apenas na relação enunciador-coenunciador, em que a linguagem é vista exclusivamente como ação entre interlocutores. Distintamente, um analista do discurso, de acordo com Maingueneau (2015, p. 48), deve levar em conta

as propriedades do próprio gênero de discurso, os papéis sociodiscursivos que ele põe em relação (animador, convidado), as diferentes estratégias de legitimação dos locutores, a maneira de cada um ajustar seu posicionamento ideológico às restrições impostas pelo gênero e pela conjuntura na qual eles falam, etc.

Não me refiro a ignorar as contribuições de outras correntes, mas integrá-las, seguindo um procedimento fundado nos interesses específicos da AD. Assim, ao partir de uma perspectiva enunciativo-discursiva, Maingueneau (1997) compreende que “enunciados dependentes da AD se apresentam, com efeito, não apenas como fragmentos de língua natural desta ou daquela formação discursiva, *mas também como amostras de um certo gênero de discurso.*” (MAINGUENEAU, 1997, p. 34, grifo do autor). Em outras palavras, é necessário considerar a enunciação ocorrendo em um espaço instituído o qual o gênero do discurso define e de onde se constrói uma cena no e pelo discurso. Segundo o autor, “o discurso pressupõe certo quadro, definido pelas restrições do gênero, mas deve também gerir esse quadro pela encenação de sua enunciação.” (MAINGUENEAU, 2015, p. 117).

Outrossim, Maingueneau (2013) propõe analisar a cena de enunciação a partir de três dimensões: a cena englobante, a cena genérica e a cenografia. Conforme Freitas (2010, p. 179), juntas, essas cenas “compõem um ‘quadro’ dinâmico que torna possível a enunciação de um determinado discurso.” A cena englobante corresponde ao “tipo de discurso”, que pode ser considerado, de acordo com Possenti (2015), “equivalente ao campo discursivo e, portanto, ao tema bakhtiniano, ou seja, o domínio no qual o texto está situado por um autor, um leitor ou toda uma comunidade discursiva: literatura, religião, ciência, informação, humor.”

(POSSENTI, 2015, p. 119-120, tradução nossa²⁷). Desse modo, a cena englobante resulta do recorte de um setor da atividade social caracterizável por uma rede de gêneros de discurso.

Nesse aspecto, algumas propriedades específicas são ligadas aos participantes, ou seja, os produtores de discurso derivados de determinada cena englobante devem, por meio de sua enunciação, mostrar que se conformam aos valores prototipicamente relacionados ao enunciador pertinente para o tipo de atividade verbal em pauta. Nesse caso, em uma cena englobante política, por exemplo, em que há um “cidadão” dirigindo-se a outros “cidadãos” sobre temas de interesse coletivo, o político “deve ser ‘um homem de convicções’, um funcionário, um homem ‘devotado’ ao serviço público, etc.” (MAINGUENEAU, 2015, p. 119). Além disso, o linguista complementa que um texto, a partir de sua origem, pode até participar de duas cenas englobantes ao mesmo tempo. Em última instância, o pesquisador, em função de seus objetivos, é levado a decidir em que nível vai situar a cena englobante pertinente.

No caso deste estudo, trabalho com um *cópus* que possui suas próprias particularidades. Em sua grande maioria, as narrativas enunciadas pelos Kaingang da TIG estão inscritas em uma cena englobante religiosa, pois, ao informar sobre aspectos relacionados às metades clônicas, grande responsável por definir a descendência de todos os indivíduos indígenas da comunidade, são destacadas também as crenças em um ser superior, sagrado - *Topê* (Deus), responsável pela origem, “criação”, em termos religiosos, de todos os povos dessa etnia. Portanto, identificar corretamente o domínio tipológico dessas narrativas contribui para um melhor entendimento dos significados culturais produzidos e partilhados no e pelo discurso dessas comunidades.

Na realidade, os enunciadores só interagem nas cenas englobantes por meio de gêneros de discurso específicos, sob um sistema de normas. Sendo assim, é possível abordar, então, a segunda dimensão que Maingueneau (2013) propõe, para distinguir a cena de enunciação de um discurso: a dimensão genérica. Nas palavras do referido linguista, “cada gênero de discurso define seus próprios papéis: num panfleto de campanha eleitoral, trata-se de um candidato dirigindo-se a eleitores; numa aula, trata-se de um professor dirigindo-se a alunos, etc.” (MAINGUENEAU, 2013, p. 96-97).

O gênero de discurso implica, assim, um contexto específico de papéis para os parceiros, um lugar apropriado para seu sucesso, um conjunto de circunstâncias (em particular, um modo de inscrição no espaço e no tempo), um suporte material, uma ou mais finalidades

²⁷ La première est celle de la « scène englobante » (qui peut être considérée comme équivalant au champ discursif et donc au thème bakhtinien), c’est-à-dire le domaine dans lequel le texte est situé par au auteur, un lecteur ou toute une communauté discursive: littérature, religion, science, information, humour... (POSSENTI, 2015, p. 119-120).

(MAINGUENEAU, 2015). A cena genérica permite que o coenunciador faça antecipações a respeito do universo de sentidos que a cena pode suscitar. Entretanto, mesmo que o analista do discurso disponha de certa liberdade para desvelar os sentidos em um texto, precisa estar atento às particularidades que o próprio gênero discursivo impõe.

De fato, não é possível estudar a materialidade constitutiva do gênero narrativa oral, analisando apenas os elementos que são característicos dos textos escritos, pois a palavra oral “se constrói em situação e, simultaneamente, com o fluir do pensamento, sendo, evidentemente, por isso, menos arquitetada e menos precisa que a palavra escrita, refletida e passível de reformulação.” (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 167).

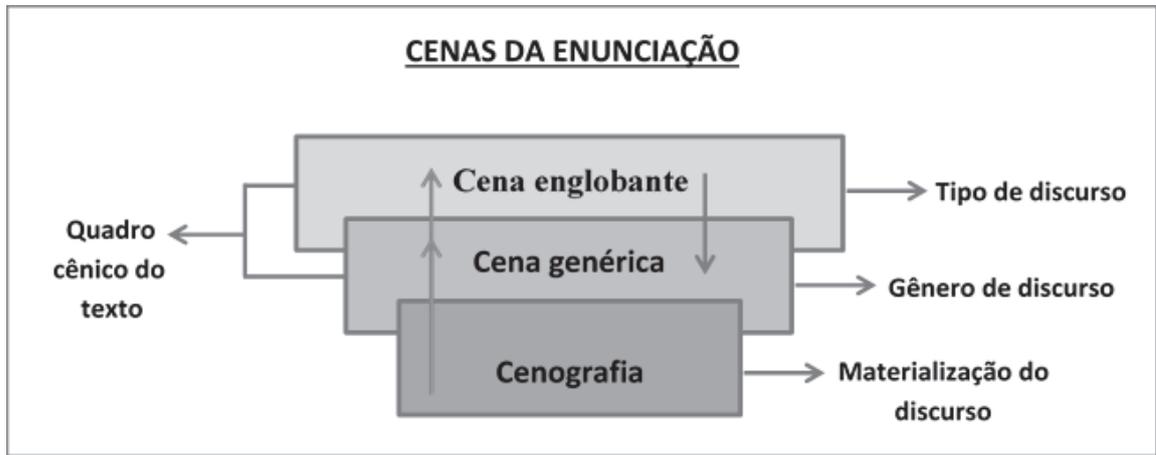
Mais do que investigar a presença do passado no presente imediato das pessoas, é preciso levar em conta que as narrativas orais possuem estrutura própria, dotada de especificidades que devem ser levadas em conta no momento da análise, como por exemplo: o contexto de produção do discurso, os silêncios, interditos, entonações, palavras de duplo sentido, pausas significativas, gestuais e toda uma série de elementos que não ficam gravados e podem informar sobre visões de mundo e elaborações subjetivas do enunciador (MEIHY, 2002).

Pelo exposto, percebo que, apesar da especificidade da cena genérica, não é possível, “considerá-la independentemente da cena englobante, do mesmo modo como não é possível definir a cena englobante sem levar em conta o conjunto de gêneros que a compõem.” (MUSSALIM, 2008, p. 161). É nesse contexto, que essas duas cenas - a englobante e a genérica - definem conjuntamente o que pode ser chamado, nos termos de Maingueneau (2013, p. 97), de “quadro cênico do texto”, responsável por definir “o espaço estável no interior do qual o enunciado adquire sentido”, isto é, “o espaço do tipo e do gênero de discurso.”

Nesse sentido, a análise pode, por vezes, limitar-se a duas cenas por tratar “de textos fortemente obrigados pelo campo, por exemplo, os textos científicos.” (POSSENTI, 2015, p. 120, tradução nossa²⁸). Nesses casos, de acordo com o referido pesquisador, não é preciso ir além da cena englobante e genérica. Entretanto, quando a abordagem recai sobre textos como os advindos do gênero oral, por exemplo, que devem ser observados em sua multiplicidade de significados, é necessário recorrer à terceira dimensão da “cena de enunciação”, a “cenografia” (MAINGUENEAU, 2013, p. 97), pela qual o enunciador organiza a situação a partir da qual pretende enunciar por meio de sua própria enunciação. Na Figura 7, é possível observar a relação estabelecida entre as três cenas enunciativas.

²⁸ L'analyse peut parfois s'en tenir là : s'il s'agit de textes fortement contraints par le champ, de textes scientifiques par exemple [...] (POSSENTI, 2015, p. 120).

Figura 7 - Três dimensões da cena de enunciação



Fonte: elaborada pela pesquisadora

A cenografia é a grande responsável por comprovar o tipo de discurso (cena englobante), instaurado no momento da enunciação. Esse discurso “mostra” a cenografia que o torna possível por indícios variados, legitimando o gênero de discurso (cena genérica) com o qual se trabalha. Por esse ponto de vista, conforme Maingueneau (2015), “enunciar não é apenas ativar as normas de uma instituição de fala prévia; é construir sobre essa base uma encenação singular da enunciação: uma *cenografia*.” (MAINGUENEAU, 2015, p. 122, grifo do autor).

A cenografia constitui-se, assim, como uma das mais importantes faces que compõem a cena enunciativa. Instituída pelo próprio discurso, torna-se fundamental para o estabelecimento dos sentidos que se desvelam no desenrolar discursivo, pois, quando se fala em “cena de enunciação”, considera-se o processo de comunicação “do interior”, “mediante a situação que a fala pretende definir, o quadro que ela mostra (no sentido pragmático) no próprio movimento em que se desenrola.” (MAINGUENEAU, 2012, p. 250). Nesse sentido, um texto constitui-se nos vestígios de um discurso em que a fala é encenada.

É com o olhar direcionado à investigação das cenas de fala, que engendram e legitimam as narrativas orais da comunidade indígena Kaingang pesquisada, que aprofundo, nas páginas seguintes, a noção de cenografia, concepção fundamental para o processo de desvelamento do ethos do enunciador e da imagem discursiva construída de sua coletividade.

4.2.1 Cenografia: a cena de fala que legitima o discurso

Esta seção é dedicada às considerações teóricas sobre o conceito de cenografia. Nesse processo, procuro estabelecer relações entre as características que engendram as noções de cenografia, de memória coletiva e de identidade cultural, por acreditar que o imbricamento desses aspectos contribui para a legitimação das cenas de fala, construídas nas narrativas orais dos indígenas Kaingang. Para tanto, nas cenografias, que se originam do *cópus* desta pesquisa, estão inscritos traços de memória coletiva e de identidade cultural do indivíduo que enuncia.

Nessa panorâmica, quando os participantes da pesquisa enunciam uma narrativa, uma rede de significados é ativada para validar esses enunciados. As narrativas orais, que revelam aspectos da crença indígena em um ser superior ou que explicam fenômenos da natureza, por exemplo, implicam cenas de fala que atestam, de algum modo, a legitimidade do que é dito. Nesse processo, estão imbricados significados culturais, muitas vezes invisíveis ao primeiro olhar, mas que circundam os saberes e as práticas discursivas partilhadas por essa população.

Diante disso, identificar que a cena de enunciação constitutiva de uma narrativa oral é a cena englobante religiosa, ou situar o leitor que o trabalho focaliza o gênero narrativa oral, não é o suficiente para apreender a singularidade desses textos. É preciso observar as cenografias que se originam desses enunciados e que possuem papel fundamental na construção da rede de significados em termos dos quais cada enunciador interpreta sua experiência e organiza seu conhecimento. Nessa rede de produção de significados, além das palavras, de acordo com Maingueneau (2015), há um conjunto de traços discursivos significantes, que fazem referência “aos enunciados que se conservam, que se convertem em objetos aptos a circular e passíveis de serem submetidos a diversos processamentos.” (MAINGUENEAU, 2015, p. 149).

Esses traços conservados na memória coletiva passam por formatações específicas, como é o caso das narrativas orais, destinadas a facilitar a estabilização e a circulação dos enunciados. Considero, nesse processo, que toda retomada de enunciações anteriores é um traço dessa enunciação. A isso se juntam, conforme especifica Maingueneau (2015, p. 150), as habilidades de memorização “reservadas a alguns membros do grupo (por exemplo, famílias ou comunidades especializadas na recitação de terminados tipos de textos).” Particularidade bem presente nas sociedades Kaingang, em que todo conhecimento encontra-se armazenado na memória dos anciões, grandes responsáveis pela recuperação e partilha desses saberes.

É possível aproximar essa noção de “traço” maingueneano às reflexões propostas por Geertz (2015) sobre um sistema organizado de símbolos significantes que circundam os saberes e crenças de um povo. Esses símbolos equivalem, segundo esse pesquisador, a “qualquer objeto,

ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção.” (GEERTZ, 2015, p. 67). Essa concepção, segundo o autor, é o significado do símbolo.

Com efeito, esses símbolos, ou traços, nos termos maingueneanos, parecem resumir, de alguma maneira, “tudo que se conhece sobre a forma como é o mundo, a qualidade de vida emocional que ele suporta, e a maneira como deve comportar-se quem está nele.” (GEERTZ, 2015, p. 93). Pensando neste estudo, é o caso da marca patrilinear *Kamě* e *Kanhru*, transmitida à criança indígena nos primeiros dias de vida; um traço que perpassa gerações e é rememorado a cada nascimento.

Muitas vezes, esses símbolos não aparecem, de maneira explícita, nas narrativas orais, mas estão lá, possuem um significado e resultam devido a esse significado. De acordo com Maingueneau (2015), o analista do discurso não pode se contentar em descrever, pelas necessidades de sua pesquisa, os procedimentos que permitem resgatar um ou outro tipo de traço, “ele precisa considerar igualmente aquilo que, numa configuração sócio-histórica determinada, torna esses traços possíveis [...] lugares institucionais, grupos, crenças [...]” (MAINGUENEAU, 2015, p. 150-151).

A noção de cenografia, proposta por Maingueneau (1997, 2008b, 2013, 2014, 2015), constitui-se, a meu ver, como uma solução particularmente original para a análise de gêneros discursivos que mesclam diferentes tipologias e estão imbricados em uma rede de traços significativos que não são dados a priori. Nesse enfoque, de acordo com Maingueneau (2012), é por meio de índices localizáveis na materialidade do texto que a cenografia se mostra; ela não é pré-construída, mas é fabricada de acordo com aquilo que o discurso diz.

Julgo necessário destacar que o termo cenografia, conforme Maingueneau (2012), não tem a conotação do seu uso teatral, pois adiciona “ao caráter teatral de ‘cena’ a dimensão da *grafia*.” (MAINGUENEAU, 2012, p. 252, grifo do autor). Essa “-grafia”, nas palavras do pesquisador,

não remete a uma oposição empírica entre suporte oral e suporte gráfico, mas a um processo fundador, à inscrição legitimadora de um texto, em sua dupla relação com a memória de uma enunciação que se situa na filiação de outras enunciações e que reivindica um certo tipo de reemprego. (MAINGUENEAU, 2012, p. 253).

A “grafia” deve, então, ser apreendida, ao mesmo tempo, como quadro e como processo. Logo, nas palavras de Maingueneau (2012, p. 253), “a cenografia está tanto a montante como a jusante da obra: é a cena de fala que o discurso pressupõe para poder ser enunciado e que em troca ele precisa validar através de sua própria enunciação.” Ainda complementa: “a cenografia

não é um ‘procedimento’, o quadro contingente de uma ‘mensagem’ que se poderia ‘transmitir’ de diversas maneiras; ela forma unidade com a obra a que sustenta e que a sustenta.” (MAINGUENEAU, 2012, p. 253).

Isso posto, busco refletir, neste estudo, sobre o conceito de cenografia em diálogo com o *córpus* analisado - as narrativas orais, o que me leva a pensar que a estrutura interna, constituinte das narrativas orais, possui traços de memória coletiva e de identidade cultural, passíveis de serem identificados por meio das cenografias que se originam desses discursos. Como exemplo, posso citar a circunstância em que o Enunciador B, ao enunciar a Narrativa Oral *O surgimento dos povos indígenas Kaingang*, revela-se como pertencente a um determinado clã: “eu sou Kanhru”. Nesse processo, mesmo não participando dos acontecimentos enunciados, pois esses fazem parte de um passado ancestral, sente-se pertencente a esse passado (identidade cultural), assimilando-o às suas memórias individuais de ascendência familiar, de tal maneira que gera um processo de edificação da imagem de si mesmo.

No entanto, conforme evidencia Halbwachs (2006), a memória individual, como propriedade de conservar certas informações, sofre influências das diversas memórias que rodeiam o ser humano. A memória, assim, não é só um fenômeno de interiorização individual, mas uma construção social e um fenômeno coletivo. Nesse contingente, a análise das narrativas orais parte primeiramente da observação dos traços de memória coletiva. Isso porque, de acordo com Charaudeau (2015), não há ato de fala que o enunciador realize, nem rememoração de acontecimentos passados, que não contenham o traço de seu pertencimento à coletividade, “pois, para viver bem em sociedade, o indivíduo é levado a elaborar com outros membros do grupo normas de comportamento social e a respeitar tais normas [...]” (CHARAUDEAU, 2015, p. 15). Complementarmente, Candau (2012, p. 77) afirma: “é um tecido memorial coletivo que vai alimentar o sentimento de identidade.”

Nesse ponto, emerge outro princípio característico das narrativas orais, os traços de identidade cultural, que possibilitam, segundo Hall (2016), verificar como membros da mesma cultura compartilham conjuntos de conceitos, imagens e ideias que lhes permitem sentir, refletir e, portanto, interpretar o mundo de maneira semelhante. Significados que podem ser percebidos por meio das cenografias que se originam desses discursos, a exemplo das referências, nas narrativas orais analisadas, ao vocábulo “avós”, que remete a uma cenografia de valorização dos saberes dos mais velhos da comunidade - dos *Kófa*. Elementos observados, mais especificamente, no capítulo 6, a partir das análises.

Conforme pude observar em Candau (2012), a memória é “geradora” de identidade, no sentido que participa de sua construção. Sob esse prisma, as cenografias examinadas nas narrativas orais, arquitetadas por suportes memorialísticos, levam à representação da identidade cultural desses enunciadorees que, consoante a Hall (2013), têm relação com os pontos de identificação, tecidos no interior dos discursos da cultura e da história, para a produção não daquilo que o indivíduo é, mas daquilo que o indivíduo torna-se a partir das influências recebidas dos sistemas culturais que simbolizam ou representam as experiências partilhadas pelo seu grupo.

Assim sendo, a identidade cultural molda as predisposições que levam os enunciadorees a “incorporar” certos aspectos particulares do passado, projetando, no presente, uma imagem discursiva de si e de sua própria coletividade - um ethos. Essa imagem discursiva partilhada tem a ver, de acordo com Hall (2013, p. 109), não tanto com as questões “quem nós somos ou de onde nós viemos, mas muito mais com as questões ‘quem nós podemos nos tornar’, ‘como nós temos sido representados’ e ‘como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios’.” De modo especial, neste estudo, como os significados culturais, que perpassam gerações nas comunidades indígenas Kaingang, contribuem para validar a maneira como o enunciadoree indígena representa a si próprio e a sua comunidade nas narrativas que enuncia.

A investigação das cenografias que emergem das narrativas orais implica, desse modo, um processo de “enlaçamento paradoxal”, uma vez que, segundo Maingueneau (2013, p. 98), “logo de início, a fala supõe uma certa situação de enunciação, que, na realidade, vai sendo validada progressivamente por intermédio da própria enunciação.” A cenografia é, assim, nos termos maingueneanos, ao mesmo tempo,

fonte do discurso e aquilo que ele engendra; ela legitima um enunciado que, por sua vez, deve legitimá-la, estabelecendo que essa cenografia onde nasce a fala é precisamente a cenografia exigida para enunciar como convém, a política, a filosofia, a ciência. (MAINGUENEAU, 2013, p. 98, grifo do autor).

Nesse âmbito, a cenografia de um discurso é estruturada com o auxílio de indícios diversificados, uma vez que se configuram em pistas/marcas que contribuem para identificar os sentidos próprios do cóporee em análise, “cuja descoberta se apoia no conhecimento do gênero de discurso, na consideração dos níveis da língua, do ritmo [...] ou mesmo em conteúdos explícitos.” (MAINGUENEAU, 2014, p. 77). É nessa cenografia, que é tanto condição como produto da obra, que, ao mesmo tempo, está na obra e a constitui, que são validados os estatutos

do enunciador e do coenunciador, como também o espaço (topografia) e o tempo (cronografia), a partir dos quais a enunciação se desenvolve.

Segundo esse domínio de estudos, os enunciados são analisados como sendo o produto de uma enunciação que implica uma cena (MAINGUENEAU, 2013), e a encenação do dizer como dependente de um enunciador que constitui, de algum modo, a identidade enunciativa que o sujeito comunicante dá a si mesmo. Nesse processo, o coenunciador não é apenas um indivíduo para quem se propõe “ideias”. Ao contrário, é “alguém que tem acesso ao ‘dito’ através de uma ‘maneira de dizer’ que está enraizada em uma ‘maneira de ser’, o imaginário de um vivido.” (MAINGUENEAU, 1997, p. 49). Por extensão, todo enunciado leva o coenunciador a conferir um ethos ao enunciador, que passa a assumir um papel de fonte legitimadora do discurso.

Assim, associado à cenografia, lugar de materialização do discurso, está o ethos, termo que possui origem na retórica antiga, entendido como a imagem que um orador transmitia, implicitamente, de si mesmo, por meio de sua maneira de falar. Essa noção foi posteriormente retomada por Ducrot (1987), no que diz respeito à polifonia. No entanto, de acordo com Amossy (2014), esse teórico não aprofundou sua reflexão sobre o ethos. Decorre, portanto, dos estudos maingueneanos, a elaboração da noção de ethos como construção de uma imagem de si no discurso. Concepção que ultrapassa o domínio da argumentação, uma vez que a incidência do ethos é investigada tanto em textos escritos quanto em textos que não apresentam nenhuma sequencialidade de tipo argumentativo.

Nessa ótica, considero que o sujeito indígena Kaingang, ao ser solicitado como enunciador das narrativas propagadas pela tradição oral, inscreve-se na cena discursiva da narrativa que enuncia e, assim, revela, mesmo de maneira involuntária, o vivido, o concebido, a imagem de si e de sua coletividade. Ponto de vista elucidado no decorrer das análises. Antes, porém, creio ser necessário clarificar algumas questões a respeito do ethos na antiguidade, para posteriormente detalhar os desdobramentos deste conceito à luz dos estudos maingueneanos.

4.3 DA ARTE DA PERSUASÃO À IMAGEM DE SI NO DISCURSO: O ETHOS E SEUS DESDOBRAMENTOS TEÓRICO-CONCEITUAIS

Todo ato de tomar a palavra implica a figura de um enunciador, que mobiliza a língua e a faz funcionar ao utilizá-la (AMOSSY, 2014). Nesse processo, o enunciador imprime sua marca no enunciado, inscreve-se na mensagem e se revela, implícita ou explicitamente, no interior do discurso. Assim, o modo como o enunciador se movimenta na cena enunciativa do

seu dizer confere ao discurso um conjunto de traços e características particulares, responsáveis por produzir e validar uma imagem discursiva compatível com a totalidade de significados pretendidos durante a enunciação. Essa imagem discursiva, desde os gregos antigos, é denominada “ethos”.

Em vista disso, para discorrer sobre a noção de ethos, considero viável percorrer um longo caminho até a retórica antiga, mais precisamente à Retórica de Aristóteles, primeiro autor no qual, segundo Maingueneau (2008b), é possível encontrar uma elaboração conceitual dessa categoria.

As investigações de Aristóteles (384-322 a.C) sobre a retórica encontram-se compiladas em três livros: Retórica I: 1356a; Retórica II: 1378a e Retórica III: 1403a (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2014). Esses livros compreendem a retórica como uma verdadeira *technè* (arte), isto é, como uma técnica pela qual é possível descobrir, em relação a toda variedade de assuntos, o que é adequado a cada tipo de indivíduos, com a finalidade de garantir a persuasão do ato discursivo. Em Maingueneau (2008b), são evidenciadas as características dessa abordagem aristotélica: “ao escrever sua *Retórica*, Aristóteles pretende apresentar uma *technè* cujo objetivo não é examinar o que é persuasivo para esse ou aquele indivíduo, mas para esse ou aquele tipo de indivíduos [...]” (MAINGUENEAU, 2008b, p. 56, grifo do autor).

Nesse contexto, a problemática aristotélica concebe a persuasão como finalidade primeira do discurso. Para garantir a persuasão, o enunciador pode valer-se de três espécies de provas engendradas pelo discurso: a prova pelos argumentos, pelas paixões despertadas nos ouvintes e pelos costumes. De acordo com o autor, “os ‘argumentos’ correspondem ao *logos*, as ‘paixões’ ao *pathos*, os ‘costumes’ ao *ethos*.” (MAINGUENEAU, 2008b, p. 57, grifo do autor). Ethos, compreendido como elemento fundamental para o exercício de persuasão, caracteriza-se pela imagem de moralidade, de possuidor dos bons costumes, que o enunciador deve mostrar em seu discurso, para parecer mais digno de crédito aos olhos de seu auditório.

A prova pelo ethos consiste, então, “em causar boa impressão mediante a forma com que se constrói o discurso, em dar uma imagem de si capaz de convencer o auditório, ganhando sua confiança.” (MAINGUENEAU, 2008b, p. 56). São as escolhas (argumentos, palavras, postura, olhar) feitas pelo enunciador, isto é, a maneira como constrói o seu discurso, as grandes responsáveis por edificar uma imagem, um ethos, que inspire confiança e cause boa impressão nos coenunciadores. Logo, o ethos aristotélico está ligado à própria enunciação, e não a um saber extradiscursivo sobre o enunciador (MAINGUENEAU, 2008b). Com efeito, a prova pelo ethos adquire, na Retórica de Aristóteles, um duplo sentido: por um lado, designa as virtudes

morais, e, por outro, comporta o caráter do enunciador, tornando-o digno de crédito. Eggs (2014) corrobora com esse argumento.

Encontramo-nos, portanto, na *Retórica* de Aristóteles, diante de dois campos semânticos opostos ligados ao termo *ethos*: um, de sentido moral e fundado na *epiēkeia*, engloba atitudes e virtudes como *honestidade*, *benevolência* ou *equidade*; outro, de sentido neutro ou “objetivo” de *héxis*, reúne termos como *hábitos*, *modos* e *costumes* ou *caráter*. (EGGS, 2014, p. 30, grifo do autor).

Na perspectiva de Eggs (2014), essas duas concepções não se excluem, mas constituem, diferentemente, as duas faces necessárias a qualquer atividade argumentativa. Assim, o *ethos* oriundo da retórica está ligado ao enunciador. Ou seja, aos *ethé* discursivos, que compreendem as características que os enunciadores “se conferiam implicitamente, através de sua maneira de dizer: não o que diziam a propósito deles mesmos, mas *o que revelavam pelo próprio modo de se expressarem*.” (MAINGUENEAU, 1997, p. 45, grifo do autor). Trata-se, pois, do caráter moral que o enunciador deve parecer ter, mesmo que, de fato, não o tenha.

Segundo a lógica aristotélica, o enunciador pode jogar com três qualidades fundamentais para legitimar a imagem positiva de si mesmo: a “*phronesis* (ter o aspecto de pessoa ponderada)”; a “*areté* (assumir a atitude de um homem de fala franca, que diz a verdade crua)” e a “*eunoia* (oferecer uma imagem agradável de si mesmo).” (MAINGUENEAU, 1997, p. 45, grifo do autor). Para a retórica aristotélica, o enunciado que possui o *ethos* constituído por essas três qualidades, possui a confiança do ouvinte, importante faculdade para o exercício da persuasão.

No sentido mais geral, é possível afirmar que, seguindo o esteio do pensamento grego, os estudos linguísticos alicerçaram sua construção teórica da noção de *ethos*. Entretanto, conforme evidenciado por Maingueneau (2008b), essa concepção, por muito tempo, foi preterida nos estudos de linguagem, assim como se fez com todo o edifício teórico dos estudos em retórica.

Em conformidade com Maingueneau (2008b), o *ethos* teve de esperar os anos 1980 para ocupar um lugar na reflexão sobre o discurso, “não somente suscitando comentários como conceito de corpus retórico, como também dando lugar a novos prolongamentos no quadro das disciplinas que estudam o discurso.” (MAINGUENEAU, 2008b, p. 55). O teórico argumenta ainda que, na atualidade, há um notável interesse pelo estudo desse conceito. Isso se deve, em grande parte, ao desenvolvimento das mídias audiovisuais que deslocaram o centro de interesse das doutrinas e dos aparelhos que lhes estavam ligados para o debate em relação ao corpo, seu movimento e sua integração ao conjunto social, isto é, à representação de si.

De acordo com Amossy (2014, p. 10-11), a construção de uma imagem de si, peça principal da máquina retórica, atravessou diversos estudos da linguagem, entre eles, os estudos linguísticos propostos por Émile Benveniste (teórico da enunciação), ao estabelecer refinada relação entre o locutor e seu parceiro, que alternam suas funções no enunciado, ora como origem, ora como destino da enunciação, constituindo, assim, um quadro figurativo.

Ainda, consoante Amossy (2014), a produtividade desse conceito (imagem de si) aparece também nos estudos de Erving Goffman (sociólogo, antropólogo e escritor canadiano) por meio do conceito de face, definida como a imagem do eu, delineada, segundo certos atributos sociais e dados situacionais que os parceiros da interação verbal partilham quando estão em presença física uns dos outros, para influenciar seus parceiros de modo desejado. Essa mesma compreensão é retomada e redefinida por Kerbrat-Orecchioni (2006), linguista francesa, para mostrar que um locutor, quando se esforça para agradar o outro, “dá de si uma imagem positiva, por exemplo, a de alguém respeitoso ou elegante.” (AMOSSY, 2014, p. 14). Em síntese, a autora complementa: “Kerbrat-Orecchioni retoma o princípio de gerenciamento de faces para mostrar como ele governa na língua os fatos estruturais e as formas convencionais” (AMOSSY, 2014, p. 14), entretanto, enfatiza:

nem Benveniste, nem Goffman, nem Kerbrat-Orecchioni fizeram uso do termo *ethos*. A integração desse termo às ciências da linguagem encontra uma primeira expressão na teoria polifônica da enunciação de Oswald Ducrot, ou seja, em uma pragmática semântica. (AMOSSY, 2014, p. 14).

De acordo com as colocações de Amossy (2014), a partir de Ducrot (1987) é que o conceito de *ethos* começou a ser explorado, em termos pragmáticos, na França. Na concepção desse estudioso francês, o *ethos* passa a ser entendido não mais como a imagem do enunciador (E), sujeito falante real, “que é a origem das posições expressas pelo discurso e é responsável por ele”, mas como a imagem do locutor, “instância discursiva do locutor.” (AMOSSY, 2014, p. 14-15). Ou seja, o *ethos* está relacionado ao locutor, enquanto ser do discurso em oposição ao ser empírico. Para a referida estudiosa, é nesse ponto preciso, que Ducrot recorre à noção de *ethos*, uma vez que “analisar o locutor L no discurso consiste não em ver o que ele diz de si mesmo, mas em conhecer a aparência que lhe conferem as modalidades de sua fala.” (AMOSSY, 2014, p. 15).

Conforme Maingueneau (2008b), a distinção proposta por Ducrot (1987) atravessa à dos pragmáticos entre o mostrar e o dizer. Nesse processo, “o *ethos* se mostra no ato de enunciação, ele não é dito no enunciado. Ele permanece, por natureza, no segundo plano da

enunciação: ele deve ser percebido, mas não deve ser objeto do discurso.” (MAINGUENEAU, 2008b, p. 59). É possível afirmar, nesse contexto, que as reflexões de Ducrot (1987) aproximam-se, em muitos sentidos, da noção de ethos aristotélico. Contudo, Amossy (2014) destaca que essa referência é realizada apenas na direção de reforçar suas próprias ideias a respeito de uma teoria da argumentação pragmático-linguística, fazendo com que esse pesquisador não desenvolva maiores reflexões sobre esse conceito.

Parece-me evidente, então, que a noção de ethos, como construção de uma imagem de si no interior dos estudos do discurso, conquistou espaço a partir dos trabalhos desenvolvidos por Maingueneau (1997, 2008b, 2013, 2014, 2015). Essa afirmação pode ser confirmada por Amossy (2014), ao esclarecer que “Maingueneau (1984/2008a), em *Gênese dos Discursos*, ao propor o quadro da semântica global, já antecipava, mesmo que indiretamente, conceitos relacionados à construção do ethos discursivo, como por exemplo: o modo de enunciação.” (AMOSSY, 2014, p. 16, grifo da autora).

Ao declarar, em *Gênese dos Discursos*, que um discurso não é somente um determinado conteúdo associado a uma dêixis e a um estatuto de enunciador e coenunciador, mas também uma “maneira de dizer”, Maingueneau (2008a) assevera que qualquer texto, oral ou escrito, é sustentado por uma voz - a de um sujeito situado para além do texto que, por meio de um tom, atesta, de algum modo, a legitimidade do que é dito. É a partir desse enfoque que a noção de ethos adquire, segundo Maingueneau (1997, 2008b, 2013, 2014, 2015), toda sua importância. Nesse conjunto, de acordo com Amossy (2014, p. 16-17),

a análise do discurso segundo Maingueneau retoma as noções de quadro figurativo apresentadas por Benveniste e de ethos, proposta por Ducrot, dando-lhes uma expansão significativa. A maneira de dizer autoriza a construção de uma verdadeira imagem de si e, na medida que o locutário se vê obrigado a apreendê-la a partir de diversos índices discursivos, ela contribui para o estabelecimento de uma inter-relação entre o locutor e seu parceiro. Participando da eficácia da palavra, a imagem quer causar impacto e suscitar a adesão. Ao mesmo tempo, o ethos está ligado ao estatuto do locutor e à questão de sua legitimidade, ou melhor, ao processo de sua legitimidade pela fala.

Ao retomar e refinar a noção de ethos, sob uma perspectiva enunciativo-discursiva, Maingueneau (1997, 2008b, 2013, 2014, 2015) deixa claro que a maneira como o enunciador diz é tão importante como o que é dito e induz a uma imagem que pode facilitar a boa realização do projeto do dizer. Por meio do estilo, das competências linguísticas e das crenças, ou melhor, pela maneira de se expressar, é que se constrói a imagem do enunciador (AMOSSY, 2014).

Por conseguinte, o ethos não é objeto do discurso, pois deve ser percebido por intermédio de movimentos da própria fala do enunciador, da entonação, da escolha das palavras

e dos argumentos. Isso permite ao analista depreender, pelo que é dito e mostrado, uma imagem física e psicológica daquele que se apresenta como responsável pelo enunciado.

Em *Novas Tendências em Análise do Discurso*, Maingueneau (1997) apresenta alguns deslocamentos da AD em relação à questão do ethos retórico. O linguista acentua a necessidade de “afastar qualquer preocupação ‘psicologizante’ e ‘voluntarista’, de acordo com a qual o enunciador, desempenharia o papel de sua escolha em função dos efeitos que pretende produzir sobre seu auditório.” (MAINGUENEAU, 1997, p. 45).

Para a AD, esses efeitos são impostos não pelo enunciador, mas pelo seu posicionamento discursivo, isto é, pelo conjunto de coerções constitutivas do discurso a partir de uma posição dada em uma conjuntura determinada. Em outras palavras, esses efeitos “se impõem àquele que, no seu interior, ocupa um lugar de enunciação, fazendo parte integrante da formação discursiva, ao mesmo título que as outras dimensões da discursividade.” Logo, “o que é dito e o tom com que é dito são igualmente importantes e inseparáveis.” (MAINGUENEAU, 1997, p. 45).

Outro deslocamento refere-se à própria concepção do ethos que, na retórica, aparecia estreitamente ligada à eloquência, à oralidade em situação de fala pública (uma palestra, uma assembleia) e na AD passa a ser compreendido para além de uma oposição empírica entre o oral e o escrito, abarcando todo tipo de discurso. De acordo com Maingueneau (1997, p. 46), “a retórica organizava-se em torno da palavra viva e integrava, conseqüentemente, à sua reflexão o aspecto físico do orador, seus gestos, bem como sua entonação.” Diante disso, o linguista complementa que os corpora escritos não constituem uma oralidade enfraquecida. Ao contrário, eles são sustentados por uma voz específica: “a oralidade não é o falado.” (MAINGUENEAU, 1997, p. 46). Nesse plano, vejo emergir, embora ainda não denominada, a figura do fiador do discurso. Em *Análise de textos de comunicação*, Maingueneau (2013) retoma e potencializa estes apontamentos:

Mas esse *ethos* não diz respeito apenas, como na retórica antiga, à eloquência judiciária ou aos enunciados orais: é válido para qualquer discurso, mesmo para o escrito. Com efeito, o texto escrito possui, mesmo quando o denega, um *tom* que dá autoridade ao que é dito. Esse tom permite ao leitor construir uma representação do corpo do enunciador (e não, evidentemente, do corpo do autor efetivo). A leitura faz, então, emergir uma instância subjetiva que desempenha o papel de *fiador* do que é dito. (MAINGUENEAU, 2013, p. 107, grifo do autor).

Retomando os pressupostos de Maingueneau (2013), é possível identificar que todo discurso implica uma certa representação do corpo do seu responsável, do enunciador que se responsabiliza por ele. Sempre quando esse enunciador toma a palavra, confere uma identidade

que deve ser concordante com o contexto no qual pretende legitimar-se. Em vista disso, ao fiador, cuja figura o coenunciador deve construir a partir de indícios textuais de diversas ordens, são atribuídos, segundo Maingueneau (2013, p. 108), “um caráter e uma corporalidade.” Ou seja, uma gama de traços psicológicos e compleições corporais, com suas diversas esferas de valores, associadas a uma maneira de se vestir e se mover no espaço social, que o enunciador atribui espontaneamente à figura do fiador do discurso, em função de seu modo de enunciar.

Sob esse ponto de vista, o coenunciador não é somente um consumidor de ideias. Ele acede, em conformidade com Maingueneau (1984/2008a, p. 94), a “uma ‘maneira de ser’ através de uma ‘maneira de dizer’.” Sob essa ótica, o discurso torna-se indissociável da forma pela qual “toma corpo”, uma vez que o poder de significação de um discurso consiste, em parte, em levar o coenunciador a se identificar com a movimentação de um corpo investido de valores socialmente especificados. Por intermédio da disciplina corporal (física e psicológica) e das pistas linguístico-discursivas, presentes no próprio corpo textual, opera-se a incorporação do coenunciador ao ethos daqueles que dão adesão ao discurso. Essa incorporação, termo utilizado para designar a ação do ethos sobre o coenunciador, opera, de acordo com Maingueneau (2013), em três registros indissociáveis:

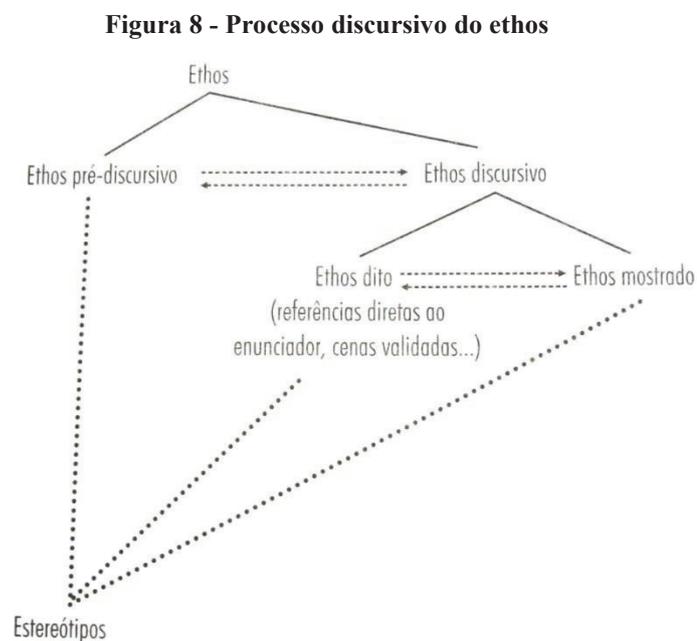
- a enunciação leva o coenunciador a conferir um *ethos* ao seu fiador, ela lhe *dá corpo*;
- o coenunciador incorpora, assimila, desse modo, um conjunto de esquemas que definem para um dado sujeito, pela maneira de controlar seu corpo, de habitá-lo, uma forma específica de se inscrever no mundo;
- essas duas primeiras incorporações permitem a construção de um corpo, o da comunidade imaginária dos que comungam na adesão a um mesmo discurso. (MAINGUENEAU, 2013, p. 109, grifo do autor).

Nessa conjuntura, é a cenografia constitutiva do discurso, reconhecida como legitimadora do enunciado, que leva o coenunciador a incorporar o ethos do enunciador. Este determina os lugares pelos quais os sentidos vão sendo construídos no âmbito dos enunciados, permitindo que o discurso seja aceito como verdadeiro e sério. Em uma concepção mais geral, consoante Maingueneau (2008b, p. 71), “são os conteúdos desenvolvidos pelo discurso que permitem especificar e validar o ethos, bem como sua cenografia, por meio dos quais esses conteúdos surgem.”

Ainda, de acordo com Maingueneau (2014, p. 71), “o ethos está crucialmente ligado ao ato de enunciação”, sem ignorar, entretanto, “que o público constrói representações do ethos do enunciador antes que ele fale.” Desse modo, Maingueneau (2014) propõe uma distinção entre o ethos pré-discursivo e o ethos discursivo, isto é, entre a imagem que o coenunciador já detém ou constrói do enunciador antes mesmo da sua enunciação (ethos pré-discursivo) e a imagem

que está projetada no discurso (ethos discursivo), pois é constitutiva desse discurso, ligada à enunciação, e “não a um saber extradiscursivo sobre o enunciador.” (MAINGUENEAU, 2014, p. 70).

No esquema proposto por Maingueneau (2014), que pode ser visualizado na Figura 8, é possível perceber, por meio das flechas duplas, que essas duas categorias se relacionam mutuamente, uma vez que a imagem do enunciador, construída previamente pelo coenunciador, pode ser confirmada ou refutada pelo ethos discursivo, ou seja, pelas marcas/pistas linguístico-discursivas que se depreendem da sua própria enunciação.



Fonte: Maingueneau (2014, p. 83)

Referindo-se à categoria de ethos discursivo, Maingueneau (2014) discorre sobre dois desdobramentos: o ethos dito e o ethos mostrado. Segundo o linguista, “o ethos dito vai além da referência direta do enunciador a sua própria pessoa ou a sua própria maneira de enunciar (‘eu sou um homem simples’, ‘eu lhes falo como um amigo’, etc.).” (MAINGUENEAU, 2014, p. 80).

Já para Silva E. (2006, p. 183), o ethos dito refere-se a todas as construções indiretas “que o enunciador utiliza para fazer referência à sua própria pessoa ou à sua maneira de enunciar. Trata-se das diferentes formas que o fiador utiliza para evocar, indiretamente, o ethos do discurso que ele materializa.” A referida autora complementa que o ethos mostrado faz referência “a todos os indícios presentes na enunciação que remetem a uma forma de ser do

enunciador. Vale salientar que esta forma de ser do enunciador é determinada pela semântica global do discurso que ele materializa.” (SILVA, 2006, p. 183-184).

Decorre também do ethos dito, conforme Figura 8, o entendimento maingueneano de que um discurso pode, com efeito, basear sua cenografia em cenas de enunciação já validadas, isto é, “já instaladas na memória coletiva, seja a título de modelos que se rejeitam ou de modelos que se valorizam.” (MAINGUENEAU, 2013, p. 102). Nesse sentido, “validado” não significa valorizado, mas já instalado no universo de saber e de valores do público.

O repertório das cenas disponíveis varia em função do grupo visado pelo discurso: uma comunidade de fortes convicções (uma seita religiosa, uma escola filosófica etc.) possui sua memória própria; mas, de modo geral, podemos associar a qualquer público, por vasto e heterogêneo que seja, uma certa quantidade de cenas supostamente compartilhadas. (MAINGUENEAU, 2013, p. 102).

Em suma, o enunciador acessa um conjunto de saberes e representações sociais, que circundam os conhecimentos partilhados e valorizados pela sua comunidade, para construir as cenas de fala que legitimam seu próprio discurso. Nesse cenário, a “cena validada” não se caracteriza propriamente como discurso, “mas como um estereótipo autonomizado, descontextualizado, disponível para reinvestimentos em outros textos.” (MAINGUENEAU, 2013, p. 102). A cena se fixa facilmente em representações arquetípicas²⁹ (FERREIRA, 2004), geralmente popularizadas por uma coletividade, isto é, em representações estereotipadas, popularizadas pela iconografia³⁰.

Os estereótipos esteiam, assim, a base do esquema discursivo do ethos (Figura 8) proposto por Maingueneau (2014). Sobre o processo de estereotipagem, Amossy (2014) salienta que se trata de uma operação mobilizada pelo enunciador para pensar o real por meio de uma representação cultural preexistente, isto é, um esquema coletivo cristalizado. Logo, de acordo com Amossy (2014), o enunciador adapta a representação de si aos esquemas coletivos que ele crê interiorizados e valorizados por seu público-alvo. Isso ocorre não somente pelo que diz de sua própria pessoa, mas também pelas modalidades de sua enunciação.

Mediante esse prisma, a concepção maingueneana de ethos, articulada com a noção de cena da enunciação, é fundamental para os propósitos desta pesquisa, pois fornece suporte teórico para investigação das narrativas orais dos indígenas Kaingang da TIG como discurso

²⁹ Conjuntos de imagens primordiais que dão sentido às histórias transmitidas entre gerações, formando o conhecimento e o imaginário do inconsciente coletivo (FERREIRA, 2004).

³⁰ Conjunto das imagens ou símbolos utilizados por um artista ou por uma coletividade para representar um determinado tema (FERREIRA, 2004). Os povos indígenas produzem diversos artefatos, como pinturas e esculturas, que também são estudados pela iconografia indígena, remontando os costumes e tradições das comunidades que compartilham desses significados.

que, assim como em outros gêneros discursivos, são sustentadas por uma voz, por um corpo enunciante, historicamente especificado e inscrito em uma situação em que sua enunciação, ao mesmo tempo, pressupõe e valida progressivamente.

Nas narrativas orais, aquele que enuncia está presente no aqui e agora da enunciação, em um tempo e espaço próprios da construção do discurso. Assim, segundo Amossy (2014, p. 9), “todo ato de tomar a palavra implica a construção de uma imagem de si.” Com efeito, é o conceito de ethos que possibilita apreender traços que apontam para a identidade enunciativa que o enunciar dá a si mesmo na encenação do seu dizer.

Diante do exposto, evidencio que a questão do ethos discursivo encontra-se diretamente ligada à da construção da identidade, e sua representação é construída na situação interativa em curso, na qual o enunciador realiza escolhas linguísticas e não linguísticas em função da imagem que pretende construir, para validar sua própria enunciação. Tal evidência confirma-se pelas palavras de Maingueneau (2008b, p. 59): “cada tomada da palavra implica, ao mesmo tempo, levar em conta representações que os parceiros fazem um do outro e a estratégia de fala” de um enunciador “que orienta o discurso de forma a sugerir através dele certa identidade.”

Pauliukonis e Monnerat (2008), ao comentarem a relação entre ethos e identidade, apresentam concepção semelhante aos apontamentos maingueneanos. De acordo com essas pesquisadoras, a questão da identidade do sujeito passa por representações sociais, ou seja,

o enunciador tem a identidade que lhe é permitida pelas representações que circulam em um dado grupo social - de que ele faz parte - e que são configurados como “imaginários sociodiscursivos”, apoiando-se o ethos em um duplo imaginário corporal e moral, ou podendo-se também considerar o ethos como um imaginário que se corporifica. (PAULIUKONIS; MONNERAT, 2008, p. 63, grifo das autoras).

Assim como a identidade, o ethos discursivo também está ligado a sistemas de representação, haja vista que o fiador se apoia sobre um conjunto difuso de representações sociais, responsáveis por determinar não só o que ele deve e pode dizer, mas também a maneira que ele deve e pode se representar no mundo. Não se trata de uma representação fixa e limitada, mas dinâmica, construída no e pelo discurso. Mediante esse ponto de vista, aproximo a noção de ethos discursivo maingueneano ao que Hall (2015) expõe, ao argumentar sobre a identidade do sujeito pós-moderno, para quem

a identidade torna-se uma celebração móvel: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam [...] O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. (HALL, 2015, p. 11-12, grifo do autor).

Em suma, as cenografias constitutivas de um discurso podem revelar diferentes *ethé* de um mesmo enunciador, dependendo das situações discursivas que ele empreende e nas quais está inserido. Nesse processo, o enunciador incorpora dimensões culturais, materiais, sociais e imaginárias em seu discurso, visando construir e projetar uma imagem de si - um *ethos*. Dessa maneira, o *ethos*, assim como a identidade, é dependente de uma cena enunciativa social, ou seja, do contexto social, dos lugares institucionais e seus ritos, da comunidade dos que produzem e promovem a circulação dos discursos e nele se reconhecem para legitimar o seu dizer, a sua identidade.

De modo semelhante, em conformidade com Candau (2012), a memória, como geradora de identidade, também contribui com a construção do *ethos* discursivo, na medida em que “o *ethos* se mostra no discurso nas escolhas efetuadas pelo enunciador” (EGGS, 2014, p. 31), pois o enunciador articula significados já conhecidos, para atingir seus objetivos comunicacionais, bem como mobiliza os arquivos e registros já ditos em discursos Outros (MAINGUENEAU, 1984/2008a), armazenando, em si, os vários conteúdos veiculados socialmente e com valores históricos e culturais. Essa articulação foi explicitada anteriormente a partir dos pressupostos maingueneanos sobre o primado do interdiscurso.

Efetivamente, o discurso é também recoberto pela memória de outros discursos (cenas validadas). Em consonância com os estudos de Charaudeau e Maingueneau (2014, p. 287), “a enunciação não se desenvolve sobre a linha de uma intenção fechada, ela é de parte a parte atravessada pelas múltiplas formas de retomada de falas, já ocorridas ou virtuais [...]” Esse processo permite pensar na identidade e no *ethos* como igualmente dependentes de um espaço discursivo determinado, bem como do processo de validação da memória no curso da interação, uma vez que não há consciência de si sem a consciência da existência do outro.

Diante desse cenário enunciativo-discursivo, proponho pensar na concepção de *ethos*, não como um conceito essencialista, uniforme e fechado. Diferentemente, assim como a identidade, entendo que a construção de um determinado *ethos* também se dá a partir de aspectos que surgem do “pertencimento” do enunciador, como assinala Hall (2015), à determinada cultura, comunidade, religião, ou seja, de posicionamentos discursivos, inseparáveis de grupos que os elaboram e os fazem circular, gerindo-os.

De acordo com Maingueneau (2008b, p. 43-44), é nesses grupos “que se mantém uma memória e que os enunciados podem ser avaliados em relação às normas, partilhadas pelos membros da comunidade associada a esse ou àquele posicionamento.” Posicionar-se, então, é investir em uma cenografia e em um *ethos* característico que, em decorrência, define também um léxico e uma maneira de dizer que lhe dão concretude.

Em síntese, enquanto os retóricos designavam pelo termo *ethos* a construção de uma imagem de si destinada a garantir o sucesso do empreendimento oratório, na AD, ora em foco, o *ethos* envolve, de alguma maneira, qualquer enunciação, sem estar explícito no enunciado. Para tanto, conforme salienta Amossy (2014, p. 9):

não é necessário que o locutor faça seu autorretrato, detalhe suas qualidades nem mesmo que fale explicitamente de si. Seu estilo, suas competências linguísticas e enciclopédicas, suas crenças implícitas são suficientes para construir uma representação de sua pessoa. Assim, deliberadamente ou não, o locutor efetua em seu discurso uma representação de si.

É nesse sentido que, no âmbito desta tese, os conceitos de narrativa oral, cenografia e *ethos* são relacionados, visto que todos configuram modos de enunciação, pelos quais os enunciadores assumem determinada construção identitária que é sócio-histórica.

A partir desses postulados, lanço meu olhar às narrativas orais indígenas, uma vez que elas constituem um espaço disponível e importantíssimo para a verificação da imagem discursiva que o enunciador revela de si, por meio da enunciação, a qual é apreendida das pistas linguístico-discursivas, materializadas nas transcrições desses discursos e que pode, por vezes, espelhar o posicionamento identitário desse indígena. O *ethos*, assim, é parte da construção discursiva que se faz identidade. Diante disso, refletir sobre “cenografia” e “*ethos* discursivo” é tentar desvelar como os diferentes grupos assumem certas identidades e se identificam com elas, como também buscar compreender como as diferentes identidades são representadas nas narrativas orais partilhadas por essas comunidades.

Nesse contexto, para que seja possível compreender, de maneira determinada, como a relação entre a cenografia e *ethos* contribui para legitimar os sentidos que se originam do corpus selecionado, reporto-me, no capítulo seguinte, ao percurso metodológico que ampara as análises realizadas nesta pesquisa.

5 TECENDO OS FIOS METODOLÓGICOS

Meu propósito, neste capítulo, é descrever os procedimentos teórico-metodológicos que sustentam as etapas de coleta, transcrição e análise das narrativas orais. Desse modo, na primeira seção (5.1), exponho a caracterização da pesquisa quanto aos objetivos, aos procedimentos técnicos e seus delineamentos, bem como o método investigativo de coleta do *cópus*.

Posteriormente, na segunda seção (5.2), o foco recai sobre as fases de constituição do material da pesquisa como, por exemplo, a descrição dos processos de entrada em campo e de registro das narrativas orais dos indígenas Kaingang. Ainda nesta seção, além dos esclarecimentos sobre os participantes do estudo, apresento as normativas que respaldam a transposição dos textos da oralidade para a escrita e o roteiro teórico-metodológico de análise, com a descrição dos princípios a serem observados no decorrer do processo analítico.

5.1 ENTRELACEMENTOS CARACTERIZADORES DA INVESTIGAÇÃO: CONCEITOS, MÉTODOS E TÉCNICAS

Esta tese nasceu, além do meu interesse pela teoria da AD francesa, em diálogo com outras materialidades significantes, do meu desejo particular de tratar, como pesquisadora, de questões concernentes à temática indígena, principalmente em relação à identidade e à cultura desses povos. Em vista disso, o propósito que me levou a pesquisar as narrativas orais compartilhadas pelos indígenas Kaingang da TIG, localizada no município de Tenente Portela (RS), advém daquilo que sou hoje, como descendente de indígenas, admiradora da história de luta e resistência dessas comunidades, mas também daquilo que me tornei durante minha trajetória acadêmica, defensora da valorização e da preservação da história das populações indígenas brasileiras.

Diante dessa panorâmica, pude perceber que há muitas informações equivocadas sobre o modo como os povos indígenas vivem e se organizam em sociedade, principalmente no município em que a pesquisa foi realizada. Assim, por meio do registro, transcrição e análise de algumas narrativas orais que circundam os saberes e crenças da etnia Kaingang, busco contribuir com a difusão e a valorização desses discursos, para que outras sociedades conheçam mais sobre os significados culturais que amparam o modo de ser e de viver dessa comunidade.

Penso que um estudo acadêmico das narrativas indígenas possibilita novos olhares a esses discursos, não somente por pesquisadores da AD, mas também a outras áreas, a exemplo

dos estudos multiculturais, sociológicos, antropológicos, históricos, entre outros. Isso porque a análise de *cópus* dessa natureza contribui para o próprio processo de introspecção do pesquisador, tanto para o que constitui os valores partilhados pelos diferentes grupos quanto para o como eles atuam e significam no seio dessas sociedades.

É com o olhar voltado a essas questões que realizo esta pesquisa, tomando como suporte metodológico os preceitos da AD, uma disciplina interpretativa que possibilita pensar no sujeito e no sentido conjuntamente, bem como no extralinguístico e no linguístico, voltada, de acordo com Maingueneau (2015), à análise dos textos, em sua relação com os contextos sociais que os tornam possíveis e que eles próprios tornam possíveis.

Nessa ótica, uma análise discursiva de determinado *cópus* requer pensar na rede de imbricações e implicações sociais em que o indivíduo está inserido. Consequentemente, investigar a preexistência do lugar social em que os enunciadore se inscrevem e no qual cada enunciador constrói sua própria identidade. Assim sendo, o tema desta tese trata da construção do *ethos* discursivo Kaingang em narrativas orais. À vista disso, proponho, como objetivo geral, analisar as narrativas orais dos povos Kaingang da TIG, localizada no município de Tenente Portela (RS), identificando as cenografias e os *ethé* discursivos que se depreendem desses discursos, tanto como uma representação individual, a imagem de si, quanto como uma construção coletiva, fundamentada na chama acesa da ancestralidade.

A tese formulada, retomando o que antecipei na Introdução, é que o sujeito indígena Kaingang, ao enunciar-se, mobiliza, nas narrativas orais, um arsenal de significados advindos de uma memória coletiva compartilhada, para (re)construir e ressignificar a imagem discursiva de si (*ethos*) e da comunidade à qual pertence. Nesse contexto, a elaboração da problematização deste estudo passou primeiramente pelo entendimento de que a construção do *ethos*, nas narrativas orais, não está relacionada apenas a uma imagem de si. Ou seja, o *ethos* pode estar ligado aos indivíduos e também a grupos, a ponto de refletir uma imagem discursiva mais englobante que circunda os saberes partilhados entre comunidades que possuem um sentimento de pertencimento a uma cultura comum.

Considero relevante destacar que, para confrontar a visão teórica com os dados da realidade, efetivando a proposição defendida, preciso estabelecer um modelo conceitual e operativo da pesquisa, ou seja, determinar os recursos metodológicos que orientam a investigação, tanto em relação ao método quanto às técnicas e aos instrumentos utilizados na coleta de dados e na interpretação do *cópus* selecionado. A descrição desses procedimentos, além de apresentar uma formalidade, permite aos leitores e aos outros pesquisadores

percorrerem o mesmo caminho da pesquisa e confirmarem as afirmações inicialmente delineadas.

Quanto aos objetivos, esta tese se caracteriza como pesquisa exploratório-descritiva. Isso porque parti de um processo de sondagem inicial, com vistas a aprimorar o conhecimento sobre aspectos da cultura, modo de viver, fatos e características particulares da população indígena Kaingang, visando adquirir maior familiaridade e compreensão da realidade humana vivida socialmente. De acordo com Gil (2008, p. 27), “pesquisas exploratórias são desenvolvidas com o objetivo de proporcionar visão geral, de tipo aproximativo, acerca de determinado fato.” A fase exploratória permitiu-me descrever novos conhecimentos sobre a comunidade indígena em que a pesquisa foi realizada.

Conforme afirmam Prodanov e Freitas (2013, p. 53), as pesquisas exploratórias são, juntamente com as pesquisas descritivas, as que “habitualmente realizam os pesquisadores sociais preocupados com a atuação prática [...]” A pesquisa descritiva é utilizada, assim, quando a intenção do pesquisador é conhecer determinada comunidade, suas características, crenças e valores culturais. Desse modo, descrever os dados observados assegura à investigação uma nova visão sobre a realidade já existente.

Quanto aos procedimentos técnicos, a pesquisa configura um estudo bibliográfico, documental e de campo. A pesquisa de campo, segundo Prodanov e Freitas (2013), é utilizada com o propósito de conseguir informações e/ou conhecimentos acerca de um problema para o qual o pesquisador procura uma resposta, ou de uma hipótese, que intencione comprovar ou “descobrir novos fenômenos ou as relações entre eles.” (PRODANOV; FREITAS, 2013, p. 59). Nesse caso, consiste na observação de fatos, tal como ocorrem espontaneamente, na coleta de dados a eles referentes e no registro de variáveis que o pesquisador acredita serem relevantes para analisá-los.

Desse modo, esta tese se fundamenta em materiais já publicados, livros, artigos científicos e teses a respeito da temática indígena, associando-a à narrativa oral, à memória coletiva e à identidade cultural, como também em conteúdos relacionados às novas tendências da AD, especificamente sobre a cenografia e o ethos discursivo, desdobramentos que se circunscrevem na semântica global de Maingueneau (1984/2008a), cuja metodologia possibilita a exploração do discurso indígena, relacionando-o aos aspectos linguístico, cultural e identitário.

Ainda, no que tange às fontes de informação, a pesquisa de campo destaca-se como a fase central para o conhecimento da realidade pretendida na investigação. Minayo (2015) aponta a importância do trabalho com a matéria-prima das vivências, das experiências e

cotidianidade da população pesquisada. A realidade, para essa autora, corresponde à cena e ao seio do dinamismo da vida individual e coletiva, com toda a riqueza de significados dela transbordante. Essa realidade “é a mais rica que qualquer teoria, qualquer pensamento e qualquer discurso que possamos elaborar sobre ela.” (MINAYO, 2015, p. 14). Ressalto que a pesquisa de campo possibilitou-me obter dados naturais e culturais ainda não registrados cientificamente em relação às narrativas orais, partilhadas pelos povos indígenas Kaingang da TIG, viabilizando uma compreensão mais ampla das práticas culturais discursivas e do processo de afirmação da identidade cultural dessa população.

Quanto à abordagem do problema, classifico a pesquisa como qualitativa, em razão de que o foco do trabalho se volta à realidade social que não pode ser quantificada. De acordo com Minayo (2015, p. 21), “essa abordagem trabalha com o universo dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes”, mediante a máxima valorização do contato direto com a situação estudada, buscando o comum, mas permanecendo aberta para perceber a individualidade e os significados múltiplos. O uso da descrição qualitativa possibilitou-me captar, dessa forma, não só as narrativas orais da comunidade indígena pesquisada, como também sua essência, sua origem, as relações e as mudanças.

Conforme explicito na Introdução, os dados preliminares que fundamentam a investigação foram obtidos por meio de pesquisa participante, com comparecimento à comunidade indígena e convivência com seus membros, tanto em festividades locais quanto em visitas à residência dos participantes do estudo. Essa etapa permitiu-me identificar as narrativas orais mais significativas que circundam os saberes e crenças da etnia Kaingang.

O universo da pesquisa, em sua população, constituiu-se de três integrantes da comunidade indígena Kaingang, localizada no município de Tenente Portela (RS). Esses indivíduos são responsáveis por repassar aos alunos e à sociedade não indígena as narrativas orais recebidas de seus *Kófa*, e trabalham diretamente com a tradução das narrativas da Língua Kaingang para a Língua Portuguesa, pois possuem o conhecimento necessário. Conforme enunciado por um indígena participante da pesquisa, algumas expressões do idioma Kaingang não possuem significados equivalentes na Língua Portuguesa. Desse modo, é necessário o conhecimento dos dois idiomas e, assim, adaptar as histórias para que os sentidos não sejam prejudicados.

Em relação ao método investigativo para coleta de dados, fiz uso da técnica da HO que consiste em gravações premeditadas de narrativas orais, feitas diretamente de pessoa a pessoa, com o uso de gravadores ou câmeras de vídeo. Esse processo prevê ainda a existência de um projeto de pesquisa previamente definido, com problema, hipótese, objetivos e uma orientação

teórica precisa, uma vez que, de acordo com Alberti (2017, p. 30), fazer HO não é “simplesmente sair com um gravador em punho”, algumas perguntas na cabeça e abordar aqueles que cruzam nosso caminho, “dispostos a falar um pouco sobre suas vidas.” A função do projeto é, antes de tudo, orientar a pesquisa e, de modo especial, por se tratar de HO, precede e acompanha a coleta e a transcrição dos dados investigados.

Isso posto e em conformidade com a metodologia da HO, a técnica de coleta de dados contou com conversa domiciliar, individual e aberta. Os participantes da pesquisa foram convidados a falar livremente sobre uma narrativa oral partilhada pela sua comunidade, uma vez que esse tipo de método, de acordo com Ferreira (2013), deve ser empregado quando se busca maior espontaneidade por parte dos participantes do estudo.

As versões que amparam a HO são as retidas na memória das pessoas, “forjadas em imaginários construídos; são as que circulam no cotidiano ou passam formal ou informalmente de uma geração para a outra, poucas vezes podendo ser equiparadas aos documentos e arquivos.” (MEIHY, 2002, p. 9). São, portanto, fontes que possibilitam a aproximação dos significados dados à vivência de quem enuncia, porque preserva a realidade própria do enunciador.

Conforme Thompson (1992), os registros orais têm valor da mesma forma que os documentos escritos. Para este pesquisador (1992, p. 138), “se as fontes orais podem de fato transmitir informação ‘fidedigna’, tratá-las simplesmente ‘como um documento a mais’ é ignorar o valor extraordinário que possuem como testemunho subjetivo, falado.” Nesse sentido, a HO produz narrativas orais, que são narrativas de memória na medida em que o enunciador não apenas revela suas experiências e crenças pessoais, mas também enuncia comportamentos e visões de mundo, partilhados pelo seu povo.

Sendo um método de pesquisa, a HO não é um fim em si mesma, e sim, um meio de conhecimento e acesso às narrativas orais. Seu emprego só se justifica no contexto de uma investigação científica, o que requer um conhecimento prévio do objeto de estudo. De acordo com Alberti (2017, p. 32), “é preciso conhecer o tema, o papel dos grupos que dele participaram ou que testemunharam e as pessoas que, nesses grupos, se destacaram, para identificar aqueles que, em princípio, seriam mais representativos em função da questão que se pretende investigar.” Evidencio, nesse contexto, que os sujeitos participantes da pesquisa são reconhecidos pela sua comunidade como “contadores” e são devidamente autorizados a compartilhar as histórias e os conhecimentos do seu povo.

Estabelecida a caracterização da pesquisa, dedico-me, na próxima seção, aos esclarecimentos específicos sobre a constituição do corpus. Para tanto, empreendo algumas

informações relevantes sobre o processo de entrada em campo, de conversa com os integrantes do estudo e, de modo específico, das questões concernentes ao registro, gravação e transcrição das narrativas orais. Nessa fase, também faço a exposição das normativas que fundamentam a transposição dos textos da oralidade para a escrita e o roteiro teórico-metodológico desenvolvido para a análise.

5.2 CONSTITUIÇÃO DO CÓRPUS E PROCEDIMENTOS DE ANÁLISE

O corpú de análise desta tese é formado por três narrativas orais, enunciadas, voluntariamente, por três integrantes da comunidade indígena Kaingang, localizada no município de Tenente Portela (RS). A Narrativa Oral 1, que possui como temática *A origem da noite*, foi enunciada pelo participante denominado³¹ Enunciador A. A Narrativa Oral 2, que faz referência ao *Surgimento dos povos indígenas Kaingang*, pelo Enunciador B, e a Narrativa Oral 3, sobre *A origem do milho*, um dos alimentos sagrados para essa etnia, pelo Enunciador C.

Destaco, a propósito, que a escolha desses discursos não seguiu uma determinação específica, uma vez que os participantes foram convidados a enunciar espontaneamente sobre uma narrativa oral compartilhada pela sua comunidade. Desse modo, as narrativas registradas configuram-se como as mais significativas para essa população, pois, conforme antecipei na Introdução, podem ser propagadas a diferentes faixas etárias e às sociedades não indígenas.

Considero importante esclarecer ainda que a opção por analisar um número restrito de narrativas orais se deu em virtude da materialidade produtiva que as três narrativas selecionadas possuem para os objetivos pretendidos nesta investigação, pois, além de extensas, exprimem diversas referências em relação ao sistema de valores indígenas e aspectos importantes da organização social da comunidade que constitui o objeto desta pesquisa.

As etapas de gravação das narrativas orais transcorreram após a aprovação do projeto de pesquisa pela FUNAI (Anexo A), assim como pelo CEP-UPF e pela CONEP (Anexo B). Posteriormente às autorizações, foram realizados contatos com a liderança indígena local, informando o início da pesquisa, e com os voluntários do estudo, para agendamento das visitas, sempre respeitando a rotina da comunidade.

Assim, no dia³², local e horário combinado pelo participante indígena, dirigi-me à sua comunidade com o intuito de coletar as narrativas orais. Na ocasião, empreendi uma

³¹ Os participantes do estudo são denominados: Enunciador A, Enunciador B e Enunciador C como forma de preservar a identidade dos indivíduos. Os próprios voluntários optaram pelo anonimato.

³² Esses encontros ocorreram entre fevereiro de 2018 a janeiro de 2019.

apresentação pessoal e propus um momento de diálogo sobre assuntos livres. O propósito, nesse primeiro momento, foi o de estabelecer uma relação de confiança entre pesquisadora e participante, permitindo a este sanar dúvidas em relação à pesquisa. Em seguida, efetuei a leitura do TCLE (Apêndice A), explicando ao participante, na medida de sua compreensão e respeitando suas singularidades, a natureza da pesquisa, seus objetivos, métodos, direitos, riscos e potenciais benefícios. Finalizada a leitura do TCLE, o participante foi convidado a autorizar sua voluntariedade assinando o documento.

Os discursos foram registrados com o uso de gravador e diário de campo. Este último serviu como ferramenta para anotações de informações referentes à própria experiência vivenciada, esclarecimentos sobre os participantes, assuntos discutidos antes do início e após o término das gravações e particularidades em relação às narrativas orais enunciadas como, por exemplo, termos específicos da língua Kaingang que apareciam no decorrer da gravação. Ressalto que esses registros são fundamentais para a contextualização dos discursos analisados e estão sob minha guarda.

A cada enunciador foi disponibilizado o tempo necessário para enunciar sua narrativa. Desse modo, houve interrupção da gravação somente quando o participante sinalizava o término do discurso. Ao total, foram registrados 40 minutos de gravações. Estas foram numeradas por data e, para fins de análise, denominadas: *Narrativa Oral 1*; *Narrativa Oral 2* e *Narrativa Oral 3*.

Por conseguinte, optei por apresentar as narrativas orais na íntegra, realizando, para fins de análise, os recortes mais significativos (conforme roteiro teórico-metodológico desenvolvido) para a interpretação das marcas/pistas linguístico-discursivas de acordo com objetivos estabelecidos. Nesse processo, para fundamentar a transcrição das narrativas orais registradas, realizei uma adaptação das normativas elaboradas pelos pesquisadores do Projeto CuILa, conhecido como Projeto NURC/SP, por meio do material organizado pelo professor Dino Preti (2010), intitulado *Análise de textos orais*. Essas normas, de acordo com os detalhes contidos na Figura 9, permitem a materialização dos discursos realizados no plano da oralidade, sob o aspecto gráfico que evoca a fala.

Figura 9 - Normas para transcrição

| <i>SINAIS</i> | <i>OCORRÊNCIAS</i> |
|--------------------------------------|---|
| () | Incompreensão de palavras ou segmentos |
| (hipótese) | Hipótese do que se ouviu |
| / | Interrupção / Truncamento |
| ... | Qualquer pausa |
| [] | Discurso do Outro – seres primordiais, natureza, cosmo, etc. |
| letra maiúscula | Entonação enfática |
| ? | Interrogação |
| :: podendo aumentar para ::: ou mais | Prolongamento de vogal e consoante (como s, r) |
| (...) | Indicação de que a fala foi tomada ou interrompida em determinado ponto. Não no seu início, por exemplo. |

OBSERVAÇÕES:

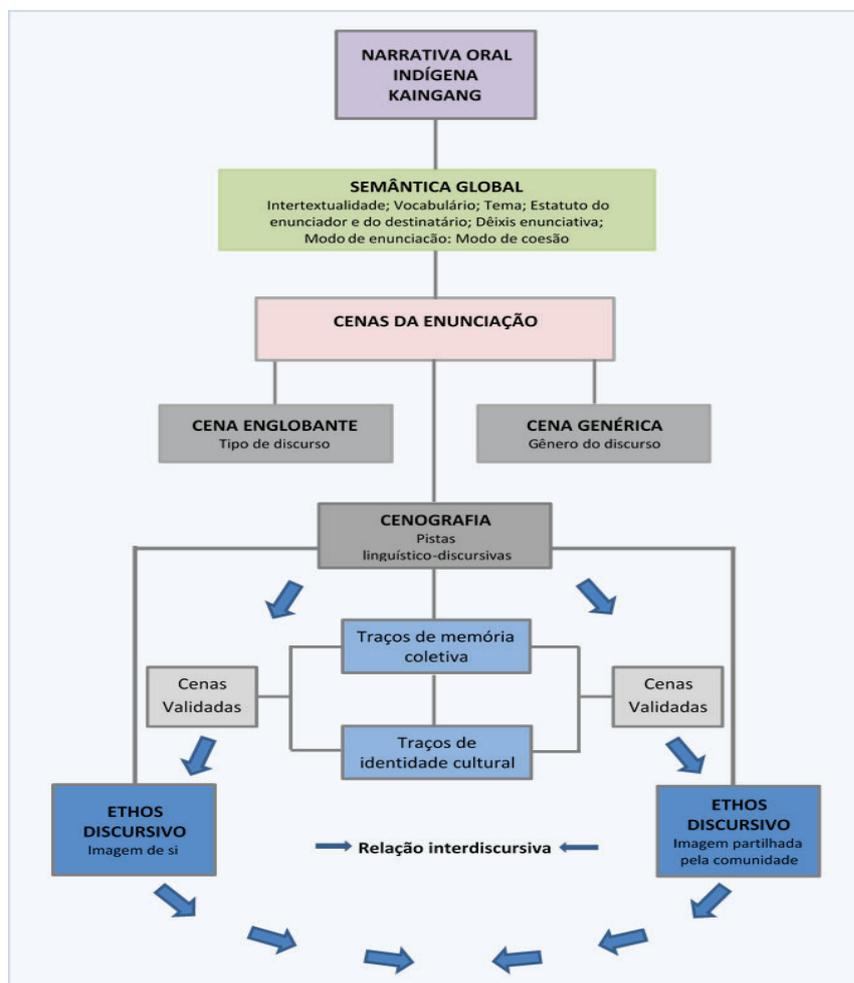
1. Iniciais maiúsculas: só para nomes próprios ou para siglas;
2. Fáticos: *ah, eh, ahn, uhn, tá*;
3. Números: por extenso;
4. Não se indica o ponto de exclamação (frase exclamativa);
5. Podem-se combinar sinais. Por exemplo: *oh::... (alongamento e pausa)*;
6. Não se utilizam sinais de *pausa*, típicos da língua escrita, como ponto-e-vírgula, ponto final, dois-pontos, vírgula. As reticências marcam qualquer tipo de *pausa*.

Fonte: adaptada de Preti (2010, p. 13-14)

Ao observar a Figura 9, verifico que as normativas possibilitam uma transcrição literal dos enunciados originados na oralidade. Entretanto, conforme Ferreira (2013), os sistemas de escrita não conseguem reproduzir fielmente todas as características de um enunciado proferido, como a entonação, o ritmo e a velocidade da fala. Nesse percurso, ao realizar uma transcrição literal, o pesquisador precisa respeitar as modalizações da fala e as expressões originais do enunciador, incluindo as peculiaridades como murmúrios, repetições, reiterações de temas ou palavras, ênfases e expressões comuns como “né” e “uhum”. Desse modo, a sintaxe de qualquer discurso deve ser respeitada, para que uma transcrição seja o mais próximo possível do original.

Diante desses apontamentos e para que se tornasse possível interpretar os sentidos mobilizados pelo sujeito indígena que produziu o enunciado, senti necessidade de estabelecer, com clareza e objetividade, os dispositivos analíticos que esteiam a investigação. Destarte, para alcançar os objetivos propostos e comprovar a tese que orienta esta pesquisa, os conceitos da teoria enunciativo-discursiva sócio-histórica de Maingueneau (1997, 1984/2008a, 2008b, 2013, 2014, 2015) foram tomados como arcabouço da fundamentação. A esse respeito, busco investigar as cenas enunciativas que se originam nas narrativas orais selecionadas, que permitem analisar a maneira pela qual os participantes da pesquisa se marcam naquilo que enunciam e organizam em seus discursos. Para tanto, apresento, na Figura 10, o roteiro teórico-metodológico elaborado para a análise do cópuz.

Figura 10 - Roteiro teórico-metodológico para análise do cópup



Fonte: elaborada pela pesquisadora

O dispositivo construído, conforme mostra a Figura 10, revela os passos seguidos para atender aos objetivos desta pesquisa. Considero conveniente explicitar que, embora o foco desta tese esteja voltado à análise da cenografia e do ethos discursivo que se originam nas narrativas orais analisadas, essas categorias não se constituem sozinhas, são interdependentes dos demais planos discursivos que regem a semântica global. Nessa perspectiva, o percurso de análise que proponho para esta pesquisa é norteado pelo conjunto dos planos discursivos que compreendem a semântica global.

No roteiro-teórico metodológico (Figura 10), é possível observar que os planos discursivos da semântica global constituem a origem de todas as categorias investigativas da análise. Esses domínios não aparecem no texto de maneira sequencial, estão integrados ao discurso e se revelam como planos intrínsecos à construção da cena enunciativa. Os elementos constitutivos da semântica global acentuam, assim, a compreensão de algumas propriedades

específicas do discurso, ligadas aos sujeitos que enunciam e contribuem para a legitimação do seu dizer. O Quadro 1 sintetiza essas relações.

Quadro 1 - Planos da semântica global na análise discursiva das narrativas orais indígenas

| PLANOS DA SEMÂNTICA GLOBAL | DIMENSÕES CONSTITUTIVAS DO DISCURSO |
|---|---|
| Intertextualidade | As narrativas orais dos indígenas Kaingang são construídas a partir de discursos advindos de uma memória coletiva compartilhada, de discursos outros, principalmente no que diz respeito às histórias de origem que são enunciadas pelos mais velhos da comunidade. A intertextualidade permite observar as relações estabelecidas entre os discursos analisados. |
| Vocabulário | O enunciador da narrativa oral particulariza seu modo de dizer por meio das escolhas lexicais que realiza. A observação do léxico consiste na identificação de como os termos/palavras utilizados pelo enunciador indígena contribuem para a legitimação do lugar que esse indivíduo ocupa no campo discursivo. |
| Temas | O tema desenvolvido por um discurso precisa estar em estrita conformidade com ele. Desse modo, a temática do corpus selecionado para esta investigação coloca em evidência a relação interdiscursiva estabelecida entre as narrativas orais partilhadas pela comunidade Kaingang. |
| Estatuto do enunciador e do coenunciador | O enunciador indígena está inserido em uma determinada “cena enunciativa” e é a partir desse “lugar” que ele assume o papel de fiador do discurso, isto é, a instância subjetiva que legitima o seu próprio dizer, visando à adesão do coenunciador a um determinado universo de sentidos. |
| Dêixis enunciativa | O “lugar” de onde o indígena Kaingang enuncia permite compreender a movimentação de sentidos nos enunciados, isto é, a identificação de determinados elementos no contexto espaço-temporal, social e discursivo, assim como a definição da perspectiva pela qual ele enuncia os fatos e/ou acontecimentos. Esse lugar é a cenografia de um posicionamento discursivo. |
| Modo de enunciação | A maneira como o enunciador indígena enuncia (escolha das palavras, expressões, etc.) orienta o conteúdo do seu discurso. Nesse processo, o modo de enunciação remete a um tom, a uma voz, e esse tom faz supor um caráter e uma corporalidade, que legitimam o modo de dizer e que, por sua vez, delinham o ethos desse sujeito enunciante. |
| Modo de coesão | Cada discurso possui uma maneira que lhe é própria de construir sua rede de remissões internas. As narrativas orais indígenas contêm marcas da oralidade e, por isso, constituem-se a partir de sua própria originalidade enunciativa, pelo seu modo inerente de organização. Entre esses recursos que não são comuns em outros gêneros estão: as variações de entonação, o uso de repetições, as pausas e alongamentos, os silêncios e os interditos, etc. |

Fonte: elaborado pela pesquisadora

Mediante os planos que regem à semântica global, a primeira etapa da investigação consiste em identificar, no corpus em análise, o espaço estável no interior do qual os enunciados adquirem sentido - o espaço do tipo e do gênero de discurso. Para tanto, retomo o conceito de cena de enunciação, proposto por Maingueneau (1997, 2008b, 2013, 2014, 2015), identificando a tipologia discursiva (cena englobante) e o gênero do discurso (cena genérica) ao qual pertence as narrativas orais. Reconhecer essas duas cenas permite uma maior compreensão do discurso analisado, pois são elas que situam o pesquisador, para o exame e análise do corpus. Assim,

mostram em nome de que o discurso interpreta o coenunciador, tendo em vista a finalidade de sua organização.

Entretanto, conforme Maingueneau (2013), não é diretamente com a cena englobante ou com a cena genérica que o pesquisador se confronta ao investigar um discurso, e sim, com uma cenografia. Esta, por sua vez, não é imposta pelo tipo ou pelo gênero, mas pelo próprio discurso. Em vista disso, volto-me, na segunda etapa da análise, ao estudo das cenografias que se depreendem das narrativas orais, ou seja, à observação das cenas de fala que o discurso pressupõe para ser enunciado.

Por meio das cenografias que circundam os enunciados constitutivos do *cópus* em análise, podem ser identificadas questões importantes que não estão apenas no conteúdo mais visível do discurso, mas sim, nas pistas linguístico-discursivas que produzem o seu engendramento, a sua organização, a sua semântica global. Assim sendo, trata-se de desvelar a realidade sócio-histórica-cultural da comunidade indígena pesquisada por meio das pistas, dos indícios, dos detalhes reveladores que, muitas vezes, não são dados a priori.

Com base nesses apontamentos, busco determinar, nas narrativas orais selecionadas, as cenografias mais significativas para o desvelamento do *ethos* do enunciador indígena e da imagem discursiva representativa de sua comunidade. Desse modo, esclareço que, para facilitar a compreensão dos fragmentos discursivos analisados, recorro aos objetivos específicos propostos na Introdução. Estes apresentam, de forma pormenorizada, detalhada, as ações que pretendo realizar para alcançar o objetivo geral. Ou seja, eles descrevem o percurso investigativo da pesquisa em sequência de execução.

Nesse contexto, conforme evidenciado na Figura 10 (p. 108), e seguindo os objetivos específicos, proponho-me, na sequência das análises, descrever os traços de memória coletiva, inscritos nas cenografias enunciativas que se originam das narrativas orais. Diante disso, identifico, no *cópus*, pistas linguístico-discursivas que remetam ao passado remoto ou ancestral do enunciador por meio das experiências compartilhadas pelo seu grupo. Ou seja, traços de memória que conectam o passado, familiar e próximo do indígena Kaingang, com o presente. Essas questões estão embasadas nas proposições teóricas de Bosi (1987) e Halbwachs (2006).

Posteriormente, a análise recai sobre as cenografias que revelam traços de identidade cultural, ou seja, pistas que legitimam o discurso dos indígenas como pertencente a uma mesma nação, que possui características culturais e espirituais comuns. Para respaldar as reflexões sobre a identidade cultural, recorro às contribuições de Hall (2013, 2015, 2016), Candau (2012) e Geertz (2015). Nesse processo, investigo como se realiza o diálogo entre o passado e o presente, com o sentimento de pertença e o comprometimento expresso por indivíduos que se

propõem a colaborar no compartilhamento de informações a respeito de uma determinada crença ou conhecimento. Dessa maneira, considero que as cenografias que legitimam as narrativas orais analisadas encontram-se apoiadas em cenas de fala já instaladas na memória coletiva, isto é, inseridas no universo de saberes e de valores da comunidade Kaingang. Proponho-me, assim, por meio das pistas linguístico-discursivas, identificar as cenas validadas as quais contribuem para legitimar a imagem discursiva que o enunciador constrói em sua própria enunciação. Na Figura 10 (p. 108), essas relações são devidamente observadas.

Finalmente, chego à última etapa proposta à investigação. Por meio desta, procuro verificar os traços culturais e as pistas/marcas que se repetem, cruzam-se e se mantêm no cópuz analisado. Ou seja, cenografias que são reiteradas nas narrativas orais, que atravessam esses discursos, a exemplo dos aspectos particulares da organização social dos povos indígenas Kaingang. Esclareço que esses fragmentos são organizados, na sequência da análise de todas as narrativas orais, em quadro, como forma de sistematizar os fragmentos discursivos que se cruzam e se mantêm, ou melhor, o interdiscurso que perpassa as cenografias que se originam das narrativas orais selecionadas.

A relação interdiscursiva é apresentada no roteiro teórico-metodológico de análise (Figura 10, p. 108) por meio das flechas azuis, mostrando, desse modo, que o interdiscurso é o que possibilita relacionar a cenografia e seus constituintes - traços de memória coletiva e de identidade cultural - à análise das narrativas orais, já que o interdiscurso permite que os dizeres que já foram ditos, que aquilo que já foi compartilhado pela comunidade indígena signifique no discurso enunciado pelo sujeito participante da pesquisa.

Por conseguinte, na base do roteiro teórico-metodológico desenvolvido está o ethos discursivo, apreendido nesta pesquisa em uma concepção mais ampla, não apenas como a imagem de si que o enunciador constrói em seu discurso, mas como representação de um processo de identificação do enunciador com as imagens discursivas que circulam no grupo social ao qual pertence (cenas validadas) e das quais se utiliza para construir o seu dizer.

Considero necessário evocar, rapidamente, a distinção sobre a qual me apoio para análise do ethos: aquela entre o ethos dito (os fragmentos do texto nos quais o enunciador evoca sua própria enunciação, diretamente ou indiretamente - cenas de fala validadas) e o ethos mostrado (os indícios presentes na enunciação que remetem a uma forma de ser do enunciador). Conforme demonstrado na Figura 8 (p. 95), Maingueneau (2013) aponta também a existência de um ethos pré-discursivo, que corresponde à imagem que o coenunciador já detém ou constrói do enunciador antes mesmo que ele fale. Entretanto, nesta pesquisa, a abordagem recai unicamente sobre a construção do ethos discursivo, com foco nas imagens projetadas no

discurso, isto é, nas pistas/marcas linguístico-discursivas que se depreendem da própria enunciação, não interessando, em particular, a imagem do enunciador exterior à sua fala.

Com base no roteiro teórico-metodológico apresentado, proponho-me, nas páginas seguintes, investigar como as categorias teóricas significam no funcionamento discursivo das narrativas orais. Desse modo, dedico o próximo capítulo à apresentação e à análise do corpus.

6 CENOGRAFIA E ETHOS NA TECITURA DE UMA IMAGEM DISCURSIVA FUNDAMENTADA NO COLETIVO

Este capítulo é dedicado à apresentação e à análise do *córpus* desta pesquisa. Para tanto, na seção 6.1, transcrevo, com base nas normativas adaptadas do projeto NURC/SP (Figura 9, p. 107), as narrativas orais selecionadas. Além das transcrições, exponho algumas particularidades que envolvem esses discursos. São informações registradas em meus diários de campo, durante as etapas de gravação, e também em visitas posteriores. Momentos, portanto, nos quais pude realizar novas trocas e descobertas sobre as narrativas gravadas. Alguns dos registros fotográficos das atividades das quais participei igualmente podem ser visualizados nesta seção.

Na seção 6.2, procedo as análises com o propósito de mobilizar as concepções teórico-metodológicas desenvolvidas, para, posteriormente, tecer considerações finais sobre os significados discursivos apreendidos do *córpus* investigado.

6.1 TRANSCRIÇÃO E APRESENTAÇÃO DO CÓRPUS

Nesta seção, apresento as narrativas orais selecionadas como *córpus* deste estudo, enfatizando principalmente algumas questões relacionadas ao contexto sócio-histórico em que esses discursos foram produzidos. Conforme enfatizei no capítulo 2, os indígenas Kaingang, da TIG, são povos sobreviventes de um processo brutal de colonização do Sul do Brasil, iniciado em meados do século passado, o qual dizimou grande parte dessa etnia. Nesse sentido, parece salutar pensar nas narrativas orais partilhadas por esses povos, de geração em geração, como importantes fontes de construção e de preservação do conhecimento histórico e cultural dessas comunidades.

No contexto social indígena Kaingang, conforme relatado por um participante da pesquisa, o ato de enunciar uma história por meio da oralidade relaciona-se frequentemente a um evento atual ou antigo, a uma lembrança pessoal, como as histórias de descendência familiar (cada clã passa a conhecer as histórias de seus antepassados), as músicas, os rituais, os artesanatos, a agricultura e, até mesmo, a uma chamada quanto a um comportamento não condizente com a ordem social do grupo. As narrativas orais prestam-se, assim, à partilha de regras de conduta social. Por intermédio delas, o conhecimento de vários séculos é compartilhado, e a sabedoria acumulada do grupo social é apreendida aos poucos pela vivência

de muitas e diferentes situações de troca entre as pessoas. Trocas que são corporais, intelectuais e, sobretudo, espirituais.

Nesse contexto, como pesquisadora, procurei registrar as narrativas Kaingang que fazem parte da tradição oral desses povos, buscando conhecer mais sobre o modo de ser e de viver dessa etnia por meio das histórias que enunciam. Assim, as três narrativas orais selecionadas para análise compreendem precisamente a relação dos indígenas Kaingang da TIG com os saberes cosmológicos que envolvem não somente a espiritualidade desse povo, mas também os comportamentos e as ações que integram o seu cotidiano.

À vista disso, meu contato com a comunidade Kaingang não foi realizado a partir de questionários ou roteiros de entrevista, mas por meio da troca de ideias e momentos de escuta. Ao visitar as residências dos participantes do estudo, conversei sobre os objetivos e interesses da pesquisa, oportunizando aos indígenas o esclarecimento de suas dúvidas e a liberdade para exposição dos conhecimentos que podem ser compartilhados.

É pertinente observar que enunciar uma narrativa oral para um não indígena é diferente da enunciação de um indígena. Isso porque normalmente as histórias são enunciadas com os ouvintes indígenas sentados ou deitados ao chão, em círculos, embaixo de árvores e acompanhados de uma fogueira quase sempre ao anoitecer.

Nesse contexto, o Enunciador A da Narrativa Oral 1, ao ser convidado para enunciar uma história partilhada pela sua comunidade, lembrou das narrativas que lhe foram contadas pelos seus avós, quando criança. Segundo o indígena, a prática de reunir as crianças ao redor do fogo para ouvir as histórias dos antepassados encontra-se muito presente na atualidade. Entretanto, conforme exposto na Introdução, há histórias destinadas aos grupos adultos, outras, às crianças e àquelas que podem ser partilhadas a faixas etárias distintas.

Outra questão importante destacada pelo Enunciador A refere-se às narrativas que podem ser compartilhadas com as populações não indígenas, pois muitos conhecimentos sagrados, referentes às plantas medicinais, aos rituais funerários, entre outros, são protegidos pelos anciões da comunidade, como forma de salvaguardar esses saberes e preservar os aspectos particulares da cultura Kaingang. Dentro da comunidade, algumas pessoas, escolhidas pelos *Kófa*, são ensinadas e preparadas, em cerimônias espirituais, para receber esses conhecimentos, assegurando, assim, a continuidade da tradição oral.

Diante disso, o Enunciador A ressaltou a importância que as narrativas de origem possuem para seu povo. Ele relatou que sempre costuma “contar” para suas filhas e netos as histórias dos tempos primevos, isto é, os relatos de quando *Topẽ* concebeu o mundo e os seres que nele habitam. Segundo o enunciador indígena, quando *Topẽ* criou o mundo fez primeiro a

terra, a água e depois o céu, e o mundo se tornou mundo. Então *Topê* fez o sol. Nesse tempo, havia somente dois sóis, não existia a lua, o que implicava a ausência da noite, do orvalho, da água e, como consequência, a impossibilidade de multiplicação das plantas, das pessoas, dos rios, ou seja, da vida como um todo.

É esse enredo que apresento a seguir, na Figura 11. Nesta narrativa, há a preocupação do Enunciador A em descrever especificamente todas as consequências geradas ao meio ambiente pela inexistência da noite, como rios secando, animais morrendo, entre outras. Esses princípios formadores do mundo, pela perspectiva Kaingang, estão amparados, conforme descrito pelo enunciador indígena A, no sistema sociológico dualista, expresso nas metades tribais exogâmicas, denominadas *Kamê* e *Kanhru*. Assim, para os Kaingang, o sol e lua são o mesmo ser. O dia/sol e a lua/noite complementam o mundo, permitindo a existência da vida, pois a fertilidade vem da oposição e complementariedade de tudo o que existe.

Figura 11 - Narrativa Oral 1 A origem da noite

1 nossos velhos sábios contam a:: história de criação do mundo em relação à lua e o sol...
 2 eles contam que existia só dia... não existia a noite... então nunca escurecida... como os
 3 dois esquentavam a terra... iluminavam a terra... as águas os rios estavam secando... as
 4 plantas estavam morrendo... os animais estavam morrendo... não tinha mais sombra...
 5 não tinha mais água... não tinha mais alimento para se alimentar... por causa do calor...
 6 então::o eles resolveram... o sol e a lua eles resolveram... ah... fazer diferente... eles
 7 pensaram [um vai ter que trabalhar à noite... os dois de dia não vai dar certo] então eles
 8 começaram a se desentender... o sol dizia que queria ficar durante o dia e a lua durante o
 9 dia também... então acabaram brigando () ficando de mal um com o outro... aí... a lua
 10 decidiu (...) um dos (...) ERAM DOIS SOL... eram dois sol... então um deles decidiu::
 11 trabalhar à noite e CUIDAR da natureza... aí surgiu à noite... a lua começou a criar o
 12 sereno... o sereno da noite... começou a umedecer as plantas () começou... a surgir os
 13 rios... pra que a natureza tivesse seu alimento... e que os ser humanos pudessem criar
 14 seus animais... ter água para pescar... e a plantar também... então foi aí que surgiu o dia
 15 e a noite...o sol e a lua são responsáveis por... por ter o dia e por ter a noite também...
 16 (...) o sol é Kamê... porque ele tem os riscos () e a lua é redonda né... ela representa
 17 Kanhru... que é o Rá ror... então Kamê é o sol e Kanhru representa a lua... existem
 18 plantas também que têm as metades de Kamê e Kanhru... o pinheiro é Kamê... e a
 19 moranga é Kanhru por ser redonda né... e assim tem os animais também que têm sua
 20 marca... a onça é Kanhru... () Kamê é o tamandú... e assim como vários outros
 21 animais que representam as duas marcas (...)

Expressões Kaingang:

Kamê - clã de sinal reto. **Kanhru** - clã de sinal redondo. **Rá ror** - sinal redondo.

Fonte: Narrativa oral transcrita pela pesquisadora

Povos de tradição oral, os Kaingang, caracterizam-se pelo misticismo³³ que rege todos os aspectos de suas vidas. A crença em uma origem comum é compartilhada por meio das narrativas orais. Nesse domínio de repetição histórica, o sujeito indígena, por intermédio da oralidade, faz o acontecido (passado) fazer sentido sobre o vivido (presente). Diante disso, as narrativas orais desse povo constituem-se verdadeiros mecanismos de compartilhamento de conhecimentos, por meio dos quais essa população organiza sua conduta e interpreta suas experiências de vida.

Na narrativa oral sobre a origem da noite, é possível perceber claramente a relação do povo Kaingang com a natureza e com os animais que já existiam no mundo muito antes do surgimento dos primeiros seres humanos. Foram os próprios animais que pediram a *Topê* para criar o ser humano. Ao finalizar o seu discurso, o Enunciador A sinalizou, com as mãos, que a gravação poderia ser encerrada, o que prontamente atendi, guardando o dispositivo de áudio. Continuamos conversando por alguns minutos, momento em que o enunciador indígena reiterou o respeito que o seu povo possui pelos irmãos ancestrais *Kamê* e *Kanhru*. Para esse indígena, as duas metades, opostas e complementares, são como o “coração” da comunidade, que faz pulsar o coletivo, a ancestralidade e a valorização das memórias dos antepassados.

A narrativa de origem do povo Kaingang, que estabelece a ascendência comum dos membros da comunidade em oposição à dos demais grupos, humanos ou animais, caracteriza-se como uma das principais narrativas orais enunciadas pelos indígenas da TIG. Essa narrativa exprime e fundamenta a noção de parentesco entre o povo Kaingang e, conseqüentemente, a identidade dos integrantes da etnia.

Sob essa consideração, na Figura 12, exponho a Narrativa Oral 2 que clarifica, por meio das palavras do Enunciador B, o surgimento dos primeiros membros dessa etnia, respectivamente relacionados às metades exogâmicas *Kamê* e *Kanhru*.

³³ Estado espiritual de união com o divino, o sobrenatural. (FERREIRA, 2004, p. 557).

Figura 12 - Narrativa Oral 2 *O surgimento dos povos indígenas Kaingang*

1 contam nossos Kófa... nossos velhos sábios... de como que surgiu Kamê e Kanhru...
 2 ahn... na natureza existia os animais... então pra completa a felicidade na natureza...
 3 decidiriam pedir a Topê... DEUS... que CRIASSE o ser humano.../ então... NASCE da
 4 montanha... de um buraco da terra... ao amanhecer:: KANHRU... Rá ror... que tem a
 5 marca circular.../ e ao por do sol do outro lado da montanha... surgiu:: do buraco da terra
 6 KAMÊ Rá téj... não havendo como eles plantarem a pescar na montanha decidiram
 7 descer... os dois grupos desceram... em lados opostos... ao descer:: se uniram com os
 8 animais e começaram a fazer festas... Kamê e Kanhru decidiram construir suas casas:: e
 9 viram que tinha algo a ser completado... em família... então o líder de Kamê e Kanhru
 10 uniram casais das marcas opostas para não se casar com os irmão que seria:: um
 11 RESPEITO aos dois grupos... que eram considerados irmãos...e assim::... surgiu a
 12 família... o casamento de Kamê e Kanhru.../ por isso hoje as famílias... a::hn... são:::
 13 por isso hoje as famílias para FORMAR um casal... são considerado bastante a::s
 14 marcas Kamê e Kanhru... KAMÊ é a:: é::: a marca comprida RISCOS NÉ... e
 15 KANHRU são marca redonda... todos que:: que existem círculo... por exemplo EU sou
 16 KANHRU... então... eu só posso casar com Kamê que são marcas oposta pra serem
 17 respeitadas hoje.../ então... a:: pra::... quando se forma uma família se tem os filhos e
 18 TODOS esses filhos pegam a marca do pai... se ele é KANHRU... TODOS serão
 19 KANHRU ou se são KAMÊ... TODOS serão KAMÊ... meninas e meninos (...)

Expressões Kaingang:

Kófa – velhos/anciões Kaingang. **Topê** - Deus. **Kamê Rá téj** - clã de sinal reto, comprido. **Kanhru Rá ror** - clã de sinal redondo.

Fonte: Narrativa oral transcrita pela pesquisadora

Na Narrativa Oral 2, o Enunciador B expõe, com clareza, os princípios cosmológicos que regem os saberes e crenças sobre a origem de seu povo. Isso comprova que os Kaingang são povos diferenciados dos demais e embora possuam, nos dias de hoje, a roupagem de povo aculturado, conservam fidelidade à sua cosmologia e “seguem as balizas colocadas por sua cultura, como guias seguras no nevoeiro civilizatório em que se transformou a sua terra após o contato.” (VEIGA, 2006, p. 17-18). Certamente, essa é a principal característica que define o povo indígena Kaingang e guia essa sociedade na luta pela cidadania, pela terra, pela recuperação da língua e da própria história.

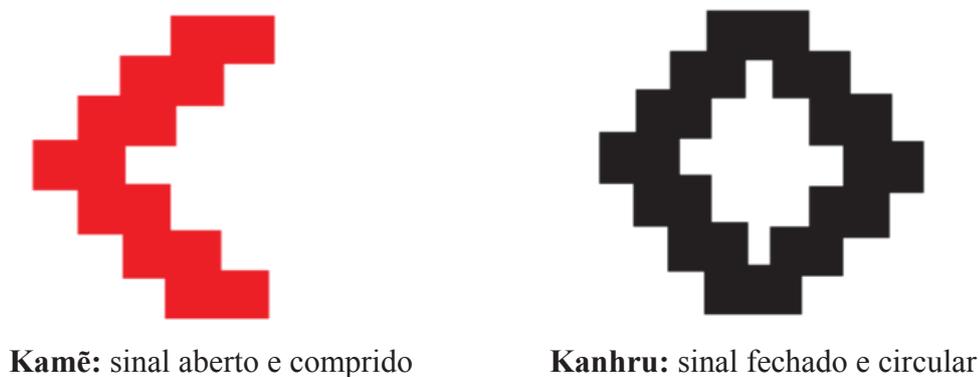
Ao iniciar a narrativa *O Surgimento dos povos indígenas Kaingang*, o participante da pesquisa esclareceu brevemente o motivo da escolha por essa narrativa. Para o Enunciador B, quando um não indígena demonstra interesse pela história dos povos Kaingang, é conveniente enunciar a ele a narrativa de origem do seu povo. Isso porque essa é uma história importante para o entendimento da relação que os indígenas possuem com a terra, considerada como o chão de sua ancestralidade, de sua cultura, de sua coesão, de sua sobrevivência. A terra, nas palavras

do Enunciador B, é “a mãe do índio”, por isso, deve ser respeitada e preservada, como referência básica aos valores vitais do seu grupo.

Conforme exposto pelo enunciador Kaingang, os primeiros indígenas de sua nação foram originados do solo, o que justifica seus descendentes carregarem a cor da terra. Ainda, nesse sentido, cada uma das metades está relacionada ao nascer e ao pôr do sol que, nas palavras do Enunciador B, corresponde a Leste e a Oeste respectivamente. Nessa lógica, o grupo denominado *Kanhru*, que surgiu ao amanhecer, ainda sob a luz do luar, possui como característica a marca arredondada, caracterizando a lua.

O Enunciador B explicou a respectiva representação, enfatizando que, no momento do surgimento dos *Kanhru*, a lua cheia estava se pondo no horizonte, o que justifica o *rá* (sinal) fechado ou circular (Rá ror), na cor preta, característica de todos os grupos descendentes desse clã. O irmão ancestral *Kamẽ*, ao contrário, originou-se quando o sol estava desaparecendo no horizonte. Por isso, seus raios representam o *rá* aberto, na cor vermelha, isto é, traços retos ou compridos (Rá téj), que são os sinais dessa metade. A Figura 13 ilustra os grafismos característicos das metades clânicas.

Figura 13 - Grafismos Kaingang



Fonte: Crespo (2015, p. 26)

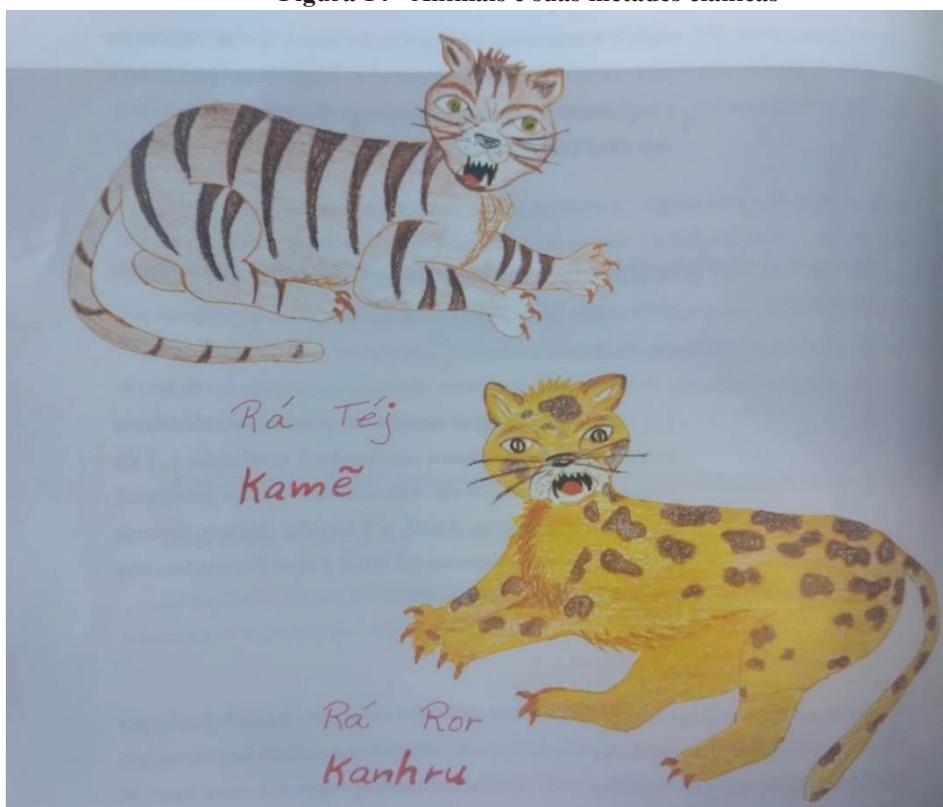
As divisões clânicas *Kamẽ* e *Kanhru* definem, desse modo, a estrutura social dualista dos Kaingang e constituem a essência de toda a sua cosmologia. Amparados nesse princípio dualista, os indígenas Kaingang constroem as histórias primordiais que os constituíram existencialmente, e tudo o que se relaciona com o seu próprio modo de existir no mundo os afeta diretamente.

De acordo com o Enunciador B, quando nasce uma criança na comunidade, a ela já é passada a marca à qual pertence: *Kanhru* ou *Kamẽ*. Esses princípios são respeitados dentro da

comunidade. Logo, não é permitido o casamento entre indivíduos da mesma seção. Ainda sobre esse aspecto, conforme enfatizado pelo Enunciador A, a dualidade não está presente apenas nas pessoas, mas nas plantas, nos animais, nos objetos, nas pinturas corporais, na pele dos animais, nas folhas e cascas de árvores. É, pois, algo que diz respeito à própria identidade cultural desses povos e orienta o cotidiano Kaingang.

Na Figura 14, é possível observar uma ilustração representativa dos animais pertencentes às duas metades, com suas respectivas marcas. O animal pertencente ao clã *Kanhru* é malhado, e o que pertence ao clã *Kamẽ* é riscado.

Figura 14 - Animais e suas metades clônicas



Fonte: Kaingang (2013, p. 24)

Os dados de campo não deixam dúvidas quanto à importância que as divisões clônicas exercem para a etnia pesquisada. Como exemplo da relação do indígena Kaingang com suas marcas, posso citar a pintura corporal muito presente em todas as festividades da comunidade. Em uma das celebrações da qual participei, relacionada ao centenário da TIG, observei que os indígenas dedicavam uma atenção especial ao momento de representar, em seus corpos, o *rá* da sua metade. Momentos antes das apresentações culturais, cada integrante indígena, de acordo com sua descendência, auxiliou o seu irmão ancestral com a pintura. Alguns registros desse momento podem ser observados nas Figuras 15, 16, 17, 18, 19 e 20.

Figura 15 - Desfile Kaingang com trajes típicos I



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2018)

Figura 16 - Desfile Kaingang com trajes típicos II



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2018)

Figura 17 - Apresentação cultural Kaingang na TIG



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2018)

Figura 18 - Crianças Kaingang



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2018)

Figura 19 - Apresentação cultural Kaingang na TIG I



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2018)

Figura 20 - Apresentação cultural Kaingang na TIG II



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2018)

O grafismo característico da seção a que o sujeito indígena pertence também pode ser identificado nas vestimentas utilizadas pelos Kaingang. Os trajes e adornos típicos são

confeccionados pela própria comunidade, com materiais preparados de tecidos diversos, barbantes, folhas de plantas, sementes, miçangas e penas de animais. A simbologia e a identidade de cada metade também estão presentes nos artesanatos Kaingang, a exemplo dos tipos de trançados, repassados de geração em geração.

Além da importância cultural, os artesanatos representam a principal fonte de renda e subsistência da comunidade Kaingang da TIG. Na Figura 21, estão representadas duas peças do vestuário indígena, cada qual com a aplicação dos *rá* característicos das marcas ancestrais. A Figura 22, por sua vez, expõe dois *Vãfy*, ou balaios, que conservam, no colorido de seus desenhos, o significado das metades clânicas *Kamê* e *Kanhru*.

Figura 21 - Peças do vestuário indígena Kaingang



Kamê: sinal aberto

Kanhru: sinal fechado

Fonte: Kaingang (2013, p. 37)

Figura 22 - Balaies Kaingang



Kamê: sinal reto e comprido

Kanhru: sinal circular

Fonte: Kaingang (2013, p. 56)

Conforme observado pelo Enunciador B, o dualismo clânico Kaingang expressa muito mais do que simplesmente formas estéticas de desenhos de artesanatos ou pinturas corporais, pois as metades *Kamẽ* e *Kanhru* concentram o entendimento da estrutura social de seu povo. Nesse contexto, o sistema de parentesco Kaingang, o sistema político, os rituais, as relações de amizades, a divisão dos mortos no cemitério, a Leste os *Kanhru* e a Oeste os *Kamẽ*, são marcados pelo sistema de regras que engloba sempre oposição/complementação, em uma relação de interdependência. Assim, a visão dualista, muito além de classificar esse grupo *Jê* em duas metades, *Kamẽ* e *Kanhru*, também constitui referencial cosmológico que influencia diretamente no modo como os Kaingang concebem o mundo e suas relações com o outro e com a natureza.

Dentre os saberes tradicionais da população Kaingang na TIG, o Enunciador B destacou a relação do seu povo com a morte, considerada mais uma mudança de estado do que um fim. Esse entendimento da morte pelos Kaingang tornou-se compreensível, para mim, quando registrei a narrativa sobre *A origem do milho* (Figura 23). Naquele momento, ao ouvir as palavras proferidas pelo Enunciador C, constatei que a morte é vista pelos Kaingang como contraparte da vida. É como se a morte fosse um ato voluntário, dependente da vontade da pessoa de morrer ou não.

Nessa situação, quando morre, o indivíduo volta para a mãe terra e renasce dela como um animal, uma planta ou outro ser. Sobre essas questões, ressalto que não possuo propriedade suficiente para comentar ou trazer novas informações, uma vez que são conhecimentos particulares da comunidade Kaingang que, de acordo com o Enunciador C, não costumam ser compartilhados com a população não indígena, o que deve ser compreendido e respeitado.

Entretanto, além das breves informações que trago acima, destaco que a narrativa oral sobre a origem do milho está estreitamente relacionada à visão que os Kaingang possuem sobre a morte. Isso porque, segundo essa narrativa, foi do corpo de um velho *Kujá* (curandeiro Kaingang), chamado *Gãr*, que surgiu a principal e tradicional planta cultivada pelos Kaingang, o milho. A origem do milho representa, assim, um ponto importante para o entendimento da morte como um ato voluntário de passagem desta vida para outra, visto que o velho indígena Kaingang deu a sua contrapartida na crise da fome que acometia os seus antepassados.

Na Figura 23, exponho a narrativa da origem do milho a qual retrata o ato de benevolência do *Kófa* Kaingang, ao entregar a sua própria vida para cevar a fome de seu povo.

Figura 23 - Narrativa Oral 3 A origem do milho

1 o milho surgiu com a morte () do velho chefe... que seria o cacique... e daí:: ele tinha o... ele vivia na floresta...
 2 na mata com:: com a sua família né...um grupo de... de familiares... então:: chegou o tempo da... eles dizem
 3 naquela época...o tempo da MISÉRIA né... da fome () e essa parte a gente foi entendendo logo né...durante
 4 os... a gente () cada::... cada vez que tu ouve tu tem um:: uma outra... outro... outra visão sobre isso né... então
 5 ela:: ele foi:: viu que tava:: escassa a caça naquele... naquele território onde eles estavam... então eles... ele
 6 passou a ir procura:: lugares né... deixava a família ali enquanto:: enquanto tinha:: fruta (coisa) caça ali
 7 naquele... naquele espaço onde eles estavam:: acampados bem dizer porque eram nômades né? (então) eles se
 8 deslocavam por causa... até () até se manterem:: ali... com alimentos... então daí:: depois que tava terminando
 9 ele já tava procurando... outro:: lugar pra levar a família pra lá... então:: naquele tempo já começou s::eca:: tudo
 10 os rios... aí não tinha mais peixe... a caça também já tava escassa... e ele saiu a procura de um:: lugar... com::
 11 um grupo... um grupo de:: () são os...os... os herdeiro eu imagino né... que era um grupo só de homens que daí
 12 eles saíram pra... pra procurar outro lugar pra poder levar a família depois mais tarde né... então lá:: () como ele
 13 já tava muito velho ele disse pra eles que agora... quem sabe:: a gente:: imagina por que que ele () fez isso...
 14 ele... ele era o chefe né... ele devia ser o curandeiro também... porque daí:: e::ele disse que MOSTRARAM pra
 15 ele né... ele não diz... uhn... diretamente quem foi né... aí a gente imagina que ele podia ser o pajé que
 16 conversou com Deus né... (pois) que ele teve a visão que era pra ser feito assim assim com ele... então que ele
 17 tava muito velho eles podiam... ahn... a hora que ele MORRESSE... que ele já previa né... já previa a morte
 18 dele... () [naquele espaço lá que tem façam um roçado e:: e quando chegar a minha hora vocês me arrastam...
 19 pegam e arrastam meu corpo como se fosse::]... a gente imagina como se fosse eles... LAVRA... faz um
 20 lavrado... [me... me () carreguem pra lá e pra cá... e bem no fim determinem aquele espaço e me enterrem
 21 (dentro) no meio ali (no) tal lugar ali... e me deixem... e vão... vão de volta pra:: pros familiares... e:: dali... TAL
 22 lua... tantas lua... três luas... voltem pra ver o que:: vão achar aí... vocês vão achar uma planta... que vai oferecer
 23 a comida e vai acabar a miséria... vocês nunca mais vão passar fome... então vocês voltam... e tragam a família
 24 pra morar aqui perto... porque já vai tá bom... e vocês não podem::... TERMINAR com ela... vocês tem que
 25 guardar um pouco pra depois faz a mesma coisa que fizeram comigo... só que em vez de mim vocês vão::
 26 vão:: abri os buraco pra coloca as semente (do) da planta que vai... vai nascer dela () vocês vão planta... e vai
 27 começa:: nasce:: e dá de novo frutos que vocês vão te que sempre cuida:: pra ela (não) nunca termina]... então
 28 era como ele dissesse [vocês vão... vão produzindo e vão:: guardando e sempre pra (ser) sempre replantado né...
 29 planta:: (sempre) pra nunca falta::] assim eles fizeram e voltam lá com as famílias né... daí ele pediu pra cuidar
 30 né... aí o:: o:: esse um que ele deixou encarregado... tava com a mulher grávida... ela engravidou... e daí ela via
 31 aquela planta (né) bonita e daí eles como eles não tinham o que comer... enquanto eles iam caçar né... até (tu)
 32 vinha com a caça demorava (de certo) dias (né) pra vim... aí enquanto isso a:: mulher saiu... E TODO MUNDO
 33 RESPEITAVA né... ninguém mexia aquela planta... aí () como (tava) era bastante e ela foi vê... abriu um para
 34 vê... e daí era o milho né... tinha grãos... tinha grãos e daí ela foi... e:: arranco:: quatro () daí já começa a:: a
 35 contagem nessa também né... que daí sai a:: as medida... (na) nessa história (daí) surge a medida ao mesmo
 36 tempo... então ela foi:: e:: e disse que... ela... ela tirava... porque o:: o:: marido não tava... aí o que que ela fazia
 37 ela tirou um primeiro né... aí ela foi numa árvore e marcou... como eles não tinham:: eles não tinham:: como
 38 contar né... ela pegou uma pedra e fez uma marca na árvore... e cada dia que ela ia ela ia e marcava lá né...
 39 porque era SAGRADO eles não podiam mexer... e daí ela foi... foi e tirou quatro... ela contou que tinha quatro ()
 40) espiga que ela comeu... então ela foi levou e comeu... mas comeu cru... ela não sabia que podia cozinhar né...
 41 não tinha outro método pra... pra utiliza o milho... então ela fez isso e:: quando ele voltou ele percebeu que::
 42 faltou né porque:: de certo ele:: olhava (total) né aonde que tinha planta... e daí e:: ele chegou e perguntou pra
 43 ela quem é que mexeu o milho... quem é que tirou... daí ela contou que ela tinha vontade de come e ela foi... aí::
 44 ela:: () daí que ela foi lá e mostrou que ela tinha tirado quatro... e daí começou a:: a contagem né e daí eles
 45 foram e daí ela (disse) era bom né... e daí eles foram experimentar mais e daí ele tirou mais dois... que daí::
 46 surge:: a tal da mão... tantos milhos formam uma mão... uma mão de milho... que era tipo uma contagem né...
 47 nós temo isso aí () uma mão... duas mão né... e daí veio:: os seis... uns dizem que é quatro... outros dizem que
 48 é seis (daí né) dependendo acho que do:: da contagem que é isso daí... e daí eles sabiam quantos grãos davam
 49 né... aí... (dependendo) da espiga eu acho... aí... eles come... como ela:: já tinha comido né... eles provaram em
 50 outros::... daí sapeca ela no fogo... aí surgiu tudo isso... ele soltava um leitinho cru né e eles comiam porque ela
 51 docinho... aí:: como eles faziam fogo né... utilizavam bastante coisa no fogo... como a caça já era direto na
 52 brasa... o:: a mistura da carne também direto na... no borralho né... tudo era cozido... assado... então eles foram
 53 fazendo isso e experimentaram assar ele depois cozinhar... aí foi surgindo isso entre a:: a tribo deles né... e daí
 54 eles... aí nasceu a criança... onde deram o nome dele né... da... era... Kũv vé' era o nome do menino... daí
 55 através dele nasceu a:: a medida... porque daí eles contaram as lua né tanto que quantas lua passava pra eles
 56 pode:: ahn... colhe... não sei quantas... nem eu sei até agora quanto tempo leva a:: a planta pra dá uma espiga de
 57 milho né... verde... antes de amadurecer... e daí começou isso... e daí deram o nome do menino disso aí... e daí
 58 se emenda essa história né... daí vem as medida (...)

Expressão Kaingang: Kũv vé' – cova, terra lavrada

Fonte: Narrativa oral transcrita pela pesquisadora

De acordo com o Enunciador C, houve um tempo em que seus antepassados passaram por grandes períodos de seca, e, como consequência, alimentos como frutos, sementes e caças tornaram-se escassos, levando as famílias indígenas à fome e à miséria. Esse acontecimento resultou no sacrifício do *Kófa* da comunidade que, após ser enterrado, ressurgiu em forma de uma planta com espigas, salvando o seu povo da fome. É por essa razão que, na língua Kaingang, o milho é chamado de *Gãr* em homenagem ao velho *Kujá*.

A observação das narrativas orais selecionadas para análise permite-me enfatizar a importância do território para os povos Kaingang. A terra destaca-se não apenas como um meio de subsistência, mas representa o suporte da vida social e está muito ligada ao sistema de crenças e conhecimentos produzidos por essa etnia. Nesse sentido, a terra não é apenas o lugar onde os indígenas residem. Muito mais do que isso, constitui elemento central da religião e da identidade cultural dessa comunidade. Comprovo essa constatação pelas palavras do Enunciador C que, no decorrer da nossa conversa, afirmou que a terra é sagrada para seu povo, porque é o lugar onde descansam os espíritos dos seus ancestrais.

Com o propósito de observar, com mais afinco, como esses elementos identitários e culturais significam no funcionamento discursivo das narrativas orais, proponho-me, nas páginas seguintes, analisar o *cópus* selecionado levando em consideração as categorias delimitadas no referencial teórico, assim como nos procedimentos metodológicos transcritos na seção 5.2, do capítulo 5, especificamente com base no roteiro de análise desenvolvido (Figura 10, p. 108).

6.2 QUANDO AS PONTAS DO DISCURSO SE ENTRELAÇAM: ANÁLISE DAS NARRATIVAS ORAIS KAINGANG

Passo, neste momento, à análise das três narrativas orais selecionadas como *cópus* desta pesquisa. Primeiramente, identifico o espaço estável, no interior do qual os enunciados adquirem sentido; o espaço do tipo (cena englobante); espaço do gênero de discurso (cena genérica). Na sequência, investigo os traços de memória coletiva e de identidade cultural, inscritos nas cenografias que se depreendem desses discursos. Nesta etapa, destaco as cenas de fala validadas na memória coletiva da comunidade Kaingang. Por fim, examino as pistas/marcas linguístico-discursivas que se repetem, entrelaçam-se no interdiscurso e se mantêm nas narrativas selecionadas as quais contribuem para identificar o *ethos* como imagem de si e como imagem representativa do grupo no qual o sujeito enunciador está inserido.

Ao iniciar a análise, recorro, conforme observado no capítulo teórico desta tese, que não é possível investigar os sentidos constitutivos das narrativas orais indígenas sem considerar o contexto histórico-social, no interior do qual se desenvolve o discurso. De acordo com Maingueneau (2013, p. 61), “[...] não se pode verdadeiramente atribuir um sentido a um enunciado fora de contexto.”

Por conseguinte, quando os participantes da pesquisa enunciam, essa enunciação não pode ser observada apenas acerca de seu funcionamento individual, mas sim a partir de uma rede de imbricações e implicações sociais às quais o indivíduo está exposto, fundamentais ao processo de sua construção, pois fazem parte da sua identidade cultural. Nesse sentido, com o propósito de identificar, no *córpus* em análise, o espaço estável, no interior do qual os enunciados adquirem sentidos, o espaço do tipo (*cena englobante*) e do gênero de discurso (*cena genérica*), recupero as considerações de Maingueneau (2013, p. 65), ao esclarecer que não é tarefa fácil categorizar o tipo de discurso, “pois existem tipologias de diversas espécies.”

No caso desta pesquisa, é possível observar que as narrativas orais investigadas não estão embasadas no conhecimento científico, mas em um conhecimento dado por meio do mundo espiritual, Divino e sagrado dos povos indígenas Kaingang. Os discursos enunciados pelos indígenas Kaingang possuem uma função social que é a de explicitar os valores morais defendidos pela coletividade à qual pertencem e assim legitimar alguns dos padrões de comportamento reconhecidos e aceitos pela comunidade, a exemplo de uma crença em uma origem comum, e a relação do seu povo com as histórias sagradas. Os elementos indicados atualizam, desse modo, o *córpus* desta pesquisa, no quadro da *cena englobante religiosa* e como gênero discursivo da esfera cotidiana, narrativas orais, caracterizadas por refletirem a origem e revelarem os aspectos imateriais do patrimônio cultural, compartilhados pelos que ocupam o mesmo espaço social.

Narrativas orais de tipologia religiosa possuem particularidades (ensinamentos éticos e morais) que permitem investigar como a comunidade Kaingang se relaciona com os mistérios que permeiam a sua existência no mundo, ou seja, como organizam a sua espiritualidade. Conforme esclarece Geertz (2015, p. 96), “a força de uma religião ao apoiar os valores sociais repousa, pois, na capacidade dos seus símbolos de formularem o mundo no qual esses valores, bem como as forças que se opõem à sua compreensão, são ingredientes fundamentais.”

Nas narrativas em análise, a crença em uma origem comum e o entendimento da morte como contraparte da vida, características intrínsecas dos povos Kaingang, deixam transparecer o papel da religião como conduta de integração e solidificação da identidade cultural dessa população. Grande parte desses significados religiosos não aparece de maneira explícita no

texto, no entanto, podem ser identificados por meio dos vestígios/pistas que o discurso mostra com sua própria encenação, no próprio movimento em que se desenvolve.

Desse modo, evidencio que, na cenografia, ocorre a legitimação dos enunciados, e por meio do próprio discurso, é construída a discursivização dos fatos que, em consequência, produzem sentidos e tornam relevantes alguns aspectos característicos da identidade cultural dos Kaingang. De acordo com Possenti (2015, p. 121, tradução nossa³⁴), “uma cenografia tem em efeito vocação para dar ao discurso sua eficiência/eficácia máxima.”

A cenografia possibilita, dessa forma, apreender os fragmentos mais significativos do discurso indígena, aqueles que podem levar à compreensão das histórias, dos valores e ideais que organizam essa comunidade. São esses vestígios discursivos que me proponho a investigar, no *cópus* desta tese, por meio dos quais será possível chegar ao *ethos* discursivo.

Com esse propósito, identifico os traços de memória coletiva inscritos nas cenografias que se originam desses discursos, visto que, de acordo com Halbwachs (2006, p. 39), “para que a nossa memória se aproveite da memória dos outros, não basta que estes nos apresentem seus testemunhos [...]”. De igual modo, é preciso que ela “não tenha deixado de concordar com as memórias deles e que existam muitos pontos de contato entre uma e outras para que a lembrança que nos fazem recordar venha a ser reconstruída sobre uma base comum”. (HALBWACHS, 2006, p. 39).

Logo, se o indivíduo lembra, é porque os outros ou a situação presente o fazem lembrar. São, portanto, acontecimentos que estão sempre passando de um indivíduo para o outro e funcionam como um fenômeno de identificação desse indivíduo com determinado passado. Ao considerar esse aspecto, Bosi (1987, p. 17) ressalta que “lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado.” No caso das narrativas orais, lembrar é repassar também o conhecimento tradicional, associado a práticas e a crenças sobre as relações entre os seres vivos (incluindo humanos) e entre os seres vivos e o ambiente.

Nesse âmbito, nas narrativas orais, objeto de análise, há traços de um funcionamento discursivo que aponta para cenografias fundamentadas em uma memória coletiva compartilhada. Esta possui como suporte o conhecimento transmitido por aqueles que são considerados, pela comunidade indígena, a fonte da qual jorra a essência da cultura, ponto onde o passado se conserva e o presente se prepara (BOSI, 1987), isto é, as pessoas mais velhas do

³⁴ Une scénographie a em effet vocation à donner au discours son efficacité maximale. (POSSENTI, 2015, p. 121).

grupo. Assim, ao iniciarem o seu discurso, utilizando a expressão nossos velhos sábios³⁵, os Enunciadores A e B deixaram claro que os seus discursos advêm da memória armazenada e compartilhada pelos anciões da comunidade. Logo, são eles que transmitem o idioma, os costumes, os valores e as tradições religiosas aos mais jovens.

A presença do pronome possessivo nosso, na primeira linha das Narrativas 1 e 2, desvela uma cenografia de valorização dos *Kófa*, como se fossem parte do patrimônio cultural da comunidade Kaingang. Por essa razão, eles precisam ser valorizados e protegidos, pois são fundamentais para a salvaguarda de saberes essenciais à sobrevivência do grupo. Nesse caso, o termo “nossos”, na função de sujeito coletivo, é usado pelos enunciadores para designar uma coletividade.

Nesse processo de análise, torna-se perceptível que os Enunciadores A e B enunciaram, fazendo uso das palavras dos próprios anciões, como se fossem apenas porta-vozes da narrativa enunciada. O emprego do vocábulo eles, isto é, a forma flexionada do pronome pessoal “ele”, na segunda linha da Narrativa 1, ilustra esse apontamento, ao marcar a origem discursiva da narrativa compartilhada: eles contam, os velhos sábios da comunidade.

Produz-se, assim, o corpo de um enunciador, de um EU discursivo, que assume o estatuto de sujeito organizador do dizer. No entanto, atribui a origem de seu discurso a uma outra instância enunciativa - os “velhos” Kaingang. Essas considerações remetem à teoria maingueneana: “discurso só é discurso enquanto remete a um sujeito, um EU, que se coloca como fonte de referências pessoais, temporais, espaciais e, ao mesmo tempo, indica que atitude está tomando em relação àquilo que diz e em relação a seu coenunciador [...]” (MAINGUENEAU, 2013, p. 61). Isso confirma a ideia, conforme explicita Freitas (2010), de que o enunciador não é uno e homogêneo, mas heterogêneo, pois é atravessado por diversas vozes, por discursos outros, por uma memória coletiva, geracional.

É interessante notar que, do ponto de vista Kaingang, as narrativas orais “relatam fatos históricos, no sentido de que eles aconteceram de fato.” (FERREIRA, 2013, p. 75). Sob esse pressuposto, a expressão “nossos velhos contam” (Narrativas 1 e 2, linha 1) destaca-se como uma marca da veracidade da narrativa, uma vez que, na cultura desses povos, os velhos da comunidade estão autorizados socialmente a dar testemunho da verdade. Ou melhor, a palavra desses é revestida de confiabilidade (FERREIRA, 2013). Seguindo essa linha de raciocínio, ao iniciarem o seu discurso, marcando que a origem enunciativa da história enunciada são os *Kófa*,

³⁵ Considero importante destacar que os fragmentos retirados/destacados das narrativas orais analisadas aparecem, no decorrer do texto, de maneira sublinhada.

os Enunciadores A e B atestaram, mesmo que involuntariamente, a veracidade das suas palavras.

Destaco, do mesmo modo, que o verbo contar, no presente do indicativo, em: nossos velhos sábios contam (Narrativa Oral 1, linha 1) e em contam nossos Kófa (Narrativa Oral 2, linha 1), exerce também uma função dêitica, pois indica um tempo remoto, não presenciado pelos enunciadores, isto é, o passado partilhado por uma memória coletiva - a dos “velhos sábios”. Entretanto, o tempo verbal no presente - contam - confirma a ideia de que os fatos enunciados não dizem respeito somente ao passado; eles continuam operando no momento presente. Ademais, o esperado por esse povo é que continuem operando também no futuro da comunidade Kaingang.

Nesse contexto, as cenografias que se originam das expressões nossos velhos sábios contam (Narrativa Oral 1, linha 1), eles contam (Narrativa Oral 1, linha 2), contam nossos Kófa... nossos velhos sábios (Narrativa Oral 2, linha 1) e eles dizem (Narrativa Oral 3, linha 2) indiciam deiticamente os enunciadores e colocam em evidência o “lugar” dos mais velhos na comunidade indígena Kaingang. Ou seja, o lugar de ressignificar os elementos originários de um passado, muitas vezes ancestral, para a construção dos conhecimentos no presente. Isso torna as memórias dos velhos ainda mais importantes para os jovens que começam a reconstruir e refazer esse passado por intermédio das experiências dos que as vivenciaram.

Halbwachs (2006) resume bem a influência da memória dos mais velhos na construção das lembranças partilhadas pelo seu grupo. De acordo com esse pesquisador: “[...] a presença de um parente idoso está de alguma forma impressa em tudo o que este nos revelou sobre um período e uma sociedade antiga, que ela se destaca em nossa memória”, não como uma aparência física um tanto apagada, “mas com o relevo e a cor de um personagem que está no centro de todo um quadro, que o resume e o condensa.” (HALBWACHS, 2006, p. 85).

Esse comentário corrobora a ideia de que a memória de uma sociedade se estende até onde atinge a memória dos grupos de que ela se compõe, ou melhor, “se lembramos, é porque os outros, a situação presente, nos faz lembrar.” (BOSI, 1987, p. 17). Nesse sentido, considero que a referência às histórias que os velhos contam, manifestada pelos Enunciadores A, B e C, institui traços de memória coletiva constitutivos das narrativas orais. Esses traços remetem a uma cena validada que legitima o discurso indígena como pertencente a um passado remoto, inscrito nos conhecimentos compartilhados pelos *Kófa*.

Os anciões, caracterizados pelos Enunciadores indígenas A e B como sábios, adjetivo que aparece na primeira linha das Narrativas Oraís 1 e 2, tornam-se referências memorialísticas aos filhos, aos sobrinhos e aos netos, pois guardam vivas as lembranças de fatos que tecem a

vida dos indivíduos do seu grupo, possibilitando que, a cada novo compartilhamento geracional, a identidade cultural de sua comunidade seja reafirmada ou ressignificada.

De acordo com Almeida e Queiroz (2004), mesmo existindo, nas comunidades indígenas, a compressão de que tudo se transforma, e a transformação sendo a grande matéria das narrativas orais, “os anciões das aldeias trabalham com suas memórias para que os novos elementos culturais que surgem incorporem os ensinamentos e vozes dos antepassados e dos espíritos anteriores ao homem.” (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 235). Um exemplo desse conhecimento salvaguardado na memória dos *Kófa* Kaingang da TIG é a relação dos indígenas com a morte.

Na Narrativa Oral 3, embora de maneira não marcada, há outros traços que remetem à memória coletiva compartilhada que, apesar de sofrer transformações e influências de outras práticas culturais e outras religiões, ainda é respeitada e preservada pela comunidade Kaingang. Refiro-me à morte do velho chefe indígena que deu sua contrapartida na fome que acometia seu povo. A partir desse conhecimento ancestral, compartilhado de geração em geração pela memória dos *Kófa*, na atualidade, a morte é entendida, por esse grupo, como um ato voluntário, uma passagem do estado orgânico para outra vida, isto é, uma contraparte desta.

Na visão Kaingang, quando morre um animal, um rio seca ou uma árvore é arrancada, é como se perdessem uma parte da sua própria história, um parente, pois essa perda representa um espírito que deu sua vida durante milhares de anos, para que outros pudessem viver. Ao utilizar, em seu discurso, a expressão naquela época (Narrativa Oral 3, linha 3), esse enunciador marcou deitivamente o tempo pretérito de sua narrativa oral a qual advém de um passado ancestral, mas que ainda ressignifica no modo de ser e de viver da sua etnia.

Dessa maneira, a utilização de um discurso imaginário, de uma voz ancestral, na Narrativa Oral 1, como tradução do pensamento dos irmãos sóis: eles pensaram [um vai ter que trabalhar à noite... os dois de dia não vai dar certo] (linhas 5, 6 e 7), e em algumas passagens da Narrativa Oral 3, a exemplo do discurso proferido pelo velho cacique Kaingang antes da sua morte: [me... me () carreguem pra lá e pra cá... e bem no fim determinem aquele espaço e me enterrem (dentro) no meio ali (no) tal lugar ali... e me deixem... e vão... vão de volta pra:: pros familiares... e:: dali... TAL lua... tantas lua... três luas... voltem pra ver o que:: vão achar aí... vocês vão achar uma planta... que vai oferecer a comida e vai acabar a miséria... vocês nunca mais vão passar fome...], apresentam-se como recursos utilizados pelos Enunciadores A e C para confirmar os fatos enunciados.

Do mesmo modo, essa “voz” desempenha uma função dêitica, pois contribui para delimitação do contexto espaço-temporal no qual esses discursos estão inseridos. Esse tempo

imemorial se mostra por meio de um passado ancestral, podendo ser classificado, de acordo com Meihy (2002, p. 83), como um “reflexo das imagens fixadas e já constituídas como básicas no depósito das memórias transmitidas ou sedimentadas em fundação do sentido pretendido para a vida individual ou coletiva.”

Nesse processo, o tempo antigo pode ser considerado uma característica das narrativas orais, haja vista que “quando as falas fogem da lógica comum na ‘linha do texto’, da sequência cronológica dos fatos, o que se observa é a existência de um tempo remoto, distante, longínquo” (MEIHY, 2002, p. 83), que costuma ser chamado, de acordo com esse autor, de “antigamente” ou “tempo antigo”. No caso do tempo antigo, as narrativas orais, transmitidas de geração em geração, repontam com força. Esse é sempre um tempo encantado, repleto de aspectos heroicos e cheio de força explicativa dos acontecimentos sagrados.

Seguindo essa linha de raciocínio, constato que a utilização de discurso direto em destaque, nas narrativas orais em análise, pelo uso de colchetes, conforme reproduzido nos parágrafos anteriores, constitui-se, segundo Ferreira (2013, p. 75), um recurso estilístico próprio das narrativas orais, pois confere “vividez ao relato histórico”. Ademais, serve para que o enunciador convença e comova seu coenunciador sobre a veracidade do seu conhecimento histórico.

Enfatizo, desse modo, que as narrativas orais possuem marcas estilísticas próprias que contribuem para identificar a maneira como os enunciadores constroem os seus discursos, como organizam o pensamento e o modo particular de suas enunciações. Isso é o que Maingueneau (1984/2008a) denomina de modo de coesão, caracterizado pela forma como um discurso constrói sua rede de remissões internas.

No cópuz em estudo, há marcas específicas da oralidade, como, por exemplo, a ocorrência de entonação enfática, repetições, pausas, prolongamentos de vogais, entre outras ocorrências que podem ser observadas a partir das normativas utilizadas para transcrição (Figura 9, p. 107). Essas marcas características das cenografias se depreendem das narrativas orais e contribuem para a identificação da maneira como o sujeito enunciador indígena se constitui, ao assumir um lugar no quadro cenográfico do seu discurso, a fim de garantir um todo coeso de sentidos.

Os elementos correspondentes à escolha de palavras, às expressões, às ênfases, às pausas, entre outros, fazem parte da realidade natural e material do indivíduo que enuncia. Logo, sua importância, de acordo com Hall (2016), não se reduz ao que são, mas sim ao que fazem, às suas funções, uma vez que constroem significados e os transmitem. Sobre esses elementos, Hall (2016, p. 24) assevera: “eles significam, não possuem sentido, pois funcionam

como símbolos que representam ou conferem sentido (isto é, simbolizam) às ideias que desejamos transmitir.”

Nesse mesmo cenário, na Narrativa Oral 3, há fragmentos discursivos que apontam para cenografias que validam a imagem de uma comunidade que possui a base do seu conhecimento alicerçada em métodos empíricos, relacionando o movimento do sol, da lua e das constelações com eventos meteorológicos que acontecem ao longo do ano, com períodos de chuva e estiagem, de calor ou de frio. Com esse conhecimento, os indígenas construíram seus calendários, marcando a época dos trabalhos agrícolas, de floração e de frutificação.

Um exemplo do saber constituído e salvaguardado ao longo do tempo, por intermédio da memória coletiva, refere-se ao cultivo do milho, que segue o conhecimento ancestral em relação às fases da lua. Conforme o Enunciador C, após a morte do velho chefe, o seu corpo foi enterrado em um pedaço de terra lavrado pelo seu próprio cadáver, e seu povo orientado a retornar ao local depois de três luas. Sobre esse fato, após o término da gravação, o enunciador indígena complementou que a fase da lua mais adequada para realizar o plantio das sementes do milho é a minguante, e as três luas mencionadas na Narrativa Oral 3 (linha 22) estão relacionadas ao tempo de sua permanência no campo até o momento da colheita, de aproximadamente 90 dias, isto é, três luas minguantes.

Na Narrativa Oral 3, é explicitado também outro conhecimento ancestral, a origem da contagem para os povos Kaingang. Segundo o Enunciador C, a esposa do indígena, encarregado de cuidar o local onde o velho cacique havia sido enterrado, estava grávida, e como sentia fome, alimentou-se de uma espiga de milho. Naquele tempo, os indígenas não utilizavam o conceito de número, por esse motivo, a indígena registrou, em uma árvore, com uma pedra, a quantidade de espigas que havia coletado daquela planta.

Nas palavras do sujeito enunciador indígena, a partir desse acontecimento surgiu a contagem: daí ela foi... e:: arranco:: quatro () daí já começa a:: a contagem nessa também né... que daí sai a:: as medida... (na) nessa história (daí) surge a medida ao mesmo tempo... então ela foi:: e:: e disse que... ela... ela tirava... porque o:: o:: marido não tava... aí o que que ela fazia ela tirou um primeiro né... aí ela foi numa árvore e marcou... como eles não tinham:: eles não tinham:: como contar né... ela pegou uma pedra e fez uma marca na árvore... e cada dia que ela ia ela ia e marcava lá né... (Narrativa Oral 3, linhas 34-38).

Desse acontecimento, originou-se, de modo semelhante, a expressão “uma mão de milho” a qual corresponde a quatro espigas de milho, que são amarradas para serem conduzidas ao ombro, duas para frente e duas para trás. Essa expressão está presente na atualidade e continua sendo propagada às novas gerações quando, aos jovens, é ensinada “a lida no campo”.

É interessante observar que, ao enunciar a narrativa oral sobre a origem do milho, o sujeito enunciador indígena lembrou de outra narrativa oral que explica a origem da contagem. Isso corrobora a ideia defendida por Vergara (2004) de que, na narrativa oral, diferentes passados são acorrentados à memória do enunciador, levando-o a recordar, em um mesmo momento, o vivido e o concebido, isto é, aquilo que orienta o seu cotidiano. A respeito dessa questão, corrobora Barthes (2011, p. 62): “é possível que os homens reinjetem sem cessar na narrativa o que conheceram o que viveram; ao menos isto está em uma forma que, ela, triunfou da repetição e instituiu o modelo de um vir a ser.”

Desse modo, a memória coletiva opera, na narrativa oral, como mecanismo fundamental da representação do mundo, a partir do qual os indivíduos interpretam a si mesmos e o lugar em que estão inseridos, visto que, de acordo com Vergara (2004, p. 45-46, tradução nossa³⁶), o enunciador “recorda baseando-se em certas fórmulas que ativam o processo da memória, que é essencial para constituir a maneira dessa pessoa perceber, entender e organizar o mundo discursivamente.”

À vista disso, percebo que os sujeitos enunciadorees indígenas rememoram o que fora enunciado anteriormente pelos membros de sua comunidade, o que representa os traços de uma dêixis fundadora. Ou seja, de acordo com Hall (2013), são traços de uma memória coletiva, construída a partir de imagens discursivas partilhadas pelos grupos que compartilham um mesmo ideal.

O estatuto do enunciador e do coenunciador compreende, nesse contexto, a enunciadorees indígenas que se apresentam como um “nós”, isto é, como uma coletividade, e um coenunciador (eu, enquanto pesquisadora) que valida essa imagem discursiva pela maneira como os sujeitos enunciantes organizam o discurso: uso de vocabulário próprio da língua Kaingang, referência ao passado ancestral e conhecimentos característicos da etnia, entre outros fatores.

Há, nesse processo, uma ligação muito estreita entre os traços de memória coletiva e os traços de identidade cultural que perpassam os significados constitutivos das narrativas orais, objeto desta investigação. É, pois, por meio da rememoração de fatos ou acontecimentos do passado, que os sujeitos enunciadorees indígenas são levados a identificar a si mesmos como algo mais amplo, como membros de uma comunidade.

³⁶ El narrador recuerda basándose en ciertas fórmulas que activan el proceso de la memoria, pero estas fórmulas que se constituyen en plantillas narrativas permiten justamente una variabilidad considerable de una a otra representación. (VERGARA, 2004, p. 45-46).

Hall (2016) concorda com a ideia de que a concepção de cultura diz respeito à produção e ao intercâmbio de sentidos entre os membros de um determinado grupo. De acordo com esse teórico cultural, o sentido é o que permite ao indivíduo cultivar a noção de sua própria identidade, de quem ele é e a que grupo pertence. Logo, o sentido é constantemente elaborado e compartilhado em cada interação pessoal e social da qual o sujeito faz parte. Nas palavras de Hall (2016, p. 21-22), sempre “que nos expressamos por meio de ‘objetos culturais’, os consumimos, deles fazemos uso ou nos apropriamos”, isto é, “quando nós os integramos de diferentes maneiras nas práticas e rituais cotidianos e, assim, investimos tais objetos de valor e significado. Ou, ainda, quando tecemos narrativas, enredos - e fantasias - em torno deles.”

Em outras palavras, a questão do sentido relaciona-se à construção da identidade cultural do indivíduo. Ou seja, os sentidos estão contidos nas narrativas orais enunciadas de geração a geração, nas memórias que conectam o presente de uma comunidade com seu passado e nas imagens que dela são construídas. Muitas vezes, esses sentidos não aparecem de maneira explícita no texto, ao contrário, são construídos no e pelo discurso, em uma rede imbricada de traços significativos que se estabelecem a partir da relação do enunciador com os contextos histórico, cultural e social nos quais está inserido.

Com o propósito de observar os traços de identidade cultural que perpassam os sentidos constitutivos do corpus, conforme estabelecido no roteiro teórico-metodológico de análise (Figura 10, p. 108), dirijo minha atenção à identificação das marcas discursivas que legitimam o discurso dos indígenas Kaingang como pertencentes a uma mesma cultura, isto é, àqueles sentidos partilhados pela coletividade que lhes permitem interpretar o mundo de maneira semelhante. Ou melhor, significados que podem ser percebidos nas cenografias que se depreendem desses discursos, afinal, é por meio da cenografia que o discurso se mostra e se faz conhecer, que toma, enfim, forma.

Nas narrativas orais, identifico diversas cenas enunciativas que constroem cenografias as quais revelam aspectos característicos do universo enunciado pelos indígenas Kaingang. Conforme já comentado, há uma forte relação da comunidade com os mais velhos, considerados os guardiões da memória desses povos, personagens que se tornam referência dos mais jovens, para que esses possam conhecer elementos próprios de sua cultura.

Assim, ao enunciarem sobre as crenças relacionadas ao conhecimento ancestral Kaingang, os sujeitos enunciativos indígenas expuseram questões importantes a respeito do princípio formador do mundo pela visão da própria etnia. Enfatizo que esses acontecimentos são elucidados pela memória dos anciões da comunidade, pois são eles que contam que existia só dia... não existia a noite (Narrativa Oral 1, linha 2); explicam como que surgiu Kamê e

Kanhru (Narrativa Oral 2, linha 1) ou esclarecem que seu povo já passou por longos períodos de ausência de alimentos, eles dizem naquela época... o tempo da miséria né... da fome (Narrativa Oral 3, linhas 2 e 3). Nessa relação, as Narrativas Oraís 1 e 2 apontam para a existência de dois irmãos ancestrais *Kamẽ* e *Kanhru* que, ao mesmo tempo, opõem-se e se complementam.

A cenografia que circunda a representatividade exercida pelas metades clônicas *Kamẽ* e *Kanhru*, dentro da comunidade Kaingang, valida esse sistema sociocosmológico dualista como um traço da identidade cultural desse povo. Isso porque a divisão clônica estabelece a descendência de todos os seres da natureza que, mediante a regra, pertencem à metade *Kamẽ* ou à metade *Kanhru*, conforme destacado no tópico 2.1.1 do capítulo 2.

Na Narrativa Oral 1, a oposição e a complementariedade existentes entres os gêmeos ancestrais tornam-se mais explícitas. Ao enunciar os impasses provocados pelo forte calor produzido pelas duas metades: as águas os rios estavam secando... as plantas estavam morrendo... os animais estavam morrendo... não tinha mais sombra... não tinha mais água... não tinha mais alimento para se alimentar... por causa do calor... (Narrativa Oral 1, linhas 3-5), o Enunciador A deixou transparecer, em seu discurso, que a complementariedade dos opostos é necessária, para que haja vida, enquanto que a união é considerada estéril.

Do mesmo modo, tanto a complementariedade quanto a oposição entre as metades clônicas são concebidas pelo Enunciador B ao esclarecer que o casamento entre indígenas Kaingang deve ser realizado, considerando-se a seção à qual o sujeito pertence, isto é, a união só pode acontecer entre marcas opostas para não se casar com os irmão que seria:: um RESPEITO aos dois grupos (Narrativa Oral 2, linhas 10-11).

Uma passagem interessante sobre como essa divisão atualmente opera na comunidade pesquisada, e que merece ser comentada nesta pesquisa, ocorreu em um dos encontros que tive com o Enunciador B. Na oportunidade, conversávamos sobre a importância do indígena entender quem são os seus parentes, não só em relação à consanguinidade, mas os parentes da sua marca, que possuem o mesmo *rá*. Isso porque toda a sua vida é organizada de acordo com a sua metade, até mesmo o seu nome.

No decorrer dessa interação entre pesquisador e participante, fui surpreendida pelo exemplo proferido pelo indígena ao relatar um acontecimento ocorrido com o seu *jãvy* (irmão mais novo). Contou-me que seu *jãvy* conhecera uma moça indígena em um evento ocorrido em outra comunidade Kaingang. Durante a conversa dos dois jovens, o rapaz indígena perguntou à moça qual era a sua marca. Ao receber como resposta que a indígena pertencia à metade *Kanhru*, o jovem Kaingang abraçou-a e respondeu: “ah tá, eu também sou *Kanhru*, então somos

irmãos e a partir de agora seremos bons amigos” (Enunciador B). Considerei esse acontecimento de uma magnitude que impressiona, pois retrata claramente como a identidade cultural dos Kaingang perpassa pela organização social das marcas.

De acordo com Silva T. (2013), as identidades construídas e percebidas pelos indivíduos e grupos estão estreitamente atreladas aos sistemas de representação que, por sua vez, se dão a partir dos símbolos criados por determinados sujeitos ou agrupamentos. Sendo assim, posso destacar que as metades clânicas são um exemplo concreto da rede de significações que sustenta as experiências coletivas dos Kaingang. Esse processo de dualismo opera ainda hoje como elemento regulador das relações sociais e dos vínculos afetivos dessa etnia, tornando-se o ponto-chave, para que o grupo continue estruturado de maneira complementar e funcional.

Os irmãos ancestrais - *Kamẽ* e *Kanhru* - fundamentam, de modo igual, uma cenografia que determina outro traço de identidade cultural particular dos Kaingang, o da identificação desses povos pelos atributos físicos e comportamentais distintos.

Nesse universo, os seres e objetos do mundo natural são classificados segundo essas metades e em conformidade com a aparência que possuem. Ou seja, se são redondos, pertencem à metade *Kanhru*, clã de sinal redondo - Rá Ror; se são compridos, são *Kamẽ*, clã de sinal reto - Rá Téj. Essa caracterização também compreende uma cenografia que legitima a ideia de que foram os mesmos ancestrais, *Kamẽ* e *Kanhru*, que criaram os animais e os demais elementos da natureza.

O respectivo fato é comprovado ao final da Narrativa Oral 1 (linhas 17-20), na qual o participante da pesquisa explicita esta partição: existem plantas também que têm as metades de Kamẽ e Kanhru... o pinheiro é Kamẽ... e a moranga é Kanhru por ser redonda né... e assim tem os animais também que têm sua marca... a onça é Kanhru... () Kamẽ é o tamanduá... e assim como vários outros animais que representam as duas marcas. Essa cenografia acentua o papel fundamental da relação de oposição e de complementariedade entre *Kamẽ* e *Kanhru*. Há, aqui, outra cenografia que indica um traço da identidade cultural Kaingang, a comprovação de que o modo de vida dessa comunidade implica uma relação específica com a natureza.

Destarte, torna-se evidente que a principal cenografia identificada no cópuz em análise é a de que o sistema de metades sustenta, na atualidade, muitas das tradições praticadas pela comunidade Kaingang como, por exemplo, a aliança matrimonial que deve ser realizada entre indivíduos de metades opostas: por isso hoje as famílias para FORMAR um casal... são considerado bastante a::s marcas Kamẽ e Kanhru (Narrativa Oral 2, linha 13-14).

Por conseguinte, os *Kamẽ* devem se casar com os *Kanhru* e vice-versa, em sinal de respeito à ascendência ancestral. Ainda, conforme o Enunciador B, ao nascer, uma criança

recebe a marca de seu pai: se ele é Kanhru... todos serão Kanhru ou se são Kamê... todos serão Kamê... meninas e meninos (Narrativa Oral 2, linhas 18-19). Nesse sentido, torna-se pertinente a afirmação de Laraia (1986) de que o indivíduo é herdeiro dos conhecimentos e das experiências adquiridas por meio daquilo que foi acumulado pelas numerosas gerações que o antecederam. Essas duas metades exogâmicas, patrilineares, complementares e assimétricas são um exemplo de como esse conhecimento geracional está presente nas relações cotidianas do grupo, marcando e identificando o sujeito indígena e, sobretudo, atribuindo-lhe substâncias que constituem a sua identidade cultural.

Essa relação do Kaingang com os processos culturais compartilhados pela comunidade leva-me a pensar que a partilha de conhecimentos, por meio da oralidade, constitui um esforço dessa população, conforme pontua Meihy (2002), no sentido da representação de si próprios e do estabelecimento e preservação de moral, ritual e costumes. Essa constatação reforça outra característica das narrativas orais, a de que elas implicam uma “percepção do passado como algo que tem continuidade atualmente e cujo processo histórico não está acabado.” (MEIHY, 2002, p. 15).

De fato, a presença do passado no presente imediato torna-se tão intenso que a comunidade indígena Kaingang considera, ainda hoje, incestuoso o casamento entre membros da mesma seção. Isso se justifica pelo fato de *Kamê* e *Kanhru* serem irmãos ancestrais. Até mesmo o entendimento da morte, compreendido, na atualidade, como um ato voluntário, corresponde a uma concepção que advém da escolha do velho cacique em oferecer a sua vida, para que o seu corpo pudesse retornar em forma de uma planta, com sementes, servindo de alimento a seu povo.

Nesse processo, a compreensão dos traços constituintes da identidade cultural dos Kaingang perpassa também pela observação dos significados que não estão dados a priori no texto, no entanto, revelam aspectos particulares da organização social e cultural da etnia Kaingang. Como exemplo, há as práticas de plantio utilizadas pelos indígenas na atualidade, orientadas pelas narrativas orais de origem da agricultura e compartilhadas pelos *Kófa*. Esses apontamentos reforçam a importância que a observação das cenografias de um discurso exerce na identificação, além do aspecto intradiscursivo, do lugar de onde os sujeitos enunciam, da imagem que constroem de si e da sua comunidade (do Outro).

Nesse universo, considero que as cenografias que se depreendem das narrativas orais, objeto de análise, encontram-se apoiadas em cenas de fala validadas, já instaladas em representações arquetípicas, popularizadas pela comunidade indígena da qual os enunciadores participam. No roteiro teórico-metodológico de análise (Figura 10, p. 108), destaco a relação

existente entre os traços de memória coletiva e de identidade cultural, associados às cenas de fala validadas.

Um exemplo de cena validada relaciona-se à utilização, pelos sujeitos enunciadorees Kaingang, da expressão “velhos”, como referência aos verdadeiros guardiões e produtores de conhecimentos da comunidade. Nas Narrativas Oraís 1 e 2, a palavra “velhos” aparece integrada ao adjetivo “sábios”: nossos velhos sábios contam (Narrativa Oral 1, linha 1); contam nossos Kófa... nossos velhos sábios (Narrativa Oral 2, linha 1), o que legitima um ethos discursivo, uma imagem dos anciões como prenunciadores dos saberes que orientam o cotidiano do grupo. Essa valorização dos *Kófa* perpassa pela desmistificação do estereótipo que circunda o entendimento do que é ser velho, isto é, a idade e o processo de envelhecimento, uma vez que, para os povos Kaingang, possui outros significados que extrapolam as dimensões da idade cronológica de uma pessoa.

Considero necessário comentar que, para muitas culturas, as pessoas “velhas” são tratadas como inábeis e, por isso, ocupam um lugar marginalizado na sociedade contemporânea. Nessa circunstância, a cultura indígena se destaca pela atitude contrária a esse posicionamento. Em relação a essa afirmação, destaco uma passagem da Narrativa Oral 3 (linha 1), em que o Enunciador C, enunciou: o milho surgiu com a morte () do velho chefe.

O que percebo, nos excertos ilustrados, é que, para esses povos, há uma grande diferença entre ser um “velho chefe” ou ser um “chefe velho”, sendo a primeira expressão, a única aceitável pelos indígenas, uma vez que o indivíduo com mais idade não é caracterizado como um “Kaingang velho”, identificado apenas pela sua idade e particularidades biológicas, e sim, um “velho Kaingang”, a pessoa mais sábia e respeitada da comunidade, que possui, conforme afirma Luciano (2006), a função de construtor do conhecimento, pois sua tarefa é a de ensinar.

O vocábulo “velho”, identificado nas três narrativas analisadas, engloba uma sequência de cenas validadas, já instaladas no universo de valores dos povos Kaingang, a saber:

- a) a valorização e o respeito - os indígenas consideram que, ao respeitar as pessoas mais velhas da comunidade, também serão respeitados quando forem idosos;
- b) a perpetuação da cultura e a tradição - os velhos são os alicerces da comunidade no compartilhamento da cultura, porque eles são os responsáveis por salvaguardar os rituais e os costumes e propagá-los às novas gerações;
- c) a autoridade e a experiência - a pessoa idosa é fonte de sabedoria, que aumenta à medida que a idade avança.

Essa é a visão dos indígenas Kaingang, pelo fato de perceberem o velho não com os olhos da ideologia voraz do lucro e da eficácia, mas como memória viva que une o começo e o

fim, ligando o que foi e o por vir. Para os Kaingang, portanto, é o corpo que envelhece à medida que a memória torna-se, cada vez mais, viva. No Quadro 2, sublinho as principais cenas validadas construídas no e pelo discurso das narrativas orais, objeto de análise.

Quadro 2 - Síntese das cenas de fala validadas pela memória coletiva Kaingang

| Cenas validadas |
|--|
| • Valorização e respeito pelas pessoas mais velhas da comunidade indígena. |
| • Perpetuação da cultura e tradição - os velhos são os alicerces da comunidade no compartilhamento de aspectos culturais. |
| • A autoridade e a experiência - o velho é a fonte de sabedoria. A sua palavra está revestida de confiabilidade. |
| • O aspecto fundamental da organização social dos Kaingang é a divisão nas metades exogâmicas <i>Kamê</i> e <i>Kanhru</i> . |
| • Ao falecer um indivíduo Kaingang, este é sepultado no lugar destinado às pessoas pertencentes a cada metade, isto é, a Leste ou a Oeste (<i>Kamê-Kanhru</i> , respectivamente). |

Fonte: elaborado pela pesquisadora

As cenas de fala validadas pela memória coletiva Kaingang atestam, desse modo, que as narrativas orais possuem também um tom, uma “voz” própria que confere autoridade ao que é dito. Isso remete, segundo Maingueneau (2008b, p. 72), à figura de um fiador do discurso que, “por meio de sua fala, se dá uma identidade em acordo com o mundo que ele supostamente faz surgir.” A esse fiador são atribuídos um caráter e uma corporalidade, isto é, “o rosto que suporta o tom deve ser caracterizado ‘psicologicamente’, ver-se dotado por disposições mentais que sejam o correlato dos afetos que o modo de enunciação engendra.” (MAINGUENEAU, 1984/2008a, p. 92). No caso do cópuz analisado, desenha-se um caráter de sujeito indígena, autorizado a falar em nome de sua comunidade, e um corpo de enunciador conhecedor daquilo que enuncia, o que legitima as narrativas apresentadas.

A corporalidade do indígena Kaingang provém, assim, das práticas discursivas que possibilitam a este sujeito a incorporação e a manutenção de propriedades e substâncias que formam o modo como se relaciona com o mundo e como se constitui enquanto sujeito pertencente a uma coletividade. Tais práticas envolvem atividades desenvolvidas na própria comunidade, como a confecção de cestarias, o manejo com grãos e o plantio desses, com a observação das fases da lua.

A existência de um vínculo entre o que o Kaingang produz, confecciona, acredita, utiliza e carrega consigo, como o nome e as características corporais com as metades ancestrais *Kamê* e *Kanhru*, configura a identidade cultural indígena Kaingang. Isso permite-me afirmar, de

acordo com o pensamento de Charaudeau (2015), que a identidade cultural está relacionada àquilo que é partilhado. Logo, à produção de um sentido coletivo.

Assim sendo, é por intermédio da disciplina corporal (física e psicológica) e das pistas linguístico-discursivas, presentes no próprio corpo textual, que se opera a incorporação do coenunciador ao ethos daqueles que dão adesão ao discurso (MAINGUENEAU, 1984/2008a). Ou seja, o coenunciador é levado a conferir um ethos, uma imagem discursiva, ao sujeito que se revela no interior do discurso, que não corresponde necessariamente ao enunciador efetivo. Chego, assim, ao conceito de ethos discursivo, isto é, à imagem do enunciador indígena e de seu povo, construída por meio daquilo que é dito e mostrado no momento da enunciação.

De acordo com Amossy (2014), o ethos é revelado no discurso pelo seu modo de dizer, do qual nasce a imagem final do seu projeto argumentativo. O ethos discursivo, então, é uma voz e um corpo relacionados a uma enunciação. Com efeito, são as escolhas das palavras, dos argumentos, da entonação, do uso de pronomes pessoais ou possessivos, a exemplo de nossos e eles (Narrativas Oraís 1 e 2), eu (Narrativa Oral 2), a gente, tu, ele, vocês, nós (Narrativa Oral 3), que ditam o tom das narrativas e permitem a validação do caráter e da corporalidade dos enunciadores indígenas.

Penso, por isso, que os Enunciadores A, B e C, por meio do emprego de expressões como: nossos velhos (Narrativas Oraís 1 e 2, linha 1); EU sou Kanhru... então... eu só posso casar com Kamê (Narrativa Oral 2, linhas 15 e 16); essa parte a gente foi entendendo / eu imagino / a gente imagina (Narrativa Oral 3, linhas 3, 11,13, 15, 19 e 56), inscrevem-se no discurso pelo que é dito e mostrado (ethos dito e ethos mostrado), como pertencente ao povo indígena Kaingang. Isso legitima o seu lugar na instância discursiva, remetendo a um ethos discursivo de indígena que se liga a uma ancestralidade cuja herança é propagada pelos velhos de sua própria comunidade.

Essas relações são marcadas por um profundo respeito, a ponto de não assumirem a autoria do discurso enunciado. Logo, deixam claro que o discurso enunciado vem sendo, desde tempos imemoriais, repassado pelos *Kófa*. Instaura-se, nesses excertos, um ethos mostrado, ou seja, fragmentos das narrativas orais em que os enunciadores indígenas apresentam-se como fiadores do discurso que eles materializam, isto é, sujeitos enunciantes da própria voz do povo indígena Kaingang.

O sentimento de pertença do indígena a uma determinada coletividade passa a ser aquele que se relaciona diretamente com a sua identidade cultural, com o modo de consciência que possui de si mesmo. De acordo com Candau (2012, p. 19), a identidade molda predisposições que levam os indivíduos a “incorporar certos aspectos particulares do passado, a fazer escolhas

memoriais [...] que dependem da representação que ele faz de sua própria identidade, construída no interior de uma lembrança.” O realce da identidade cultural exige, nesse sentido, um EU enunciador/fiador específico que, ao tomar a palavra, constrói a sua imagem (ethos discursivo), de acordo com o mundo (a cenografia) que faz surgir em seu discurso e que necessita validá-la (a um TU - coenunciador), ao mesmo tempo em que a constrói.

Desse modo, com o propósito de explicitar os traços de memória coletiva e de identidade cultural, inscritos nas cenografias que se depreendem das narrativas orais tomadas como cópulas da pesquisa, apresento, no Quadro 3, uma síntese dos sentidos identificados no decorrer da investigação.

Quadro 3 - Memória coletiva e identidade cultural nas narrativas orais Kaingang

| Traços de memória coletiva e de identidade cultural | |
|--|---|
| <ul style="list-style-type: none"> • Discurso dos enunciadores indígenas fundamentado em uma memória coletiva compartilhada que possui como suporte o conhecimento transmitido pelos anciões da comunidade Kaingang. • Utilização de termos próprios da língua Kaingang: <i>Kamê, Kanhru Kófa, Topê, Ra téj, Rá ror</i>. • Organização social dos Kaingang fundamentada nas metades exogâmicas <i>Kamê</i> e <i>Kanhru</i>, que se opõem e se complementam. • Atribuição patrilinear da seção a que o indivíduo pertence. O indivíduo pertence à metade do pai. • A regra exogâmica determina que o casamento preferencial seja aquele que implica parceiros de metades opostas. • A identificação do clã a que o sujeito indígena pertence perpassa pela identificação do <i>rá</i> característico de cada metade: <i>Kamê</i>: sinal aberto e comprido; <i>Kanhru</i>: sinal fechado e circular. | <ul style="list-style-type: none"> • O modo de vida Kaingang implica uma relação específica com a natureza. • A partir da separação das metades clônicas, há a garantia da continuidade da vida na Terra. • A complementaridade dos opostos é necessária, para que haja vida enquanto que a união é considerada estéril. • O conhecimento Kaingang está alicerçado em métodos empíricos, relacionando o movimento do sol, da lua e das constelações com eventos meteorológicos que acontecem ao longo do ano, com períodos de chuva e estiagem, de calor ou de frio. • A morte é entendida como um ato voluntário, uma passagem do estado orgânico para outra vida, isto é, uma contraparte desta. |

Fonte: elaborado pela pesquisadora

Com base no Quadro 3, reafirmo que as narrativas orais são constituídas de um passado resgatado pela memória coletiva (HALBWACHS, 2006). Ademais, são constituídas do presente, pois, quando o sujeito indígena enuncia, deixa transparecer uma imagem de si e de sua coletividade, como também da cultura, isto é, do intercâmbio de sentidos (HALL, 2016), que se manifesta pela partilha geracional, de pais para filhos ou de indivíduos para indivíduos. Tudo isso foi determinante para identificar, na análise discursiva das narrativas orais, os modelos por meio dos quais os enunciadores deixaram transparecer traços de sua identidade cultural. Seguindo os apontamentos de Flannery (2015), esses delineamentos estão veiculados

tanto de maneira explícita (ethos dito), por meio das avaliações e comentários que o enunciador faz sobre a enunciação, quanto de maneira implícita (ethos mostrado), a partir de formas de expressão e das implicações das ações descritas da narrativa enunciada.

Do mesmo modo, identifico que a hipótese do primado do interdiscurso (MAINGUENEAU, 1984/2008) se mostra relevante para pensar nas relações que as narrativas orais, enunciadas pelos participantes indígenas, mantêm com outras narrativas, com discursos Outros, advindos, muitas vezes, de um passado remoto que atravessa gerações e vai sendo potencializado na rede discursiva, tecida na e pela coletividade. Nessa direção, torna-se relevante observar, entre outros fatores, o funcionamento interdiscursivo dessas narrativas, visto que o discurso enunciado pelos participantes indígenas advém de “dizeres” que já foram “ditos” pela sua comunidade e são ressignificados na própria enunciação. Isso confirma a proposição de Maingueneau (1984/2008a) de que o discurso ganha sentido ao se relacionar com outros discursos.

A relação interdiscursiva contribui para a construção do ethos discursivo na medida em que, conforme esclarece Eggs (2014, p. 31), “o ethos se mostra no discurso nas escolhas efetuadas pelo enunciador”, pois o enunciador articula significados já conhecidos, para atingir seus objetivos comunicacionais, assim como mobiliza os arquivos e registros já ditos em discursos Outros, armazenando, em si, os vários conteúdos veiculados socialmente e com valores históricos e culturais (MAINGUENEAU, 1984/2008a). Diante desses apontamentos, chego ao último objetivo específico proposto à investigação, o de verificar os traços culturais e as pistas/marcas que se repetem, entrelaçam-se no interdiscurso e se mantêm nas narrativas orais, objeto de análise.

Assim, para compreender a temática sob a qual as narrativas orais se organizam, isto é, “aquilo de que um discurso trata” (MAINGUENEAU, 1984/2008a, p. 81), é necessário reconhecer, primeiramente, que essas narrativas estão inter-relacionadas e interdependentes entre si. A Narrativa Oral 1, por exemplo, possui como “pano de fundo” a história do surgimento dos povos indígenas Kaingang (Narrativa Oral 2), e a Narrativa Oral 3 leva o leitor ao entendimento de que a complementariedade entre o sol e a lua é necessária para a continuidade da vida na terra, apontamentos que foram expostos pelo enunciador A na Narrativa Oral 1.

Um exemplo da rede de referências compartilhada pela comunidade pesquisada é a utilização, pelos enunciadores indígenas, de termos próprios da língua Kaingang. Nessa circunstância, ao fazerem uso de palavras do vocabulário Kaingang, como *Kamê*, *Kanhru* (Narrativa Oral 1), *Kófa*, *Topê*, *Ra téj*, *Rá ror* (Narrativa Oral 2) e *Kũv vé* (Narrativa Oral 3),

os sujeitos enunciadore indígenas atestaram a sua posição no campo discursivo Kaingang, isto é, como conhecedores do universo discursivo das narrativas partilhadas pelos integrantes de sua etnia. Em outras palavras, ao fazerem referência aos conhecimentos ancestrais que organizam a descendência do seu povo, os Enunciadores A, B e C reforçaram seus argumentos por meio da alusão às histórias de origem, contadas pelos anciões da comunidade que possuem o estatuto de “conhecedores da verdade”, de velhos sábios. Isso só é possível porque esses enunciadore indígenas também pertencem ao campo discursivo Kaingang.

Desse modo, as palavras, frases, expressões, enfim, o vocabulário empregado pelos enunciadore configura as marcas do pertencimento desses sujeitos a uma coletividade que compartilha os mesmos elementos culturais e identitários. Maingueneau (1984/2008a, p. 81, grifo do autor) enfatiza que “entre vários termos *a priori* equivalentes, os enunciadore serão levados a utilizar aqueles que marcam sua posição no campo discursivo”. Logo, em um discurso, “as palavras não são empregadas a não ser em razão de suas virtualidades de sentido em língua.” (MAINGUENEAU, 1984/2008a, p. 81).

Isso me leva a pensar na existência de um espaço discursivo comum à comunidade Kaingang, ou melhor, em uma rede semântica construída na e pela relação estabelecida entre as diversas narrativas orais partilhadas por essa população. Ou seja, uma relação desses discursos com outros discursos, com o seu Outro, uma vez que “é no espaço discursivo que se dá a relação Eu X Outro, é o local onde Eu e Outro se constituem.” (SOUZA-E-SILVA; ROCHA, 2009, p. 6).

Esse espaço discursivo relaciona-se, no cópús em análise, à própria formação discursiva com a qual o enunciadore indígena se identifica. Isso significa que o ethos (imagem de si) está ligado diretamente ao contexto situacional (campo) no qual o sujeito está inserido. Ou seja, em uma comunidade de fala que possui seus conhecimentos alicerçados em práticas discursivas, tecidas ao longo do tempo e que asseguram o compartilhamento de um conjunto de vivências acumuladas e repassadas, que condiciona e legitima o modo como esse grupo interpreta as suas experiências particulares e coletivas.

Dito isso, algumas marcas da interdiscursividade são facilmente apreendidas na materialidade linguística dos enunciados constitutivos das narrativas orais, objeto de investigação, tais como a crença em uma origem comum, o que marca, na superfície linguística, o diálogo dessas narrativas orais com o discurso religioso e com as narrativas de criação que cada grupo explica a partir de sua própria cosmologia.

Destaco, nesse contexto, que, nas narrativas orais analisadas, há a menção dos enunciadore a um Deus, responsável pela origem da vida na terra. Na Narrativa Oral 1, embora

de maneira não explícita, a existência de uma força superior é marcada por meio da presença dos dois irmãos sóis, encarregados por iluminar e esquentar a terra. O Enunciador A destacou, em umas de nossas conversas, que todas as “criações” de *Topê* (Deus) tinham o mesmo comportamento e não obedeciam um ao outro, apenas lutavam pela comida e sobrevivência. Advém dessa contrariedade a separação dos irmãos sóis e a origem da noite, resultado do enfraquecimento de uma das metades, o que originou também as duas marcas opostas e complementares *Kamê* e *Kanhru*. Ainda, de acordo com esse enunciador, o sereno da noite seria resultado do enfrentamento entre os gêmeos ancestrais, ocasião em que a metade sol feriu os olhos da metade lua, que todas as noites molha a terra com as suas lágrimas.

Na Narrativa Oral 2, ao contrário, a imagem de *Topê* encontra-se explícita no discurso, como o responsável pela origem do ser humano: decidiram pedir a Topê... DEUS... que CRIASSE o ser humano (linha 3). Na Narrativa Oral 3, do mesmo modo, há a menção do Enunciador C a Deus: conversou com Deus (linha 16), apresentado como uma figura divina, um guia espiritual que orienta os pajés (curandeiros) da comunidade nas práticas de cura e soluções de problemas espirituais dos indígenas. A cenografia que se depreende dessas cenas enunciativas contribui, assim, para a construção de um ethos religioso, sustentado pela crença em uma origem comum e pela relação desses indígenas Kaingang com as histórias sagradas, como também de um ethos espiritual, de indivíduo que se liga a uma ancestralidade, cuja herança é propagada pelos *Kófa*.

Outra relação de interdiscursividade que pode ser observada no corpus em estudo é a referência aos velhos, que se apresenta de maneira explícita nas três narrativas, conforme destaquei anteriormente. Essa alusão aponta para uma cenografia que legitima os velhos como a “origem enunciativa” das histórias partilhadas de geração em geração. A cenografia institui ainda alguns ethé discursivos aos enunciadores: um ethos crente - de sujeito indígena inserido em uma comunidade de fala contemporânea, mas que mantém ligação com os saberes dos antepassados, e um ethos reverente - de indígena Kaingang que manifesta respeito aos anciões da sua comunidade.

As marcas clônicas *Kamê* e *Kanhru* também podem ser identificadas como um traço de interdiscursividade. Nas Narrativas Oraís 1 e 2, as metades exogâmicas foram apresentadas pelos Enunciadores A e B como uma classificação que fundamenta a organização social do seu povo. Essa divisão não se dá apenas entre os homens e as mulheres: esses filhos pegam a marca do pai... se ele é Kanhru... todos serão Kanhru ou se são Kamê... todos serão Kamê... meninas e meninos (Narrativa Oral 1, linhas 18 e 19), mas também entre os seres da natureza: o pinheiro é Kamê... e a moranga é Kanhru... e assim tem os animais também que têm sua marca... a onça

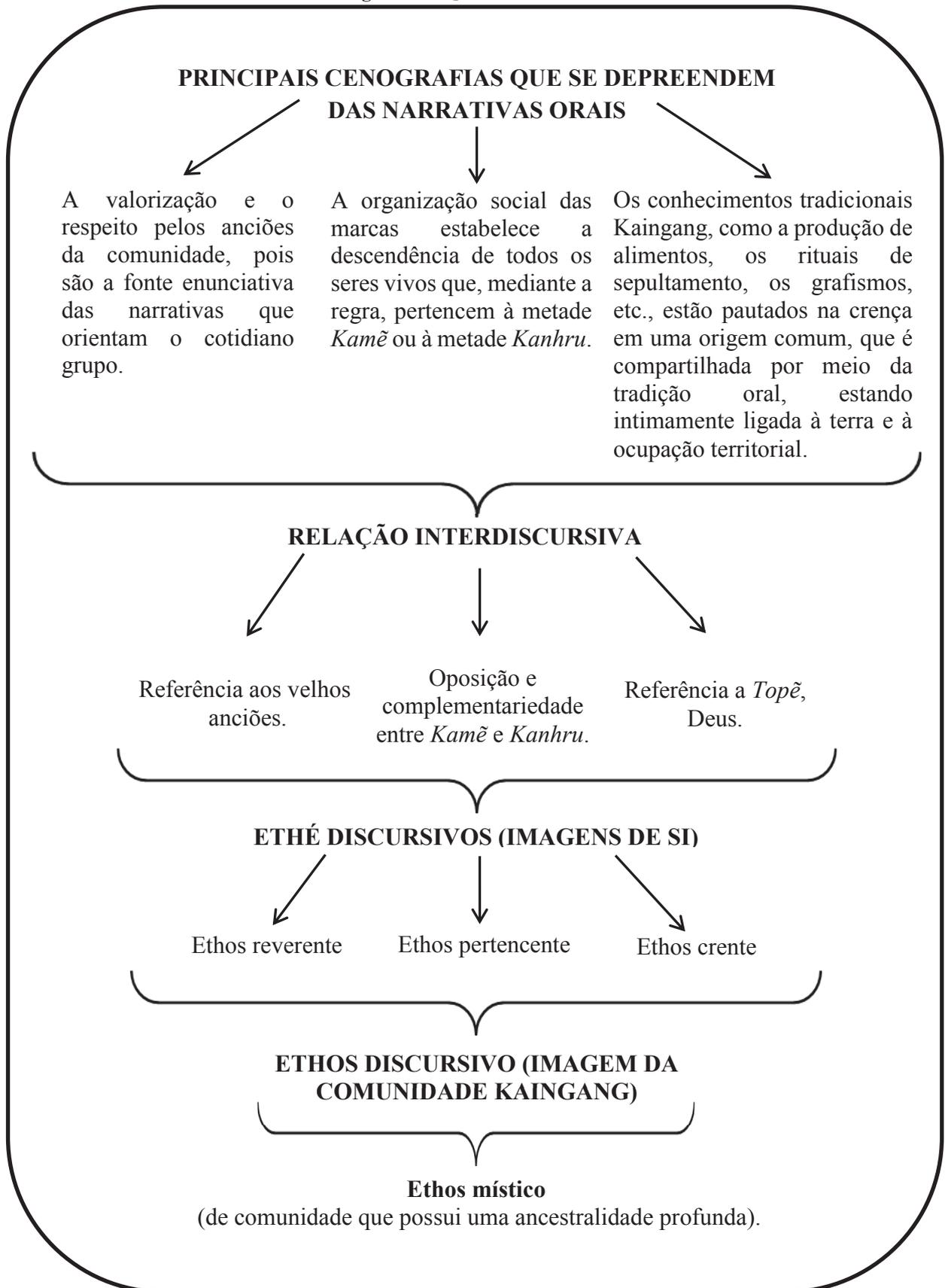
é *Kanhru...* () *Kamê* é o tamanduá (Narrativa Oral 2, linhas 18, 19 e 20). As cenografias que se depreendem desses enunciados apontam para o dualismo Kaingang como um princípio organizador das práticas cotidianas do grupo, quase como uma “lei” que determina as regras de conduta para os integrantes da comunidade, definindo, inclusive, a fórmula de recrutamento das metades e estabelecendo o modo como essas devem se relacionar. A cenografia que se infere dessa relação dos Kaingang com as metades clônicas legitima, de igual modo, um ethos pertencente, isto é, de sujeitos indígenas que integram uma coletividade.

Nesse cenário, o dualismo Kaingang exprime-se igualmente em vários outros aspectos da vida ritual e social. Isso pode ser comprovado por meio da análise da Narrativa Oral 3 que, embora não apresente as nomenclaturas *Kamê* e *Kanhru* de maneira marcada no texto, possui uma relação intrínseca com as metades clônicas, uma vez que o entendimento da morte para os Kaingang está associado diretamente ao modo como esse grupo étnico concebe a origem do seu ser a partir do elemento terra, presente na materialidade constitutiva da narrativa de origem desses povos.

À vista disso, identifico que as narrativas orais dos indígenas Kaingang recuperam outros discursos e neles se constituem. Nesse sentido, destaco que o interdiscurso perpassa as três narrativas, o que me permite delinear uma imagem coletiva do povo Kaingang da TIG, isto é, um ethos místico (no sentido espiritual - religiosidade profunda), de uma comunidade que transcende os conhecimentos científicos e determina a sua identidade cultural por meio da crença em uma origem comum, ligada a um passado ancestral e às memórias geracionais.

Com base nas considerações explicitadas nesta seção, exponho, na Figura 24 , uma síntese dos principais apontamentos acerca das categorias discursivas, cenografia e ethos, bem como da relação interdiscursiva identificada nas narrativas orais. O intuito desta imagem é, de modo simplificado, facilitar a visualização das reflexões realizadas neste capítulo analítico.

Figura 24 - Quadro-síntese das análises



Fonte: elaborada pela pesquisadora

Nas abordagens teóricas desta tese, constatei, com base nos pressupostos teóricos de Maingueneau (2008b, p. 64), que a noção de ethos permite refletir sobre o “processo geral de adesão dos sujeitos a determinado posicionamento.” Sob essa ótica, posso afirmar que o sujeito enunciador indígena constrói o seu discurso a partir de seu posicionamento no campo discursivo Kaingang. Ou seja, como indígena pertencente a uma comunidade de fala que compartilha a mesma rede de significados, tecida por outros discursos, com semelhantes escolhas e exclusões.

Desse modo, ao refletir sobre o problema de pesquisa formulado na Introdução deste estudo, considero que as cenografias que se depreendem das narrativas orais são construídas por meio das pistas/marcas linguísticas discursivas, mobilizadas pelo enunciador e, sobretudo, por uma relação interdiscursiva. Conseqüentemente, são essas cenografias instituídas pelo discurso que validam o(s) ethos/ethé dos enunciadores indígenas, bem como a imagem discursiva que representa a comunidade na qual esses sujeitos estão inseridos. Esse ethos é concebido, então, no âmbito da atividade discursiva e está ligado aos sistemas de representações sociais nas quais os sujeitos enunciadores indígenas se apoiam para validar não só o que devem e podem dizer, mas também a maneira como se representam no mundo.

Ressalto, nesta etapa final da minha pesquisa, que a história dos povos indígenas Kaingang, da TIG, é marcada pela extrema violência acometida pelos grupos imigrantes europeus que foram, por demais, severos. Paradoxalmente, o processo de invasão das terras pertencentes a esses povos restringiu diferentes comunidades Kaingang, confinando-as em pequenos aldeamentos, usurpando suas terras e expropriando sua cultura em prol da colonização e da integração à sociedade nacional. Por extensão, esse processo transformou um povo que outrora detinha soberania, território e costumes próprios em um povo excluído, desconhecido e ignorado pela sociedade dominante. Um encontro terrível entre o indígena e o não indígena, para o qual arrisco afirmar que à parte mais forte prevalecia a ideia de extermínio.

Nesse processo todo de embate de forças, cabe pensar: o que os povos Kaingang fizeram surpreendentemente que não foram exterminados? O que assegurou esse ethos místico? Essa identidade cultural? Não tenho dúvida da resposta, e confirmo isso após a realização desta pesquisa: a tradição oral e o conhecimento ancestral salvaguardado na memória dos anciões os manteve. Ressalto que muitos costumes e tradições foram esquecidos, todavia, a língua falada, o Kaingang, e a partilha geracional de conhecimentos sagrados têm alicerçado essas comunidades como um povo que, através dos tempos, continua lutando por sua sobrevivência física e cultural.

Assim, ao entrelaçar as pontas do discurso tomado como cópula desta tese, infiro que, apesar de toda violência sofrida e das investidas de outras sociedades na tentativa de alterar os

processos identitários, culturais e o modo de ser e de viver dos Kaingang, essas comunidades mantêm acesa a chama da ancestralidade. Justamente por isso o esforço em preservar seus conhecimentos tradicionais, na atualidade, perpassa pelo respeito às divisões clânicas, que representam uma expressão tanto individualizada como grupal da organização social que orienta o cotidiano desses povos.

Na certeza de que o contido nessas páginas está longe de ser um gesto de interpretação pleno, e com o sentimento de que ainda há muito a desvendar nas narrativas orais analisadas, finalizo esta tese com entusiasmo pelos objetivos alcançados e com todo respeito e gratidão do mundo à comunidade Kaingang que compartilhou comigo os seus conhecimentos.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema desta tese trata da construção do ethos discursivo Kaingang em narrativas orais. Nesse contexto, a delimitação do tema decorre da mobilização e da aplicação das categorias teóricas - cenografia e ethos -, propostas por Maingueneau (1997, 1984/2008a, 2008b, 2013, 2014, 2015), para análise dos traços de memória coletiva e de identidade cultural que perpassam os discursos produzidos e partilhados pela comunidade Kaingang, da Terra Indígena Guarita, localizada no município de Tenente Portela, RS, Brasil.

A justificativa pela temática fundamenta-se no meu desejo particular de estudar as narrativas orais de povos indígenas pela ótica da AD, de vertente enunciativo-discursiva francesa. Acrescento a isso a minha identificação pessoal com as questões relacionadas à cultura e à identidade desses povos, bem como a possibilidade de olhar para esses discursos, e neles perceber o cotidiano, as práticas discursivas e a maneira como a comunidade Kaingang estrutura o seu conhecimento.

Como adiantei na Introdução, as narrativas orais dos indígenas Kaingang, da TIG, transmitidas de geração em geração, refletem aspectos importantes da cultura e da identidade desses povos. Diante disso, considere necessário, no segundo capítulo desta tese, apresentar ao leitor aspectos específicos do contexto histórico e social dos povos indígenas brasileiros. Nessa etapa, a partir dos apontamentos de Donisete e Grupioni (2000), Veiga (2006), Becker (1976) e Corrêa et al. (2007), constatei que o contato do indígena com o colonizador representou uma drástica mudança sociocultural na vida dessas comunidades.

Ao longo de vários séculos, os indígenas foram reprimidos, retirados de suas terras de origem e violentados em sua dimensão física e cultural. Conjunturas que, por pouco, não eliminaram por completo esses povos. Entretanto, essa população, especialmente a Kaingang, desenvolveu estratégias de salvaguarda de seus princípios cosmológicos, costumes e tradições, principalmente por meio da partilha de conhecimentos de uma geração à outra, o que garante, na atualidade, a continuidade e a singularidade desse povo. Isso justifica a importância que as narrativas orais desempenham no processo de armazenamento e transferência das heranças culturais que orientam o cotidiano indígena.

Conforme procurei demonstrar no capítulo 3 e a partir dos pressupostos teórico-conceituais de Vergara (2004) e de Delgado (2010), a narrativa oral é compreendida como o resultado da enunciação, isto é, uma prática discursiva de compartilhamento de experiências, fatos ou acontecimentos, reais ou imaginados, mais ou menos encadeados, de maneira verbal, pelo uso da palavra falada. Com efeito, as narrativas orais da comunidade indígena Kaingang

derivam de uma memória coletiva compartilhada que atualiza o tempo passado, tornando-o tempo vivo e pleno de significados no presente.

Nesse cenário, a memória, segundo a concepção de Halbwachs (2006) e Bosi (1987), não se reduz ao ato de recordar, uma vez que mobilizar a memória, nesse caso, não consiste em apenas interpretar, no presente, o já vivido, mas refazer, reconstruir e repensar o passado em função de um futuro almejado. Sendo assim, a memória fortalece a identidade do indivíduo, pois participa de sua construção. Já a identidade cultural, de acordo com os apontamentos aprofundados em Hall (2013, 2015, 2016), Candau (2012) e Geertz (2015), configura-se como o conjunto de particularidades que um indivíduo ou grupo atribui a si pelo fato de se sentir pertencente a uma cultura específica.

As narrativas orais tornam-se, assim, espaços significativos para se apreender traços da memória coletiva, da identidade cultural, dos papéis sociais e das intenções locais daqueles que animam e atuam nas histórias enquanto autores. Isso porque é possível entender mais sobre a formação de uma pessoa por meio das histórias que enuncia. À vista disso, as narrativas orais precisam ser analisadas em sua multiplicidade de características e significados, no escopo de uma disciplina teórica que ofereça fundamentos conceituais e metodológicos para investigar, além dos componentes linguísticos e textuais, a maneira pela qual o discurso se articula com a história e a sociedade que o produzem.

Com a finalidade de atender a essas especificações, as abordagens enunciativo-discursivas sócio-históricas de Maingueneau (1997, 1984/2008a, 2008b, 2013, 2014, 2015), especialmente os conceitos de cenografia e de ethos discursivo, foram tomados como arcabouço teórico-metodológico de análise, o que compõe o capítulo 4.

Considero, nesse sentido, que a construção do ethos discursivo, nas narrativas orais dos indígenas Kaingang, não está relacionada apenas à imagem de si, que o enunciador indígena projeta em seu discurso ou na busca por legitimação do seu dizer. O ethos pode estar ligado aos sujeitos que enunciam e também ao grupo ao qual pertencem esses indivíduos, a ponto de refletir uma imagem discursiva mais englobante que circunda os saberes partilhados entre comunidades que possuem um sentimento de pertencimento a uma cultura comum.

A partir dessas considerações, estabeleci como problema de pesquisa a seguinte questão: quais são as cenografias que se depreendem das narrativas orais dos indígenas Kaingang e, por conseguinte, os ethé discursivos resultantes desse movimento enunciativo? De acordo com o que ponderei, as narrativas orais dos indígenas Kaingang não podem ser estudadas como algo estático. Diferentemente, devem ser analisadas em sua dinâmica, como componente sócio-histórico da comunidade que as enuncia. Desse modo, quando o sujeito indígena compartilha

um discurso característico da sua etnia, uma rede de discursos outros se forma para amparar o seu dizer.

Trata-se, nesse caso, das diferentes articulações que os discursos estabelecem entre si no interior de um mesmo interdiscurso. Argumento, então, que, nesse processo, há uma relação intrínseca do indivíduo com as memórias dos antepassados e com os aspectos da vida moral e material da comunidade na qual está inserido. As cenografias funcionam, assim, como suportes investigativos, para observar a estrutura interna das narrativas orais e identificar os significados que não são dados a priori, mas que revelam aspectos particulares da organização social e cultural da etnia Kaingang.

Ao tomar por base essas questões e as análises realizadas nesta pesquisa, compreendo que as cenografias que se depreendem das narrativas orais selecionadas podem ser, assim, exemplificadas: a) valorização das pessoas mais velhas da comunidade; b) perpetuação da cultura e tradição por meio do compartilhamento geracional; c) organização da comunidade Kaingang a partir da divisão das metades clânicas *Kamê* e *Kanhru*; d) relação dessa população com a natureza e com os seres ancestrais; e) crença em uma origem comum ; todas legitimam os discursos como imbricados ao grupo social que os produz (etnia Kaingang), segundo um mesmo sistema de restrições semânticas.

Tais cenografias validam também alguns *ethé* discursivos, resultantes desse movimento enunciativo: a) *ethos* pertencente - sujeito indígena que integra uma coletividade; b) *ethos* crente - sujeito indígena inserido em uma comunidade de fala contemporânea, mas que mantém ligação com os saberes dos antepassados; c) *ethos* reverente - sujeito indígena que manifesta respeito aos anciões da comunidade Kaingang; d) *ethos* religioso - sustentado pela crença em uma origem comum e pela relação do povo Kaingang com as histórias sagradas; e) *ethos* espiritual - indígena que se liga a uma ancestralidade cuja herança é propagada pelos *Kófa*; f) *ethos* comprometido - sujeito indígena que respeita os valores culturais e as crenças da sua etnia; g) *ethos* competente - sujeito indígena autorizado a falar em nome da comunidade Kaingang, conhecedor daquilo que enuncia; h) *ethos* porta-voz - sujeito enunciante da própria voz do povo indígena Kaingang.

Por meio da identificação dessas cenografias e desses *ethé* discursivos, confirmo a hipótese estabelecida para esta tese de que as cenografias que se depreendem das narrativas orais estão alicerçadas em cenas de fala validadas. Ou seja, em traços de memória coletiva e de identidade cultural que se inserem no funcionamento do discurso como elementos interdiscursivos e que contribuem para a identificação de um *ethos* discursivo Kaingang fundamentado na coletividade. Nesse processo, verifiquei, durante a análise das narrativas

orais, que os sujeitos enunciadore indígenas acessam um conjunto de saberes e representações sociais que circunda os conhecimentos partilhados e valorizados pela sua comunidade, para construir as cenas de fala que legitimam o seu próprio discurso.

Diante desses apontamentos, destaco o objetivo geral estabelecido à pesquisa: analisar as narrativas orais dos povos Kaingang da Terra Indígena Guarita (RS), identificando as cenografias e os *ethé* discursivos que se depreendem desses discursos, tanto como uma representação individual, a imagem de si, quanto como uma construção coletiva, fundamentada na chama acesa da ancestralidade. Para validar o objetivo geral, considerei quatro objetivos específicos:

Por meio do primeiro e segundo objetivos³⁷, descrevi os traços de memória coletiva e de identidade cultural que estão inscritos nas cenografias enunciativas que se originam das narrativas orais. Nesse sentido, destaco: a) o conhecimento armazenado pela memória dos anciões da comunidade Kaingang; b) a utilização de termos próprios da língua Kaingang: *Kamê*, *Kanhru Kófa*, *Topê*, *Ra téj*, *Rá ror*; c) a divisão entre as metades clânicas *Kamê* e *Kanhru*, que estabelece, na atualidade, a descendência de todos os seres vivos e elementos da natureza e do mundo. Como exemplo, há o sol que é *Kamê* - clã de sinal reto, e a lua que é *Kanhru* - clã de sinal redondo; derivados destes, as plantas, alimentos e animais; d) a atribuição patrilinear da seção a que o indivíduo pertence; e) a regra de exogamia que determina o casamento entre parceiros de metades opostas; f) o conhecimento Kaingang alicerçado em métodos empíricos, relacionando o movimento do sol, da lua e das constelações com eventos meteorológicos que acontecem ao longo do ano, com períodos de chuva e estiagem, de calor ou de frio; g) o entendimento da morte como um ato voluntário; h) a relação do Kaingang com a natureza, a terra e seu território.

Em relação ao terceiro objetivo específico³⁸, identifiquei as cenas de fala validadas que contribuem para legitimar a imagem discursiva que o enunciador constrói em sua própria enunciação. Assim, como exemplo de cena validada destaquei: a) a alusão aos anciões Kaingang, o que remete a um contexto de valorização das pessoas mais sábias da comunidade, característica intrínseca às populações indígenas Kaingang; b) as referências relacionadas às metades clânicas que fundamentam toda a organização social desse grupo, a exemplo dos rituais

³⁷ i) descrever os traços de memória coletiva, inscritos nas cenografias enunciativas que se originam das narrativas orais; ii) verificar, nas narrativas orais analisadas, cenografias que revelam traços de identidade cultural, ou seja, pistas linguístico-discursivas que legitimam o discurso dos indígenas como pertencentes a uma mesma nação, que possui característica culturais e espirituais comuns.

³⁸ iii) identificar as cenas de fala validadas que contribuem para legitimar a imagem discursiva que o enunciador constrói em sua própria enunciação.

funerários, em que o morto é sepultado no lugar destinado às pessoas pertencentes à sua metade, isto é, se é *Kame* a Leste, e se é *Kanhru* a Oeste.

Saliento, com base nessas considerações, que as cenas validadas organizam os espaços que emanam imagens de “quem fala” e de “quem se fala”, isto é, da imagem que o enunciador projeta de si mesmo em seu discurso - de indígena pertencente a uma coletividade - e, no caso do corpus desta pesquisa, da imagem discursiva que representa o contexto sócio-histórico e cultural no qual o sujeito enunciador indígena está inserido - o de uma comunidade indígena que compartilha uma origem comum.

A partir do último objetivo específico³⁹, constatei que há uma relação interdiscursiva entre as narrativas orais, que pode ser comprovada a partir da identificação de algumas pistas/marcas linguístico-discursivas e traços culturais que perpassam esses discursos, a exemplo da referência a (*Topê*) Deus; a oposição e complementariedade entre *Kamê* e *Kanhru* e à utilização da expressão “velho”, presente nas três narrativas, em referência às pessoas mais sábias da comunidade.

Sob tais considerações, ao longo do exercício analítico das narrativas orais, que estrutura o capítulo 6, pude comprovar que os sujeitos enunciadorees indígenas, pelo modo de dizer, pelo tom utilizado nas marcas verbais e pelo modo como organizam o discurso (escolha das palavras, expressões, etc.) conferem veracidade às histórias enunciadas, fazendo o seu coenunciador aderir a uma imagem de indivíduos Kaingang, conhecedores das narrativas orais partilhadas pelo seu povo. Trata-se, pois, de enunciadorees indígenas que constroem e legitimam o ethos discursivo, tanto individualmente, na representação da imagem de si (Kaingang pertencente a uma comunidade, Kaingang crente em uma origem comum, Kaingang reverente aos velhos de sua etnia) quanto coletivamente, na chama acesa da ancestralidade, a partir de traços da memória coletiva e dos aspectos da identidade cultural, compartilhados pelo seu grupo, em cenas de fala já validadas no universo de saberes e de valores da sua etnia.

Diante dessa abordagem, confirmo a tese defendida nesta pesquisa de que o sujeito indígena Kaingang, ao enunciar-se, mobiliza, nas narrativas orais, um arsenal de significados advindos de uma memória coletiva compartilhada para (re)construir e ressignificar a imagem discursiva de si (ethos) e da comunidade à qual pertence. Um ethos discursivo de porta-voz dos conhecimentos partilhados pela etnia da qual faz parte, o que legitima também o seu papel de

³⁹ iv) verificar os traços culturais e as pistas linguístico-discursivas que se repetem, entrelaçam-se no interdiscurso e se mantêm nas narrativas orais objeto de análise.

fiador do discurso e o seu ethos Kaingang, inserido em uma coletividade que compartilha dos mesmos significados culturais e sociais.

Tal constatação confirma que, ao enunciar uma narrativa oral, mesmo que intrinsecamente, o sujeito indígena mostra um ethos discursivo, uma imagem de si fundamentada no coletivo. Ou seja, no contexto sociocultural no qual está inserido, pois o seu discurso está diretamente ligado a um grupo de fala formado pelas pessoas que comungam de um mesmo discurso.

Destaco, nesse sentido, que a interdiscursividade constitutiva das narrativas orais permitiu-me identificar uma imagem coletiva que perpassa as narrativas orais compartilhadas, de geração em geração, pelos Kaingang da TIG, isto é, um ethos discursivo místico, no sentido espiritual, que perpassa o sentimento de pertença social e de continuidade cultural vivenciado por esse povo.

Portanto, como consequência do processo analítico, compreendi que a cenografia e o ethos discursivo são construídos com base nos elementos que fundamentam a semântica global, conforme especifica Maingueneau (1984/2008a). Além da materialidade linguística do discurso, constatei, do mesmo modo, que as cenas enunciativas que se depreendem do cópous, objeto desta pesquisa, são construídas por meio de outras instâncias enunciativas, como o campo da interdiscursividade a qual possibilitou identificar a relação estabelecida entre as narrativas orais.

Ademais, os aspectos concernentes ao vocabulário apontaram para um léxico próprio da língua Kaingang, como as expressões *Kamẽ*, *Kanhru*, *Rá ror*, *Topẽ*, etc., bem como ao tema, relacionado à origem do mundo Kaingang, e ao estatuto do enunciador e do coenunciador, relacionado ao “lugar” que o sujeito enunciador indígena assumiu para legitimar, perante o seu coenunciador, o seu discurso - o de “contador” das narrativas orais da etnia Kaingang.

Nessa conjuntura, em decorrência das marcas discursivas identificadas no decorrer das análises, pude depreender, por meio da referência aos “velhos”, ao sistema dualista *Kamẽ* e *Kanhru* e às características próprias dos irmãos ancestrais, a existência de uma dêixis espaciotemporal relacionada à noção de memória que me permitiu compreender como as histórias do passado servem de presente ao futuro e são ressignificadas pelos sujeitos indígenas na atualidade.

Considero relevante salientar ainda que as narrativas orais Kaingang possuem uma maneira própria de construir as suas redes de remissões internas. Trata-se, assim, do modo de coesão que possibilitou a identificação dos recursos estilísticos responsáveis por conferir “vividez” a esses discursos, como, por exemplo, a utilização de discurso direto no momento em

que os enunciadores fazem uso de uma voz ancestral para legitimarem os seus dizeres. Tudo isso relacionado ao modo de enunciação, pois como os participantes da pesquisa construíram os seus discursos - por meio de repetição de palavras, de variação na imposição da voz, de pausas e silenciamentos - foi determinante, para que eu pudesse identificar o ethos discursivo como representação da imagem de si. Ou seja, identificar enunciadores indígenas que enunciam em tom proficiente, pois possuem a habilidade e o “dom” para compartilharem as narrativas orais de sua comunidade.

Diante dessas considerações, ao demonstrar a possibilidade de estudo das narrativas orais pela ótica da AD de linha francesa, busquei também apresentar esses discursos como materialidade que possui múltiplas possibilidades de análise. Da mesma forma, espero que esta tese sirva, entre outros interesses, para apresentar aos não indígenas que, em sua maioria não compreendem e não respeitam o modo como os povos Kaingang percebem o mundo e tudo o que os cerca, a terra, a natureza, os animais, etc., algumas questões particulares da cultura dessa comunidade, a exemplo da relação Kaingang com a terra, considerada sagrada. Por isso, o entendimento Kaingang de que pertencem a uma determinada terra, e não que a terra pertence a eles, diferentemente dos não indígenas que veem, na terra, uma grande oportunidade de lucro, como um simples recurso natural sujeito à exploração. Desse contexto, advêm as discussões que envolvem os processos governamentais de demarcação das terras indígenas, como se estas fossem um elemento deslocado da cultura desses povos.

Em suma, busco, com esta tese, contribuir com as pesquisas acadêmicas que tratam das concepções de memória coletiva e de identidade cultural em diálogo com a AD francófona, especialmente no que se refere ao quadro teórico-metodológico de Maingueneau (1997, 1984/2008a, 2008b, 2013, 2014, 2015) e às abordagens de cenografia e de ethos discursivo.

No decorrer do estudo, deparei-me também, conforme descrito na Introdução, com algumas adversidades, dentre elas, a dificuldade de acesso e registro das narrativas orais e a delimitação do número de participantes. Outro desafio enfrentado foi a dúvida de como desenvolver a análise, visto que empreender um trabalho investigativo das narrativas orais sob o prisma da AD é uma tarefa complexa e desafiadora. Isso acontece porque a AD é interpretativa e não há passos ou roteiro analítico para investigação de cópulas dessa natureza, fazendo com que o pesquisador desenvolva seus próprios procedimentos e métodos de pesquisa. Dessa forma, minha busca por respostas decorreu da observação da imagem dos enunciadores pelas pistas/marcas linguístico-discursivas reveladas no momento da enunciação, conforme delimitação explicitada no capítulo 5.

Outrossim, esta tese constitui-se como uma possibilidade de acesso às histórias particulares dos povos Kaingang da TIG, que não aparecem em outras fontes de pesquisa e podem ser analisadas por diferentes perspectivas, bem como por outras áreas do conhecimento. Desse modo, apresento a sugestão para que novos conhecimentos sejam produzidos a partir da análise das narrativas orais desses indígenas em diálogo com outras materialidades significantes como, por exemplo, o cotejo desses discursos com as narrativas orais sobre a temática indígena que são produzidas e publicizadas por escritores não indígenas.

Por fim, considero que estudar os discursos empreendidos pela própria comunidade pesquisada, mais do que resgatar referências específicas ao passado recente ou ao passado remoto, é compreender como esses discursos cumprem, ainda hoje, a importante função social de explicar as origens, os padrões idealizados de comportamento, o porquê de se organizar a sociedade de determinada maneira e as regras para viver bem. Nessa perspectiva, o trabalho que ora finalizo torna-se especial, pois possibilita, entre outras contribuições, a salvaguarda de partes, ainda que pequenas, de aspectos característicos da cultura dos povos Kaingang da TIG.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Raphael Lorenzeto de. **Localização de Tenente Portela**. 2006. Disponível em: <https://it.wikipedia.org/wiki/File:RioGrandedoSul_Municip_TenentePortela.svg>. Acesso em: 25 set. 2018.
- ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2017.
- ALMEIDA, Maria Inês de; QUEIROZ, Sônia. **Na captura da voz: as edições da narrativa oral no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- AMOSSY, Ruth (Org.). Da noção retórica de ethos à análise do discurso. In: _____. **Imagens de si no discurso: a construção do ethos**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2014. p. 9-28.
- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. **Entre a transparência e a opacidade: um estudo enunciativo do sentido**. Tradução Leci Borges Barbisan e Valdir do Nascimento Flores. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- BARTHES, Roland. **Análise estrutural da narrativa**. 7. ed. Tradução Maria Zélia Barbosa Pinto. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.
- BECKER, Ítala Irene Basile. **O índio Kaingang no Rio Grande do Sul**. São Leopoldo, RS: Ed. da UNISINOS, 1976.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 2. ed. São Paulo: T. A. Queiroz: Ed. da USP, 1987.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Resolução nº 196, de 10 de outubro de 1996. Aprova as diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. Conselho Nacional de Saúde. **Saúde Legis - Sistema de Legislação da Saúde**. Brasília, DF, 10 out. 1996. Disponível em: <http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/cns/1996/res0196_10_10_1996.html>. Acesso em: 8 mar. 2018.
- CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. Tradução Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2012.
- CHARAUDEAU, Patrick. Identidade linguística, Identidade Cultural: uma relação paradoxal. In: LARA, Glaucia Proença; LIMBERTI, Rita Pacheco (Orgs.). **Discurso e (des)igualdade social**. São Paulo: Contexto, 2015. p. 13-29.
- _____; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de análise do discurso**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2014.
- COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR – CAPES. **Catálogo de Teses e Dissertações**. Disponível em: <<http://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#!/>>. Acesso em: 6 fev. 2018.

CORRÊA, Darcísio; OLIVEIRA, Janassana Indiara Almeida de; SANTOS, Marcelo Loeblein dos; SPAREMBERGER, Raque Fabiana Lopes. **Cidadania, Biodiversidade e Identidade Cultural na Reserva Indígena do Guarita**. Ijuí, RS: Ed. da Unijuí, 2007.

COURTINE, Jean-jacques. Analyse Du discours politique. **Languages**, n. 62, juin, 1981.

CRESPO, Claciane Rîñnh. **As danças tradicionais Kaingang: passado e presente**. 2015. 48 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) - Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, Florianópolis, 2015.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **História oral: memória, tempo, identidades**. 2. ed. Belo Horizonte: Autênciã, 2010.

DONATO, Hernâni. **Os Índios do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Melhoramentos, 2010.

DONISETE, Luís; GRUPIONI, Benzi (Orgs.). **Índios no Brasil**. 4. ed. São Paulo: Global, 2000.

DUCROT, Oswald. **O dizer e o dito**. Campinas: Pontes, 1987.

DURKHEIM, Émile. **Sociologia e Filosofia**. Rio de Janeiro: Forense, 1970.

EGGS, Ekkehard. Ethos aristotélico: convicção e pragmática moderna. In: AMOSSY, Ruth (Org.). **Imagens de si no discurso: a construção do ethos**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2014. p. 29-56.

ERNST-PEREIRA, Aracy; MUTTI, Regina Maria Varini. O Analista de Discurso em formação: apontamentos à prática analítica. **Educação & Realidade** - Revista acadêmica da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, v. 36. n. 3, p. 817-833, set./dez. 2011. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/18486/14344>>. Acesso em: 2 fev. 2018.

FALCADE, Noeli Teresinha. **Buscando estratégias educativas de prevenção ao alcoolismo com a comunidade escolar indígena**. 2010. 68 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Educação, Diversidade e Cultura Indígena) - Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, RS, 2010.

FERRARI, Odêmio Antonio. **A intersecção religiosa entre o povo Kaingang e o pentecostalismo na terra Indígena Guarita: apropriações e ressignificações**. 2012. 433 f. Tese (Doutorado em Ciências das Religiões) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <<https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/1863/1/Odemio%20Antonio%20Ferrari.pdf>>. Acesso em: 19 ago. 2018.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. 3. ed. São Paulo: Positivo, 2004.

FERREIRA, Marília (Org.). **Tradições orais de línguas indígenas**. São Paulo: Pontes, 2013.

FERREIRA NETTO, Waldemar. **Tradição Oral e Produção de Narrativas**. São Paulo: Paulistana, 2008.

FLANNERY, Mércia Regina Santana. **Uma introdução à análise linguística da narrativa oral: abordagens e modelos**. São Paulo: Pontes Editores, 2015.

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

FREITAS, Ernani Cesar de. Linguagem na atividade de trabalho: éthos discursivo em editoriais de jornal interno de empresa. **Desenredo** - Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Passo Fundo, RS, v. 6, n. 2, p. 170-197, jul./dez. 2010.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI. **População indígena no Brasil**. 2013. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/populacao-indigena-no-brasil>>. Acesso em: 7 ago. 2017.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2015.

GENETTE, Gérard. **Discurso da narrativa**. Tradução Fernando Cabral Martins. Lisboa: Arcádia, 1979. Disponível em: <[file:///C:/Users/user/Downloads/Introdu%C3%A7%C3%A3o%20ao%20discurso%20da%20narrativa%20\(6\).pdf](file:///C:/Users/user/Downloads/Introdu%C3%A7%C3%A3o%20ao%20discurso%20da%20narrativa%20(6).pdf)>. Acesso em: 22 dez. 2018.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GOMES, Mércio Pereira. **Os Índios e o Brasil: passado, presente e futuro**. São Paulo: Contexto, 2017.

GONDAR, Josaida de Oliveira. Cinco proposições sobre memória social. In: DODEBEI, Vera; FARIAS, Francisco Rodrigues; GONDAR, Josaida de Oliveira (Orgs.). **Por que memória social?** Rio de Janeiro: Híbrida, 2016. p. 19-40. Disponível em: <http://www.memoriasocial.pro.br/painel/pdf/publ_19.pdf>. Acesso em: 14 fev. 2019.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 103-133.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

_____. **Cultura e representação**. Tradução Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: PUC-Rio: Apicuri, 2016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. **Censo demográfico 2010**. Disponível em: <<http://indigenas.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 7 ago. 2017.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL - ISA. **Terras Indígenas no Brasil**. Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3680#pesquisa>>. Acesso em: 25 set. 2018.

KAINGANG, Susana Fakój. **Êg Rá: nossas marcas**. São Paulo: DM Projetos Especiais, 2013.

KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine. **Análise da conversação: princípios e métodos**. Tradução Carlos Piovezani Filho. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

LIMA, Nei Clara de. **Narrativas orais: uma poética da vida social**. Brasília: Ed. da UnB, 2003.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília, DF: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, LACED/Museu Nacional, 2006.

MAINGUENEAU, Dominique. **Novas Tendências em Análise do Discurso**. 3. ed. Tradução Freda Indursky. São Paulo: Pontes, 1997.

_____. Analisando discursos Constituintes. Tradução Nelson Barros da Costa. **GELNE** – Revista do Grupo de Estudos Linguísticos do Nordeste, v. 2. n. 2, p. 1-12, fev. 2000. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/gelne/article/view/9331/6685>>. Acesso em: 5 jan. 2018.

_____. **Gênese dos Discursos**. 1984. Tradução Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2008a.

_____. **Cenas da enunciação**. Tradução Sírio Possenti e Maria Cecília Péres Souza-e-Silva. São Paulo: Parábola Editorial, 2008b.

_____. **Discurso Literário**. 2. ed. Tradução Adail Sobral. São Paulo: Contexto, 2012.

_____. **Análise de textos de comunicação**. 6. ed. Tradução Cecília Péres Souza-e-Silva e Décio Rocha. São Paulo: Cortez, 2013.

_____. Ethos, cenografia, incorporação. In: AMOSSY, Ruth (Org.). **Imagens de si no discurso: a construção do ethos**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2014. p. 69-92.

_____. **Discurso e análise do discurso**. Tradução Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MILLER, Eurico. **Resultados preliminares das pesquisas paleoindígenas no Rio Grande do Sul**. Congresso Internacional de Americanistas, v. 3. p. 483-491. México, 1976.

Disponível em: <http://www.arqueologiabrasilis.com.br/arqueologia/wp-content/uploads/sites/2/2012/11/novos_subsidios_as_pesquisas_paleoindigenas.pdf>. Acesso em: 25 jul. 2018.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 34. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

MUNDURUKU, Daniel. **Usando a palavra certa pra doutor não reclamar**. 2013.

Disponível em: <<http://danielmunduruku.blogspot.com.br/2013/05/usando-palavra-certa-pra-doutor-nao.html>>. Acesso em: 30 jul. 2017.

MUSSALIM, Fernanda. Apontamentos sobre a categoria de tempo na Análise do Discurso. In: CAGLIARI, Luiz Carlos (Org.). **Trilhas Urbanas: o tempo e a linguagem**. São Paulo: Cultura Acadêmica Editora, 2008. p. 157-179.

NONNENMACHER, Marisa Schneider. **Aldeamento Kaingang no Rio Grande do Sul: Século XIX**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

ORLANDI, Eni. **Análise de Discurso: princípios & procedimentos**. Campinas: Pontes, 2009.

PAULIUKONIS, Maria Aparecida; MONNERAT, Rosane. Operações discursivas na enunciação. In: LARA, Glaucia Muniz Proença; MACHADO, Ida Lucia; EMEDIATO, Wander (Orgs.). **Análise do discurso hoje**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 45-69.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Tradução Eni Pulcinelli Orlandi. 3. ed. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 1997.

PESSOA, Fátima Cristina da Costa; JOUBERT, Patrícia de Castro. A prática discursiva no contexto empresarial: a produção de um informativo organizacional. **Desenredo** - Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Passo Fundo, v. 8, n. 1, p. 170-192, jan./jun. 2012. Disponível em: <<http://seer.upf.br/index.php/rd/article/view/2644/1806>>. Acesso em: 9 fev. 2019.

PINHEIRO, Niminon Suzel. **Etnohistória Kaingang e seu contexto: São Paulo, 1850-1912**. 1992. 146 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual Paulista, Assis, SP, 1992. Disponível em:

<<https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/145521/000022454.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 2 ago. 2018.

PORTAL KAINGANG, **Povos Indígenas no Brasil: População Kaingang**. 2013. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kaingang#Popula.C3.A7.C3.A3o>>. Acesso em: 4 ago. 2018.

POSSENTI, Sírio. Apresentação. In: MAINGUENEAU, Dominique. **Gênese dos Discursos**. Tradução Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2008. p. 7-9.

_____. Notes sur l'importance du concept de scène d'énonciation. In: ANGERMULLER, Johannes; PHILIPPE, Gilles (Orgs.). **Analyse du discours et dispositifs d'énonciation**; Autour les travaux de Dominique Maingueneau. Limoges: Lambert-Lucas, 2015. p. 117-123.

POTIGUARA, Eliane. **Metade Cara, Metade Máscara**. São Paulo: Global, 2004.

PRETI, Dino (Org.). **Análise de textos orais**. 7. ed. São Paulo: Humanitas, 2010.

PRODANOV, Cleber Cristiano; FREITAS, Ernani Cesar de. **Metodologia do trabalho científico: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico**. 2. ed. Novo Hamburgo, RS: Ed. da Feevale, 2013.

RECLA, Adriana. **A semântica global em práticas discursivas indígenas tupiniquins**. 2014. 308 f. Tese (Doutorado em Língua Portuguesa) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/14289/1/Adriana%20Recla.pdf>>. Acesso em: 6 fev. 2018.

RICOEUR, Paul. Temps et récit. Paris: Seuil, 1985. In: BERND, Zilá. **Literatura e Identidade Nacional**. 2. ed. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2003.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. Para o estudo histórico-comparativo das línguas Jê. **RBLA - Revista Brasileira de Linguística Antropológica do Instituto de Letras da Universidade de Brasília, Laboratório de Línguas Indígenas, Brasília, DF, v. 4. n. 2, p. 279-288, dez. 2002**. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/ling/article/view/20692/19068>>. Acesso em: 4 ago. 2018.

ROSA LOPES, Fátima Marlise; DANETTE, Vera Regina. **Memórias de Tenente Portela e Municípios Descendentes**. Ijuí, RS: Ed. da Unijuí, 2006.

SCHMITZ, Pedro Ignácio. Floresta de Araucária: uma teia ecológica complexa. **IHU - Revista do Instituto Humanitas Unisinos da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, v. 1. n. 183, p. 10-14, jun. 2006**. Disponível em: <<http://bit.ly/ihuon183>>. Acesso em: 4 ago. 2018.

SILVA, Edvania Gomes da. **Os (des)encontros da fé: análise interdiscursiva de dois movimentos da Igreja Católica**. 2006. 293 f. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2006. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/268903/1/Silva_EdvaniaGomesde_D.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2019.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: _____. (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 73-102.

SOUZA-E-SILVA, Maria Cecília; ROCHA, Décio. Resenha de “Gênese dos discursos”, de Dominique Maingueneau. **ReVEL**, vol. 7, n. 13, 2009. Disponível em: <<http://www.revel.inf.br/files/resenhas/resenha.pdf>>. Acesso em: 18 dez. 2018.

THOMPSON, Paul. **A Voz do Passado: História Oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

VEIGA, Juracilda. **Aspectos Fundamentais da Cultura Kaingang**. São Paulo: Curt Nimuendajú, 2006.

VERGARA, Gloria. **Palabra en movimiento: principios teóricos para la narrativa oral**. México-DF: Editorial Praxis/Universidad Iberoamericana, 2004.

WIESEMANN, Ursula Gojtéj. **Kaingang – Português: Dicionário Bilíngue**. 2. ed. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2011.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz: A "literatura" medieval**. Tradução Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ANEXOS

ANEXO A - AUTORIZAÇÃO DE INGRESSO EM TERRA INDÍGENA
DA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI)

29/11/2017

:: SEI / FUNAI - 0419369 - Autorização de ingresso em TI Pessoa Física ::



0419369

08620.011878/2017-31

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO**Autorização de Ingresso em Terra Indígena nº 98/AAEP/PRES/2017**

| IDENTIFICAÇÃO | | | |
|---|--------------------------------------|--------------|----------------------|
| NOME: | Rita de Cássia Dias Verdi Fumagalli, | PROCESSO Nº: | 08620.011878/2017-31 |
| NACIONALIDADE: | Brasileira | IDENTIDADE: | 2093725014 - SSP/RS |
| INSTITUIÇÃO/ENTIDADE: | Universidade de Passo Fundo (UPF), | | |
| PATROCINADOR: | Universidade de Passo Fundo (UPF), | | |
| OBJETIVO DO INGRESSO | | | |
| REALIZAR PESQUISA CIENTIFICA INTITULADA "TECENDO IDENTIDADE NOS FIOS DA ORALIDADE: A IMAGEM DE SI NO DISCURSO MÍTICO INDÍGENA". | | | |

| EQUIPE DE TRABALHO | | |
|--------------------|---------------|-----------|
| NOME | NACIONALIDADE | DOCUMENTO |
| ***** | ***** | ***** |
| ***** | ***** | ***** |

| LOCALIZAÇÃO | | | |
|-----------------------|-------------|----------------|--------------------|
| TERRA INDÍGENA: | Guarita | POVO INDÍGENA: | Kaingang e Guarani |
| COORDENAÇÃO REGIONAL: | Passo Fundo | CTL: | |

| VIGÊNCIA DA AUTORIZAÇÃO | | | |
|-------------------------|------------|----------|------------|
| INÍCIO: | 18/12/2017 | TÉRMINO: | 19/02/2018 |

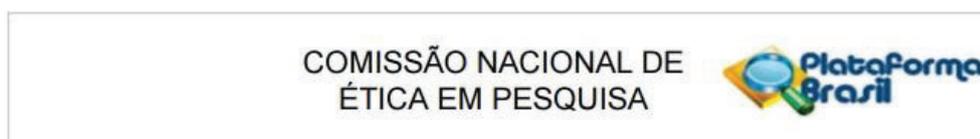
Autorizo.

Brasília-DF, 27 de novembro de 2017.

RESSALVAS:

- Esta autorização não inclui licença para uso de imagem, som e som de voz dos indígenas, para além do objeto desta autorização;
- Esta autorização não inclui acesso ao conhecimento tradicional associado à biodiversidade;
- Esta autorização não inclui acesso ao patrimônio genético;

ANEXO B - PARECER CONSUBSTANCIADO DA COMISSÃO NACIONAL
DE ÉTICA EM PESQUISA (CONEP)



PARECER CONSUBSTANCIADO DA CONEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Tecendo identidade nos fios da oralidade: a imagem de si no discurso mítico indígena

Pesquisador: RITA DE CASSIA DIAS VERDI FUMAGALLI

Área Temática: Estudos com populações indígenas;

Versão: 3

CAAE: 74861617.6.0000.5342

Instituição Proponente: Universidade de Passo Fundo/Vice-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 2.478.127

Considerações Finais a critério da CONEP:

Diante do exposto, a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - Conep, de acordo com as atribuições definidas na Resolução CNS nº 466 de 2012 e na Norma Operacional nº 001 de 2013 do CNS, manifesta-se pela aprovação do projeto de pesquisa proposto.

Situação: Protocolo aprovado.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

| Tipo Documento | Arquivo | Postagem | Autor | Situação |
|---|--|------------------------|-------------------------------------|----------|
| Informações Básicas do Projeto | PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_975639.pdf | 05/01/2018 11:36:51 | | Aceito |
| Parecer Anterior | CartaResposta.pdf | 05/01/2018 11:26:34 | RITA DE CASSIA DIAS VERDI FUMAGALLI | Aceito |
| Projeto Detalhado / Brochura Investigador | Projeto de Tese Resposta.pdf | 05/01/2018 11:21:47 | RITA DE CASSIA DIAS VERDI FUMAGALLI | Aceito |
| Cronograma | Cronograma Atualizado.pdf | 05/01/2018 11:21:07 | RITA DE CASSIA DIAS VERDI FUMAGALLI | Aceito |
| TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência | TCLEResposta.pdf | 05/01/2018 11:20:32 | RITA DE CASSIA DIAS VERDI FUMAGALLI | Aceito |

APÊNDICES

APÊNDICE A - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)



UNIVERSIDADE DE PASSO FUNDO
VICE-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA
CAMPUS I - Km 292 - BR 285, Bairro São José,
Caixa Postal 611
CEP 99001-970, Passo Fundo/RS
Fone (54) 3316-8370; www.upf.br; e-mail: cep@upf.br

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

O (A) Sr.(a) está sendo convidado(a) a participar da pesquisa desenvolvida pela estudante de Doutorado em Letras, da Universidade de Passo Fundo (RS), Rita de Cássia Fumagalli, que busca valorizar as histórias transmitidas oralmente, de geração a geração, da comunidade Indígena Guarita. Essas histórias são, muitas vezes, desconhecidas por outras populações, o que gera desinformação e preconceito em relação à maneira como os indígenas vivem e principalmente imagens negativas sobre sua cultura e identidade. Diante disso, a pesquisa busca contribuir para a preservação das narrativas orais próprias dos Kaingang, como forma de valorização dessas narrativas, para que gerações futuras tenham acesso a essas histórias.

Esta pesquisa não visa a nenhum benefício econômico à pesquisadora, aos participantes ou à qualquer outra pessoa da Instituição. É um estudo que possui unicamente o objetivo de analisar as histórias gravadas, para identificar marcas que revelam a imagem daquele que conta, suas crenças particulares e os valores culturais valorizados pelo seu povo.

O estudo utiliza técnicas de observação direta, conversas informais, visita da pesquisadora em sua casa e gravação de áudio das histórias contadas, sem riscos de causar prejuízos ou danos à sua imagem e privacidade.

No entanto, é possível que o(a) Sr.(a) experimente algum desconforto emocional, principalmente relacionado à utilização do gravador ou a possíveis constrangimentos em relação à alguma pergunta. Há também a possibilidade de se sentir incomodado ao narrar os saberes e crenças particulares da sua comunidade, que não deseja ou não podem ser compartilhados com a pesquisadora. Nesse caso, poderá informar o seu desejo de não responder à qualquer pergunta se sentir que ela é muito pessoal ou sentir desconforto em falar. Da mesma forma, tem total liberdade

para se retirar do estudo ou interromper a gravação a qualquer momento. A pesquisadora ficará à escuta de suas dúvidas e/ou questionamentos, com o objetivo de atender e respeitar suas necessidades.

Caso o(a) Sr.(a) concorde em fazer parte deste estudo, será convidado a contar à pesquisadora uma narrativa oral, ou seja, uma história compartilhada pela sua comunidade, que explica a origem do mundo, dos seres, da morte e que ajudam a entender aspectos sagrados que organizam o pensamento e o modo de viver dos povos indígenas Kaingang.

Todas as narrativas gravadas com sua participação serão organizadas e transcritas pela pesquisadora de modo a proteger a sua identidade. Qualquer informação sobre os resultados do estudo lhe será fornecida quando este estiver concluído.

Caso o(a) Sr.(a) tenha dúvidas sobre o comportamento da pesquisadora ou sobre as mudanças ocorridas na pesquisa que não constam no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), e caso se considerar prejudicado(a) na sua dignidade e autonomia, pode entrar em contato com a pesquisadora Rita de Cássia Dias Verdi Fumagalli, pelo telefone **(55) 9 99782414** e endereço: Rua Calapalos, nº 1250, Centro, Tenente Portela (RS), ou também pode consultar o Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da UPF, pelo telefone **(54) 3316-8157**, no horário das 08h às 12h e das 13h30min às 17h30min, de segunda a sexta-feira. O CEP - UPF está instalado no Campus I da Universidade de Passo Fundo, no Centro Administrativo, e trata-se de um grupo de indivíduos com conhecimentos científicos e não científicos que realizam a revisão ética inicial e continuada do estudo de pesquisa para mantê-lo(a) seguro(a) e proteger seus direitos.

Dessa forma, se o(a) Sr.(a) concorda em participar da pesquisa, como consta nas explicações e orientações acima, coloque se nome no local indicado abaixo. Desde já, agradecemos a sua colaboração e solicitamos a sua assinatura de autorização neste termo, que será também assinado pela pesquisadora responsável em duas vias, sendo que uma ficará com o(a) Sr.(a) e outra com a pesquisadora.

Tenente Portela, ___ de ___ de 201__.

Assinatura do(a) participante ou impressão dactiloscópica

Rita de Cássia Dias Verdi Fumagalli
Pesquisadora

APÊNDICE B - DICIONÁRIO KAINGANG – PORTUGUÊS

Fóg - pessoa não indígena, não índio.

Gãr - milho.

Jãvy - irmão mais novo

Kãke - irmão mais velho.

Kamẽ - clã de sinal | reto.

Kanhru - clã de sinal redondo.

Kófa - velho.

Kujá - curador.

Kũv vé' - cova, terra lavrada.

Kysã - lua, mês

Rã - sol

Rá - sinal, escritura,

Rá téj - sinal reto, comprido.

Rá ror - sinal redondo, circular.

Topẽ - Deus.

Vãfy - artesanato, trança, cestos.

(WIESEMANN, 2011)