

O INDÍGENA E A CIDADE: ESPAÇOS DE SIGNIFICAÇÃO

Edineth S. França (UNEMAT)¹

Ana Luiza Artiaga R. da Motta (UNEMAT)²

RESUMO: Buscamos, nesta escrita, compreender, pelo discurso urbano, o jurídico, em relação ao sujeito indígena Tapirapé (Apyãwa) perguntando como a forma-sujeito jurídico incide sentidos sobre o sujeito indígena. Pelas análises, observamos, a posição jurídica do Estado Nacional e das políticas urbanas e administrativas, sentidos que entrecruzam o sujeito, o espaço, especificamente, a comunidade indígena dos Apyãwa, os que vivem na aldeia Tapi'itãwa, no território indígena (TI) Urubu Branco no município de Confresa, no interior do Estado de Mato Grosso.

Palavras-chave: Discurso. Sujeito. Espaço. Tapirapé. Cidade.

THE INDIGENOUS AND THE CITY: SPACES OF SIGNIFICATION

ABSTRACT: In this work, we seek to understand the juridical, through urban discourse, in relation to the indigenous subject Tapirapé (Apyãwa) by asking how the juridical form-subject affects meanings on the indigenous subject. By means of analyses, we observe the juridical position of the National State and the urban and administrative policies, meanings that intertwine the subject and space, particularly the indigenous community of the Apyãwa, those who live in the Tapi'itãwa village in the indigenous territory (TI) Urubu Branco, in the municipality of Confresa in the state of Mato Grosso.

Keywords: Speech. Subject. Space. Tapirapé. City.

1 Doutora em Linguística (UNEMAT). E-mail: edineth.sousa@unemat.br. Este artigo é parte da minha tese de doutorado, intitulado "A Aldeia, a Takãra e a Cidade: uma abordagem discursiva da relação sujeito, sentidos e o espaço de vida dos Tapirapé", sob orientação da profa. Dra. Ana Luiza Artiaga R. da Motta. Revisado para esta publicação.

2 Doutora em Linguística (UNICAMP). E-mail: analuzart@unemat.br. Professora do Departamento de Letras da Universidade do Estado de Mato Grosso, aposentada, e colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Linguística PPGL/UNEMAT.

Não há espaço na cidade para o indígena e a vida urbana torna-se muito complicada.

(Koria Tapirapé)

Há distintas formas de pensar um estudo sobre a cidade e isto recai, determinantemente, à inscrição teórica. Nesta escrita buscamos, pela teoria da Análise de Discurso cunhada por M. Pêcheux, na França, e desenvolvida por E. Orlandi, no Brasil, compreender como a relação aldeia/cidade/aldeia se constitui, a partir da posição jurídica do Estado Nacional e das políticas urbanas e administrativas da cidade, que entrecruzam a comunidade indígena dos Apyãwa (conhecidos na literatura linguística, sociológica e antropológica como Tapirapé), mais especificamente os que vivem na aldeia Tapi'itãwa, no território indígena (TI) Urubu Branco, localizado em Confresa, no nordeste do Estado de Mato Grosso. Devemos registrar que a aldeia dos Tapirapé está localizada a 28km da cidade de Confresa - MT.

O corpus que constitui a pesquisa, citamos: a Constituição Federal de 1988, a Lei Orgânica e o Plano Diretor do município de Confresa e trabalhos acadêmicos (dissertações de mestrado) de indígenas Tapirapé. Buscamos, pelos recortes e análises, refletir sobre o sujeito no batimento entre o político e o ideológico. Observar a relação constituída com a aldeia e/ou a cidade, duas formas

históricas distintas que vertem sobre o espaço em que se significa os Tapirapé – formas significadas e hierarquizadas, por uma memória urbana ocidental, que é dominante, que se atualiza no percurso sócio-histórico dos conceitos de “civilização” e de “cultura”, e é a partir dela que espaços e sujeitos são significados/hierarquizados (cf. RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2018, p. 62).

Com um olhar específico para a etnia Tapirapé, produzimos, pelo movimento da linguagem, leituras que incidem sobre o discurso urbano, o jurídico, observando a relação dos sujeitos indígenas, os Apyãwa, com os sentidos e o espaço, a partir do modo como o discurso urbano e jurídico rigorosamente organizam a cidade (urbanizada). Perspectiva que, segundo Orlandi (1999, p. 17), “reduz-se a um discurso técnico – o discurso (do) urbano – não chegando a ser uma resposta real do político. Restringe-se ao domínio dos efeitos do imaginário. Não os atravessa, fica neles”.

Para além do imaginário (do) urbano que constitui a cidade organizada, buscamos compreendê-la a partir de documentos reguladores dos espaços, enquanto mecanismos que sobrepõem discursivamente, pela força de atuação do Estado Nacional, limites físicos e ideológicos que definem a cidade, e incidem sob o sujeito Apyãwa, mesmo no espaço simbólico da aldeia, o qual, pelo imaginário urbano e legitimação do jurídico, se constitui “fora” da cidade.

Dedicamo-nos a ler o jurídico que institui a ordem e des-organiza os espaços (ORLANDI, 1999; MOTTA, 2010b) de vida dos Apyãwa; que diferencia, por sua organização e representatividade, as relações na sociedade (MOTTA, 2009), que define, por exemplo: o “Território Indígena Urubu-Branco” (Decreto Presidencial s/n. 1998), onde vivem os indígenas; a “Vila Tapiraguaia” e o “Distrito de Confresa” (Lei Municipal de Santa Teresinha-MT, n. 92/1990); e “Confresa”, como

uma cidade de Mato Grosso (Lei Estadual n. 5908/1991), constituída por uma sede urbana, parte de um território indígena “setor rural I”, um distrito, “Distrito de Veranópolis”, e o restante do território que corresponde às demais áreas de campo do município, agrovilas, fazendas, assentamentos da reforma agrária federal (cf. CONFRESA, 2020).

Tomamos como lugar de observação o discurso jurídico, pelos dispositivos legais do Estado, que dão a forma do sujeito-cidadão, instituindo-lhe a legitimidade de se fixar e de circular nos espaços da cidade. E discutimos, sobretudo, o modo como o Apyãwa resiste em sua forma-sujeito indígena e se movimenta, transgredindo, na/pela língua, as políticas que regem o social (urbanocêntrico) no/do espaço simbólico da cidade.

Para tanto, foi necessário produzir uma leitura da “política dos espaços” (ORLANDI, 1999; 2004; 2011a; 2012b; 2020), da “política de produção no espaço” (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2003; 2014; 2020) e da “política de distinção dos espaços” (ORLANDI, 2011a; RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2014; PAYER, 2001).

Os sujeitos são significados a partir do espaço que ocupam, logo: “no território urbano, o corpo dos sujeitos e o corpo da cidade formam um, estando o corpo do sujeito atado ao corpo da cidade, de tal modo que o destino de um não se separa do destino do outro” (ORLANDI, 2004, p. 11).

De acordo com Orlandi (2003), a cidade constitui-se como um acontecimento por excelência na atualidade, de modo que, pelo viés do imaginário, é possível afirmar que o que é exterior à cidade é por ela significado. Com base na autora, podemos considerar que a existência da aldeia se dá atrelada à cidade, até mesmo pelo ideário urbano que concerne às projeções políticas dos dois espaços, os quais atam discursivamente, pela língua, mundos e sujeitos. Sendo assim, como compreender pelas bordas da significação – sempre móveis (PAYER, 2001) – do

discurso o que é a aldeia e o que é a cidade? O indígena é sujeito de qual espaço?

Dedicamo-nos a compreender a cidade, pelo discurso, enquanto materialidade significante (ORLANDI, 1999; 2001; 2003; 2004; 2011a; 2011b), regida por mecanismos simbólicos, ideológicos, determinados por uma memória do urbano. Para Orlandi (2012a), o discurso urbano produz uma memória que incide sobre os sujeitos e dá a ler o funcionamento discursivo no espaço simbólico da cidade.

Para Motta (2010a, p. 5), “pensar a cidade, enquanto espaço simbólico significa pensar a sua organização, os direitos e deveres que circulam na linguagem que a movimenta no fluxo do dia-a-dia”. Assim, tomar a cidade como espaço de observação, à luz teórica da Análise de Discurso, significa questioná-la enquanto lugar de administração dos sujeitos e dos sentidos, constituídos da incompletude e da contradição, próprias de um real que se produz, no interior das discursividades urbanas que ela movimenta em seu cotidiano.

Orlandi (1996) afirma que sujeitos e sentidos se constituem atados pelo funcionamento do social e do urbano. Assim, a forma da cidade mescla-se, ata-se, com a forma do sujeito: “a forma histórica do sujeito moderno é a forma capitalista caracterizada como sujeito jurídico, com seus direitos e deveres e sua livre circulação social” (cf. ORLANDI, 2012a, p. 228).

Souza (1994, p. 339), que discute de forma vasta sobre o “discurso indígena do sujeito jurídico”, tem apontado em seus trabalhos a dificuldade de se definir o estatuto das sociedades indígenas, dada a existência de um conjunto de leis, direitos e deveres (nas sociedades indígenas) que se diferem daquelas que sustentam o sistema jurídico brasileiro e regulam os sujeitos que vivem sob a sua jurisdição. Trata-se de um sujeito jurídico investido de uma forma-sujeito

outra, segundo a autora, a “forma-sujeito índio”, atravessada por uma ideologia outra que não é a mesma que constitui os demais sujeitos, que se colocam em demais espaços, brasileiros.

Segundo Orlandi (2001, p. 14), a cidade e o seu modo de funcionamento tomada pelo social e o urbano, “vai refletir essa verticalidade da ordem social urbana no espaço horizontal, separando regiões, determinando fronteiras que nem sempre são da ordem do visível concreto, mas do imaginário sensível”. É o imaginário que projeta o urbano e estabelece uma “organização” da cidade (urbanizada). Contudo, a cidade em seu processo discursivo instaura o real, irrompe uma “ordem” que desenha suas contradições.

Conforme Orlandi (1999; 2001; 2004), a ordem e organização da cidade são planos discursivos distintos: a organização consiste em uma espécie de imaginário sobre a cidade, um plano descritivo, empírico, que é onde o imaginário do urbano se realiza. Já a ordem diz respeito ao domínio do simbólico com o real da história, em confronto com o político.

O imaginário urbano, vinculado ao social, determina o processo discursivo na cidade e, segundo Orlandi (1999, p. 16), “marca de maneira negativa o que lhe é estranho [...], exclui o que não é familiar, tingindo-o das cores do perigo e da ameaça, fechando sujeitos em sua grade de significação, imobilizando novos processos, estagnando possíveis sentidos da cidade”. Ainda segundo a autora, a urbanização que incide como um efeito imaginário do discurso do urbano funciona na forma de organização da cidade, preenchendo-lhe os espaços, instituindo sentidos que dão a forma “imaginária” da cidade. Contudo, a cidade, que se faz determinada pelo imaginário do urbano, também possui uma dimensão simbólica e política, que participam dos seus modos de significar. Compreendemos que, é neste plano, que ir-

rompe a “ordem” da cidade e que a tensiona enquanto espaço simbólico (urbanamente) significado.

Transpor uma leitura dos modos de funcionamento da organização da cidade e produzir uma compreensão da ordem simbólica e ideológica, significa tomar a língua na relação com a história; significa produzir gestos de leitura das estratégias discursivas do urbano desde a descrição à interpretação; significa acessar a dimensão de real da língua e da história (GADET; PÊCHEUX, 2004), e dos efeitos que produz sob os sujeitos dentro e fora da cidade (Cf. ORLANDI, 2001; 2004).

Nota-se que ao ler a cidade e seus modos de significar, seja nas relações que incidem em si mesma ou com o seu exterior (sentidos e sujeitos da aldeia, uma forma histórica do espaço de vida dos indígenas), tal como propomos neste trabalho, compele reconhecer que há um processo discursivo mais amplo, que assevera fissuras que demandam, pelo urbano, uma análise da cidade enquanto noção discursiva, “espaço-acontecimento-sujeito” (ORLANDI, 2003, p. 23). Um espaço “simbólico e político, constituído num processo discursivo (ideológico), cuja base material é a língua” (ORLANDI, 2003, p. 82). Leitura que, só acreditamos possível pela teoria da Análise de Discurso, que possibilita acessar a língua em sua materialidade constitutiva, isto é, “materialidade cujo corpo é o discurso” (SOUZA; AGUIAR, 2018, p. 342).

Centramos o olhar para questões que vão desde o funcionamento do discurso urbano, que, no movimento de um imaginário, situa o indígena no lado de fora da cidade, à mobilidade socioespacial dos sujeitos nos espaços públicos e privados da cidade.

O Sujeito e a Cidade – Estatutos e Regulamentos do Urbano

Sujeita à interpretação, a cidade precisa ser compreendida na relação linguagem e sociedade, que lhe constituem, tanto no tocante à interpretação que se faz pelo imaginário urbano, quanto pelo que escapa deste. Nesse sentido, cabe retomar aqui um ponto já assinalado por Orlandi (1999, p. 15), ao dizer que: “o urbanismo cristaliza-se como parte do imaginário que ‘interpreta’, de maneira a fixar o que é a cidade enquanto urbanidade”.

Na relação da cidade com os indígenas, observa-se o modo como a cidade recobre o espaço da aldeia e o processo de significação que acompanha o sujeito indígena, tanto nos limites simbólicos da aldeia quanto em movimentos que produz na cidade. Ressalta-se que a noção de movimento assume um ponto fulcral nas circunstâncias da relação sujeitos/espaço/sentidos, uma vez que, como proposto por Rodríguez-Alcalá (2003, p. 82), o movimento deve ser compreendido como uma noção estruturante da cidade.

Segundo Souza e Araújo (2010, p. 1), tradicionalmente, no discurso urbano funciona uma memória em que não se lê um indígena na vida urbana que se realiza na cidade, se constitui na força de um conflito entre identidade e alteridade, e evoca também a memória discursiva de “um ser de ficção” moldado por uma memória que exclui o “índio (do) urbano”, trata-se de um sujeito para o qual não há espaço na organização da cidade, é o “índio imaginário”, “ao qual se junta um sem número de valores ideológicos de todo gênero: o primitivo, o herói idealizado, o exótico, o ser ecológico, o político, e que, ao mesmo tempo, exclui o índio (do) urbano”.

O imaginário urbano organiza a cidade como um espaço ordenado, valorizado, constituído de “racionalidade”. Segundo Or-

landi, (1999, p. 15), “do ponto de vista (do) urbano, os espaços da cidade não são ‘vazios’, são projetos, são já destinados”. Assim, o urbano instrumentaliza-se com a função de interditar o que é da cidade e o que lhe é exterior, de modo que, em seus feitos imaginários separa os sujeitos na/da cidade. Ainda segundo Orlandi, assim como o muro que movimenta o sentido de violência, visto que separa sujeitos e sujeitos, o urbano movimenta sentidos que silenciam a diferença, ao passo que o indígena, por exemplo, na condição de “não-urbano”, causa estranhamento no espaço da cidade.

Em alguns casos o movimento de sujeitos indígenas no espaço da cidade inspira cuidado, visto que produz uma ruptura pela memória histórica que se tem sobre o sujeito indígena, de sua vivência, antes, lida somente na aldeia. Assim, de certo modo, na atualidade, faz pensar em novos gestos de leituras e de formações imaginárias do sujeito na forma de organização do urbano. Isto se dá porque, conforme Orlandi (2011a), uma vez que a cidade pensada para além do aspecto empírico, que diz da sua organização, é regulada por uma política dos espaços: “não são apenas lugares esparsos, acidentes geográficos [os morros, favelas]. São divisões de trabalho, são hierarquias do poder (quase instituições), são indicadores de práticas”. (ORLANDI, 2011a, p. 48). Assim, a relação de movimento dos sujeitos na cidade, funcionam por essa política dos espaços.

Pensar a relação de movimento dos sujeitos determinada por uma política dos espaços, como pontuado por Orlandi (2011a), nos remete também aos confrontos simbólicos e sociais que se estruturam na “dimensão política de produção do espaço”, questão assinalada por Rodríguez-Alcalá (2014). Uma dimensão política que, segundo a autora, é “marcada pela disputa pelo direito à ocupação do espaço e pela legitimidade do movimento: quem pode fixar-se e/ou circu-

lar por ele, onde e de que maneira” (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2014, p. 279).

Ainda segundo Rodríguez-Alcalá (2003), a própria cidade constitui-se, por sua dimensão política, como um espaço específico de funcionamento do jurídico. Desse modo, é pelo jurídico que as disputas no interior das políticas de produção do espaço são administradas. Mesmo as sociedades indígenas³, que vivem na aldeia, segundo Rodríguez-Alcalá (2003), são recobertas pelo Estado, que:

determina a legitimidade de fixar-se no espaço e de circular nele, elaborando os mecanismos jurídicos, administrativos, técnicos, econômicos etc. para tanto. São processos promovidos pelo Estado nacional que instauram as fronteiras e o direito de estar dentro delas e/ou atravessá-las, no interior de um mesmo espaço (cidade/campo etc.). (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2003, p. 83).

O Estado, segundo a autora, exerce seu poder na cidade e esta, determinada pela administração do Estado, regula também os sujeitos que vivem em outros espaços que não o seu, mas que pertencem ao Estado. Isto se dá porque “os habitantes do espaço do Estado são cidadãos, que etimologicamente significa habitante da cidade, mas que se aplica mesmo aos que vivem no campo” e, na aldeia (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2003, p. 83).

É pela força de atuação do Estado que a cidade, na relação com o indígena, se marca na textualidade jurídica de instrumentos normativos do espaço simbólico que a constitui. A título de exemplificação, tem-se documentos como Estatuto da Cidade, Lei Orgânica, Plano Diretor etc. De modo que,

3 Em relação à política dos Espaços (ORLANDI, 1999; 2011a; RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2003; 2014), convém reiterar que uma aldeia indígena, embora constitua-se em oposição à cidade, não pode ser considerada como campo (Cf. RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2003, p. 69).

conforme Rodríguez-Alcalá (2003), o Estado legitima e administra o movimento de circulação e permanência dos sujeitos da/na cidade.

Os documentos reguladores da cidade, aos quais o indígena, ainda que aldeado, também está sujeito, têm uma inscrição jurídica que provém especialmente da Constituição Federal de 1967, que em seu Art. 198 – trata sobre a terra habitada pelos silvícolas. Também o Estatuto do Índio, Lei n. 6001/1973 que diz:

Art. 1. - Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional.

Parágrafo único. Aos índios e às comunidades indígenas se estende a proteção das leis do País, nos mesmos termos em que se aplicam aos demais brasileiros, resguardados os usos, costumes e tradições indígenas, bem como as condições peculiares reconhecidas nesta Lei.

O Parágrafo único, do art. 1º da Constituição de 1967, ao prescrever que as determinações das leis do país se estendem aos indígenas, “nos mesmos termos em que se aplicam aos demais brasileiros”, marca de modo flagrante a divisão histórica que mantém os indígenas separados entre sujeitos e sujeitos, que compõem a nação. Divisão que se faz na relação brasileiro e brasileiro-indígena; aldeia/cidade; cristão/desalmado; selvagem/civilizado. Contudo, independentemente do imaginário que o sobredetermina, em todo o tempo, o indígena não escapa da dimensão política que rege a administração dos espaços pelo Estado, ao pontuar pelo Art.1º que estão “resguardados os usos, costumes e tradições indígenas, bem como as condições peculiares reconhecidas nesta Lei”.

A divisão sócio-histórica que aparece funcionando também na textualidade jurídica de distintas leis e atos normativos dos espaços e dos sujeitos da nação, situa o indígena como um “estrangeiro” em seu próprio território. Embora, o direito às terras que originalmente ocupa tenha sido assegurado desde 1680, através do Alvará Régio, que reconheceu os indígenas como “seus primários e naturais senhores” (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 22). Contudo, a legalidade jurídica não tem sido suficiente para evitar os intensos, constantes e, ao que nos parece, permanentes, conflitos, pela demarcação de seus territórios; ou mesmo a garantia efetiva após esta.

Desde a legislação colonial, aos indígenas coube a árdua tarefa de romper com as determinações do discurso europeu que opera na legislação brasileira sob a forma de autoria jurídica e com a hegemonia etnocêntrica que se sustenta nas leis do país, que impõem seus modos de atuação na forma do silêncio (do) indígena.

Após um amplo debate, registrado a princípio nos Anais da Assembleia Constituinte de 1823, o texto da Constituição Federal Brasileira chega a mencionar os indígenas, tratados como “índios bravos do Brasil”, com apontamentos para a “civilização” (SOARES, 2022; CARNEIRO DA CUNHA, 1986; 1992), mas o registro do indígena enquanto sujeito de direito, é posto pela primeira vez em um capítulo da Constituição Federal, em um capítulo vinculado ao título: “Da Ordem Social” (BRASIL, 2016, p. 133), quando finalmente, o “índio” passa a ter um “capítulo” na Carta Magna brasileira em vigor, como se lê a seguir:

Capítulo VIII

Dos índios

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

[...]

Art. 232. Os índios, suas comunidades e suas organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo. (BRASIL, 2016, p. 133).

A Constituição do Estado de Mato Grosso (1989) segue a mesma estrutura da Constituição Federal de 1988, que é organizada por “Títulos”, num total de 9 títulos que se subdividem em capítulos. Já a Constituição de Mato Grosso tem em sua unidade 05 títulos, no último, “Do Desenvolvimento Econômico e Social”, o indígena aparece como uma seção no interior do capítulo II – Da Ação Cultural – como se lê abaixo:

Capítulo II

Da Ação Cultural

[...]

Seção IV

Dos índios

Art. 261. O Estado cooperará com a União, na competência a este atribuída, na proteção dos bens dos índios, no reconhecimento de seus direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam e no respeito a sua organização social, seus usos, costumes, línguas e tradições.

[...]

Art. 262. O Estado manterá a Coordenadoria de Assuntos Indígenas com infra-estrutura e técnicos próprios, com objetivo de desenvolver e implementar uma política indigenista voltada para o bem-estar das nações indígenas existentes no território estadual. (MATO GROSSO, 2016, p. 115-116).

Ressalta-se a necessidade de considerar que há um percurso que se faz na legislação brasileira acerca dos direitos e da liberdade dos indígenas. Contudo, ainda que opere pelos mecanismos jurídicos e discursivos um sentido que generaliza os indígenas, segundo Perrone-Moisés (1992, p. 117), “havia no Brasil colonial, índios aldeados e aliados dos portugueses, e índios inimigos espalhados pelos ‘sertões’. À diferença irreduzível entre ‘índios amigos’ e ‘gentio bravo’ corresponde a um corte na legislação e política indigenistas”, de modo que, a legislação colonial, de base para as que a sucederam, instituiu políticas distintas para os indígenas do país.

Assim, pensar os sentidos que, na atualidade, sobrepõem as políticas, antes divididas, de administração dos espaços e dos sujeitos da nação, requer que se saiba que, antes mesmo da cisão que se faz entre indígenas em oposição ao não-indígena, ou ao sujeito urbano, há uma diferença política, econômica e ideológica entre “índios” e “índios”, como efeito de sentidos de “índios livres”, aldeados e “aliados” do Estado. Diferen-

ça que se constitui de forma determinante para a compreensão da forma-sujeito “índio” e/ou indígena que é atravessada juridicamente pelo Estado. Trata-se, nesse caso, de uma diferença que se estabelece na ordem de subjetividade do indígena em questão, sustentada na correlação sujeito e sentido, como efeito de uma determinação que se dá “com toda evidência não só a sintaxe e fatores semânticos, mas também elementos ‘individualizantes’ ligados aos mecanismos do aparelho jurídico” (HAROCHE, 1992, p. 152).

É necessário levar em consideração, como assinalado por Motta (2009, p. 67), que, “pensar o intercâmbio entre o governo e a sociedade tem a ver com direitos e deveres, já que o sujeito individualizado pelo Estado é indissociável das questões políticas e sociais”. Nesse sentido, compreende-se que a forma-sujeito, que movimenta os indígenas brasileiros na sociedade, constitui-se como produto de distintos processos de individuação pelo Estado, no curso de administração, pelos dispositivos jurídicos, dos espaços, desde os descimentos aos atos administrativos da cidade.

Para a constituição das aldeias de descimentos, do final do século XVII e início do século XVIII, os indígenas “desceram” da liberdade no sertão/selva, regulados pela Carta Régia de 1647, Provisão Régia de 1656, Alvará Régio de 1680 e Carta Régia de 1701 (dentre outros), sob a orientação de que não podiam ser forçados, mas persuadidos em nome da salvação da alma, pela catequese e doutrinação, que resultou na anuência e, conseqüente ilusão de controle, repassada para a administração que seria gerida pelos religiosos que estavam a favor do Estado.

De acordo com Perrone-Moisés (1992, p. 119), os jesuítas passaram ao “governo espiritual” dos indígenas, garantidos principalmente pela Lei de Descimentos 1611 e Carta Régia de 1691, e ao “governo temporal”, este, sob a responsabilidade de um capitão da al-

deia, conforme Lei de Provisão 1653; poder que se estendeu até a Lei instituída em 12 de setembro de 1663, que declara aos missionários apenas a administração espiritual nas aldeias.

Entre o período de 1702 a 1707, segundo a autora, foram elaborados diversos procedimentos normativos que afirmavam a negativa quanto à administração das aldeias de descimentos por parte dos indígenas, aos quais o fundamento legal das aldeias de repartição se apontavam com “vantagem” a exclusão dos demais indígenas ao que parecia ser os primeiros registros do direito a permanecerem nas terras em que já habitavam: o “prêmio que se há de dar às pessoas que os descerem à sua custa será o de repartirem só com elas durante a vida” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 119).

Os descimentos – sob efeito do “prêmio” dado aos indígenas “livres”, “donos e senhores” de tais aldeias/descidas – passaram também por um efeito de subdivisão, dando lugar às aldeias de repartição. As parcelas que correspondiam à unidade dos descimentos também seguiram ordenamentos jurídicos, do discurso do europeu como dominador, “superior”, que em todo caso produziam uma justificativa para atestar o que chamavam de “incapacidade” dos indígenas de administrarem seus espaços e de promoverem configurações políticas organizacionais próprias.

A legitimidade e soberania sobre os espaços dos indígenas, conferida pelos legisladores em favor de si mesmos, parte de um imaginário europeu sobre o indígena. Como se lê em Carneiro da Cunha (1992), pressupostos apresentados por José Bonifácio (1823, p. 19 apud CARNEIRO DA CUNHA, 1992), da qual se lê:

Com efeito o homem no estado selvático e mormente o índio bravo do Brasil, deve ser preguiçoso; porque sendo vagabundo, na

sua mão está arrancar-se sucessivamente em terrenos abundantes de caça ou pesca, ou ainda mesmo de frutos silvestres, e espontâneos; porque vivendo todo o dia exposto ao tempo não precisa de casas, e vestidos cômodos, nem dos melindres do nosso luxo; porque finalmente não tem ideia de propriedade, nem desejos de distinções e vaidades sociais, que são as molas poderosas, que põe em atividade o homem civilizado. (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 148).

Como efeito dos apontamentos registrados por Bonifácio, coube aos jesuítas a administração das aldeias de descimento e repartição, de modo que, do pouco que foi outorgado ao indígena como gestor do seu espaço, conta-se a figura do capitão-mor indígena, creditado por leis e decretos que vigoraram no período de 1798 a 1845. Contudo, o autogoverno indígena na administração das aldeias, foi alvo de ridicularização e inúmeras críticas, que, segundo Carneiro da Cunha (1992, p. 152), era vista pelos contemporâneos da época como “um simulacro de autogestão, sem qualquer poder real”.

De acordo com Perrone-Moisés (1992, p. 119), a Lei de 1755, o Diretório Pombalino de 1757 e a Lei de Direção 1759 reiteraram o discurso de incapacidade dos indígenas e movimentaram, na forma da lei, um imaginário que passa pelos descimentos, repartições, vilas e chega até a cidade na textualidade jurídica de leis orgânicas, planos diretores, códigos de postura dos sujeitos no espaço urbano, dentre outros.

Confresa – a normatização da cidade e dos sujeitos

Compreender a cidade na relação com o indígena, pelo movimento das significações discursivas, nos permite refletir sobre as diversas ordens de mecanismos de inscrição dos indígenas não apenas pelos processos de urbanização, mas pelo efeito político das

idades (com as instituições e tecnologias que lhes são constitutivas), na configuração simbólica, geográfica e social dos indígenas. Daí a necessidade de compreender os atos normativos da cidade como lugar de funcionamento da hegemonia ocidental que se marca em efeitos de sentidos produzidos no espaço simbólico dos indígenas.

A cidade, na relação com organização dos espaços da nação brasileira, constitui-se como um instrumento que favoreceu a ascendência europeia, visto que ampliou a capacidade de implantação do colonialismo e consolidou-se como um lugar dos movimentos políticos e ideológicos que se faz determinantemente na e pela língua. Movimentos que procuramos olhar pelo modo como o indígena de Tapi'itãwa é inscrito em uma memória comum da cidade, em normas de civilidade, expressas na materialidade jurídica da Lei Orgânica do Município de Confresa-MT (2008), do Código de Posturas (Lei Complementar n. 167/2020) e Plano Diretor Participativo do Município de Confresa (Lei Complementar n. 165/2020).

A cidade de Confresa-MT, localizada na região nordeste de Mato Grosso, microrregião Norte Araguaia, distante cerca de 1180 km da capital, Cuiabá, teve sua emancipação política no ano de 1991; antes, na condição de agrovila, chamava-se Vila Tapiraguaia, posteriormente, Distrito de Confresa, e pertencia ao município de Santa Terezinha-MT.

Confresa possui uma economia pautada em atividades do campo, tanto da agricultura familiar, com mais de 6.000 famílias distribuídas em 14 Assentamentos da Reforma Agrária, quanto pela presença expressiva da lavoura de grãos, que tem estabelecido uma nova ordem social e econômica para os sujeitos do município.

Situada no entrecruzamento de uma rodovia federal (BR-158) com uma rodovia estadual (MT-430), sua localidade favorece o acesso aos municípios circunvizinhos e

as transações comerciais que têm lhe dado destaque na região como polo empresarial. Constitui-se como referência de segurança pública, educação e assistência à saúde.

Na área da saúde destaca-se a atual gestão do Consórcio Intermunicipal de Saúde de Araguaia-Xingu (CISAX), por sediar o Polo Base de Saúde Indígena de Confresa, pertencente ao Distrito Sanitário Especial Indígena do Araguaia (DSEI/Araguaia), e pela oferta, através de empresas privadas, de serviços clínicos e diagnósticos em diversas áreas e níveis de complexidade da medicina.

Como polo educacional, Confresa conta com a presença do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso (Campus IFMT/Confresa), da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT – Núcleo Pedagógico de Confresa), da Diretoria Regional de Educação da Secretaria de Educação de Mato Grosso (DRE/SEDUC-MT – Polo Confresa), a recente parceria firmada entre o poder executivo e a União das Faculdades Católicas de Mato Grosso (Projeto de Lei 066/2022), bem como o número significativo de instituições privadas de ensino superior e de línguas estrangeiras.

O município abriga parte do Território Indígena Urubu Branco e conta com a singularidade de um representante indígena na Câmara Municipal de Vereadores, a saber, o segundo indígena Tapirapé a compor o legislativo municipal em Mato Grosso. O vereador de Confresa, Reginaldo Kaorewygi Tapirapé, foi eleito em 2020 para a gestão 2021/2024, porém, outro indígena Tapirapé, Paulo Awaraó'i Tapirapé, já havia sido eleito no ano de 1983, para legislar na cidade de Santa Terezinha; ocasião em que Confresa era um distrito daquele município.

Em 2010 o Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE) registrou um total de 25.124 pessoas vivendo em Confresa, com a estimativa de 32.076 para 2021. A julgar pelos últimos dados do IBGE/2010 e/ou de

outras fontes que se possa ler sobre a população de Confresa, não conseguimos apontar um percentual dos indígenas que correspondem ao total de sujeitos vinculados juridicamente à cidade.

A princípio Confresa foi registrada, através da Lei Municipal n. 92/1990 como distrito rural do município de Santa Terezinha, e em 20 de dezembro de 1991, através da Lei Estadual n. 5908, o distrito foi elevado à categoria de cidade (cf. confresa.org, 20224). A lei de criação do município de Confresa regulamentou a área desmembrada dos municípios de Luciara, Santa Terezinha e Porto Alegre do Norte, a partir dos artigos 03, 04 e 05, produziu alterações nas leis n. 1940/1963; n. 4.177/1980, n. 5.010/1986, que estabeleciam limites territoriais respectivamente para o município de Luciara, Santa Terezinha e Porto Alegre do Norte e passou a determinar pelo discurso jurídico os limites físicos-geográficos da cidade de Confresa (cf. MATO GROSSO, 1991).

De acordo com o Plano Diretor da cidade (2020), há um perímetro que delimita a sede urbana de Confresa, regulamentado pela Lei Complementar n. 120/2016; há um distrito, “Veranópolis”, instituído pela Lei n. 76/97 e o restante do território o documento trata como área rural⁵, que, segundo art. 09, está dividida em oito unidades territoriais – Setor Rural – numeradas sequencialmente por algarismos romanos (CONFRESA, 2020, p. 7-8).

A aldeia Tapi’tãwa fica localizada no “Setor Rural I”, na parte do Território Urubu Branco que pertence ao município de Confresa, conforme dados do portal eletrônico “Terras Indígenas no Brasil (2022)⁶, corres-

ponde a aproximadamente 13% do TI Urubu Branco, num total de 22.448,98 ha. O restante da área do território indígena, cerca de 87%, é dividido entre os municípios de Porto Alegre do Norte e Santa Terezinha. Sendo assim, esse território indígena é regulado pelos princípios normativos das três cidades (Confresa, Porto Alegre do Norte e Santa Terezinha) e por documentos que o define como um espaço indígena, demarcado, registrado e homologado pelas leis do país. Já a aldeia em realce na nossa pesquisa, integra a divisão administrativa da cidade de Confresa, por conseguinte, sujeita-se à Lei Orgânica e objetos de leis complementares, sendo estes documentos também sobredeterminados pela Constituição Federal de 1988, a Constituição do Estado de Mato Grosso (1989) e pelo Estatuto da Cidade, que reúne dispositivos constitucionais das Leis n. 10.257/2001, n. 6.766/1979, n. 8.245/1991 e Decreto n. 5.790/2006 (cf. BRASIL, 2008).

A título de exemplificação selecionamos alguns dispositivos jurídicos da Lei Orgânica de Confresa e, dentre os objetos de leis complementares, especificados no Capítulo II “Do Poder Legislativo”, art. 51, tomamos também os incisos XVII “Código de Posturas” e IX “Plano Diretor de Desenvolvimento Integrado”.

De acordo com o art. 210 da Lei Orgânica (2008),

Art. 210. O Governo Municipal manterá processo permanente de planejamento, visando promover o desenvolvimento do Município, o bem-estar da população e a melhoria da prestação dos serviços públicos municipais.

Parágrafo único – O desenvolvimento do Município terá por objetivo a realização plena de seu potencial econômico e a redução das desigualdades sociais no acesso aos bens e

vel em: <https://terrasindigenas.org.br>. Acesso em: 19 out. 2022.

4 Site oficial “Governo de Confresa”. Disponível em: <https://www.confresa.org>. Acesso em: 19 out. 2022.

5 Em 2010 foi definido, através do Decreto Presidencial n. 7352/2010 trata como campo a área definida como rural, pelo Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE).

6 Portal Eletrônico Terras Indígenas no Brasil. Disponí-

serviços, respeitadas as vocações, as peculiaridades e a cultura local e preservado o seu patrimônio ambiental, natural e construído. (CONFRESA, 2008, p. 54, grifos nossos).

Como se lê no artigo 210 da Lei, a administração do município, sob a responsabilidade do governo municipal, deverá promover, dentre outras coisas, “o bem-estar da população” e a “melhoria da prestação dos serviços públicos” ofertados no município. Contudo, destaca-se que na referida lei inexistem menções dos indígenas Tapirapé como pertencentes ao conjunto de sujeitos que compõem a população de Confresa. Nem mesmo no parágrafo único do art. 221 e os artigos 222 e 223, que tratam especificamente da “atuação do município na zona rural”, os indígenas são apontados. Vejamos:

Art. 221. [...] Parágrafo único. A atuação do Município dar-se-á, inclusive, no meio rural, para a fixação de contingentes populacionais, possibilitando-lhes acesso aos meios de produção e geração de renda e estabelecendo a necessária infra-estrutura destinada a viabilizar esse propósito.

Art. 222. A atuação do Município na zona rural terá como principais objetivos:

I - Oferecer meios para assegurar ao pequeno produtor e trabalhador rural, condições de trabalho e de mercado para os produtos, a rentabilidade dos empreendimentos e a melhoria do padrão de vida da família rural.

II - Garantir o escoamento da produção, sobretudo o abastecimento alimentar;

III - Incentivar e garantir a utilização racional dos recursos naturais;

IV - O município observará ainda, o seguinte:

a. Fiscalização dos produtos agrotóxicos;

b. Incentivo à criação de métodos alternativos de controle de pragas e doenças da lavoura;

c. Implantação do desenvolvimento do setor de hortifrutigranjeiros e a promoção do consumo local.

Art. 223. Como principais instrumentos para o auxílio da produção na zona rural, o Município utilizará a assistência técnica, a extensão rural, o armazenamento, o transporte, o associativismo e a divulgação das oportunidades de créditos e de incentivos fiscais. (CONFRESA, 2008, p. 56, grifos nossos).

O artigo 223 diz sobre os pequenos produtores rurais, artesãos, suas famílias e suas formas de associativismo, entretanto, de modo nenhum faz menção às especificidades dos indígenas Tapirapé, os quais integram parte da jurisdição do município, que é tratada no texto da lei como meio ou zona rural. Destaca-se que a lei precede o decreto presidencial n. 7352/2010 que define como campo a área apontada pela Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) como rural. Entretanto, os textos jurídicos que são produzidos desde a esfera municipal a federal predominantemente tratam discursivamente o campo como rural e as aldeias não são reconhecidas como pertencentes à área rural, definida pelo IBGE, a começar por esse decreto.

O silêncio do/sobre o indígena que se faz de ordem burocrática na textualidade da Lei Orgânica do Município, também se suce-

de no Código de Posturas (2020) e, apenas o Plano Diretor (2020) registra, em seu art. 09, a referência aos indígenas Tapirapé, ao mencionar a subdivisão da “Área Rural” do município, como se lê abaixo:

Art. 09. A Área Rural – AR, para efeito de planejamento e gestão urbana fica dividida em unidades territoriais de planejamento regional, descritas no Anexo V, Mapa 05, conforme segue:

a) SETOR RURAL I – SRU I – Abrangendo parte de Terras dos Indígenas Tapirapé. (CONFRESA, 2020, p. 8).

Entre os documentos normativos da cidade de Confresa, que selecionamos para a pesquisa, não há registro das palavras índio, aldeia, indígenas e Tapirapé, exceto a ocorrência no artigo supracitado, do Plano Diretor. Poderíamos dizer que os termos “Indígenas Tapirapé” aparece uma única vez, entretanto, o Plano traz ainda outra referência aos indígenas ao tratar da composição de um conselho de fiscalização e controle, o Conselho Gestor do Plano Diretor Participativo Sustentável de Confresa (COGEPLAN).

Previsto em seu artigo 14, o Plano define no Anexo XI a lista dos “integrantes da sociedade civil organizada de Confresa”, que deverão compor o COGEPLAN e assegura o direito a participação de um representante do “Setor Rural I – SRU I”, que mesmo com um erro de grafia que traz escrito “19) Um representante do Setor Rural II”, diz de um sujeito que pertença à comunidade Tapirapé para integrar o referido Conselho. (CONFRESA, 2020, p. 62).

Vale ressaltar que, embora o Anexo XI da Lei 165/2020 traga assinalada a informação de que: “caberá ao Poder Executivo Municipal no prazo de 60 dias a contar da publicação desta Lei Complementar, regula-

mentar através de Lei Ordinária os critérios de escolha dos Conselheiros e o funcionamento do referido Conselho”, até o presente momento e, decorrido cerca de dois anos de publicação da Lei Complementar, o Conselho COGEPLAN ainda não foi criado (CONFRESA, 2020, p. 64).

Em relação à “redução das desigualdades sociais no acesso aos bens e serviços, respeitadas as vocações, as peculiaridades e a cultura local”, também preconizada no art. 210 da Lei Orgânica, traçamos um diálogo com apontamentos feitos por pesquisadores indígenas Tapirapé, que no curso de suas pesquisas faz inserções sobre a relação que se estabelece entre o indígena e a cidade.

O texto do art. 210 também dialoga com os pressupostos do art. 212, que define dentre os princípios básicos do planejamento municipal, “V. Respeito e adequação à realidade local e regional, consonância com os planos e programas estaduais e federais existentes”. (CONFRESA, 2020, p. 54).

Como dito por Koria Tapirapé (2020 p. 149), “convivi na cidade, experimentando o gosto do desafio fora das famílias, tanto em relação ao conhecimento teórico do maira, como em relação à alimentação”. Ainda em relação à saúde, Koria, e no tocante ao acesso a bens e serviços na cidade, aponta que:

Algumas doenças são tratadas pelos multiprofissionais da saúde, enquanto muita gente busca o tratamento com a medicina tradicional. As pessoas que necessitam atendimento médico nos hospitais da cidade sofrem vários tipos de discriminação e /violências. Se a família quer levar o pajé para tratar a parte espiritual do doente, em geral, a presença dele é barrada. E também se o parente da pessoa doente leva alguma comida típica da dieta alimentar, este alimento é rejeitado, pois os profissionais da saúde dizem que está em desacordo com o cardápio prescrito pelo médico e que irá contribuir para a piora do doente. (TAPIRAPÉ K., 2020, p. 149).

Percebe-se pelo/no excerto acima uma falha, pelo discurso, em relação ao cumprimento dos preceitos jurídicos dos artigos 210 e 212 da Lei Orgânica de Confresa, tanto por expressar a manutenção das desigualdades sociais no acesso aos bens e serviços da cidade, quanto por não tornar respeitadas as vocações, as peculiaridades e a cultura dos Tapirapé, que também são municípios de Confresa. Nota-se aí uma questão simbólica e ideológica da cidade que toca nos sentidos de alimento versus comida e soberania versus segurança alimentar⁷ dos indígenas, contudo, não apenas isto, há implicações que marcam confrontos com questões científicas, religiosas e xamânicas.

Ainda em relação à Lei Orgânica de Confresa, destaca-se na Seção II do Capítulo XII, que trata “Da Política Urbana e Habitacional”, o artigo 234:

Art. 234. A política urbana, a ser formulada no âmbito do processo de planejamento municipal, terá por objetivo, o pleno desenvolvimento das fundações sociais da cidade e o bem estar dos seus habitantes, em função das necessidades do Município.

Parágrafo único. As funções sociais da cidade dependem do acesso de todos os cidadãos aos bens e aos serviços urbanos assegurando-lhes condições de vida e moradia compatíveis com o estágio de desenvolvimento do Município. (CONFRESA, 2008, p. 58, grifos nossos).

Ressalta-se que a política urbana, prevista no artigo 234, para “todos os cidadãos” aparece como uma responsabilidade primeira do Plano Diretor (cf. art. 235) e, tanto o respectivo Plano quanto a própria Lei Orgânica

7 Sobre a distinção comida e alimento, segurança e soberania alimentar dos indígenas Tapirapé ver: “Caça e Comida (Temiamiãra xaneremi’o): uma etnografia dos saberes e práticas alimentares entre o povo Tapirapé na aldeia Tapi’itãwa” (SILVA, 2019).

nica sobredeterminam o campo em relação ao urbano. Conforme Art. 12, “a propriedade rural produtiva ou não e a propriedade urbana, para cumprir efetivamente a sua função social deverão, no que se refere à sua organização territorial, atender expressamente a esta Lei e submeter-se às suas diretrizes urbanísticas” (CONFRESA, 2020, p. 10, grifos nossos). De modo que, ao prever a hegemonia do Plano Diretor sobre a política urbana, aponta também para o indígena, condicionando-o às adequações ao urbano, relegado aos efeitos de um etnocentrismo cultural em relação ao não-indígena e uma subcondição de “cidadão”, que começa na esfera jurídica e discursiva nacional e ressoa nas leis e determinações do município onde vive.

Ainda em relação à Lei Orgânica (2008), encontramos, no artigo 253, menção à política de assistência integral à saúde da mulher em todas as fases de sua vida e de acordo com suas especificidades, o que nos possibilita ler a presença da mulher indígena no texto da lei. Também o art. 256 prevê o respeito e imparcialidade no trato e convivência de todos os cidadãos do município, bem como sanções de natureza administrativa para quem agir de modo contrário, o que nos permite ler sentidos que apontem o respeito ao indígena e sanções administrativas frente a toda e qualquer ação que prejudique o desenvolvimento de suas potencialidades, que negligencie seus direitos sociais e políticos, e/ou que viole a soberania de suas aspirações culturais, simbólicas, cosmológicas e identitárias.

É importante registrar que, atualmente a Câmara Municipal de Vereadores de Confresa conta com a presença de um representante indígena em seu quadro de legisladores, Reginaldo Kaorewygi Tapirapé. Sendo assim, entendemos que representantes indígenas no legislativo possam reverberar a proposição de Leis Complementares que favoreçam a valorização e a promoção de ele-

mentos específicos da cultura indígena, que, mediante planos e programas conduzam à melhoria e bem-estar social da população indígena do município.

Desse modo, dizer da cidade de Confresa (perímetro urbano, campo e aldeia), é dizer de um espaço que se constitui pelo imaginário do urbano, o imaginário da luta pela terra na região do Araguaia e pela dimensão histórica e política da linguagem jurídica. Segundo Orlandi (2004), é pela materialidade específica da língua que a lei, enquanto texto jurídico, legitima, discursivamente, o espaço da cidade. Sendo assim, as leis que definem “Distrito Confresa, do município de Santa Terezinha-MT” (Lei 92/1990), ou cidade de “Confresa” (Lei 5908/1991), ou ainda “Distrito de Veranópolis, do município de Confresa” (Lei 76/1997), estabelecem uma determinação sobre os sujeitos desses espaços, de modo que, no curso da lei também se movimentam entre ser sujeito de um distrito (camponês) ou ser sujeito da cidade (urbanizado, cidadão).

A mudança dos espaços que dão, pelo jurídico, a forma da cidade de Confresa, nos remete ao que pontua Motta (2010b), ao tratar de mudanças, instituídas pela lei, a exemplo, freguesia e vila. A autora afirma que a determinação jurídica produz uma delimitação que não se dá pelo espaço físico, mas por “uma divisão de sentidos que passa pela mudança correlativa dos moradores com o jurídico”, como assinala Motta (2010b, p. 158). Significa dizer que o jurídico que movimenta os espaços, neste caso de Confresa, tributando-lhes a forma distrito ou cidade. Ou seja, não provoca mudanças no espaço físico, trata-se de uma delimitação, normativa, que se dá pelo discurso jurídico, e que sobredetermina sentidos também aos sujeitos desses respectivos lugares.

De modo que a lei (cf. ORLANDI, 2004) que legitima os espaços, legitima também os sujeitos, enquanto aldeados, campone-

ses (habitantes de um distrito) ou cidadãos. Portanto, ser um indígena Tapirapé, da aldeia Tapi’itãwa, significa também, na forma da lei, ser um cidadão confresense, ao qual se impõe a sujeição ao jugo jurídico que administra a cidade.

Na medida em que a cidade encontra meios de se fazer penetrar nas estruturas políticas e ideológicas dos indígenas brasileiros, especialmente pela ordem de funcionamento do jurídico, cabe ressaltar, aqui, que, conforme Borges (2013, p. 251), “diversas expressões do âmbito legal constituem estereótipos normativos, [...] produzem ‘efeitos de verdade’, cujo poder argumentativo reside no fato de já estarem cultural e ideologicamente cristalizadas como valores universalmente aceitos”.

Para Rodríguez-Alcalá (2014, p. 274), nas sociedades capitalistas contemporâneas, como efeito da tradição ocidental, a organização interna da cidade está fundada na distinção público/privado, definidos como lugares de fixação, de morar, de habitar (privado) e os outros espaços como ambientes de circulação, encontros dos sujeitos (público).

Ressalta-se que os lugares públicos da cidade, não se restringem a espaços específicos que atuam como repartições governamentais e administrativas do Estado, que desempenham funções estatais via esfera municipal, estadual ou nacional, os chamados órgãos públicos. O público da cidade, conforme Rodríguez-Alcalá (2014), compreende as ruas, calçadas, praças e se constitui em oposição aos lugares privados (moradias, prédios, casas, edifícios).

Ainda em relação ao movimento dos sujeitos no espaço da cidade, temos dito dos efeitos do imaginário urbano, contudo, cabe mencionar aqui o que se compreende por imaginário da cidade.

Para Orlandi (2012a, p. 226), há duas formas ideológicas que definem o imaginá-

rio de cidade: a ilusão de completude, que institui o todo, organizado e coeso, e aquilo que se encontra fora da cidade, a rivalidade, competição e marginalidade. Segundo a autora, no batimento dessas duas formas ideológicas de conceber a cidade funciona a tópica cívica, “é o lugar em que se cruzam as determinações históricas, sociais e políticas que constituem o sujeito nos sentidos que lhe são atribuídos pelo sistema capitalista no que se chama ‘cidadania’”.

A partir da noção de tópica cívica, desenvolvida por Orlandi, os sujeitos se deslocam ou resistem. Sendo assim, convém questionar: como se dá a organização interna dos sujeitos indígenas no espaço da aldeia? Como se movem nos lugares públicos da cidade? O modo como se inscrevem ideologicamente no imaginário da cidade, que diz dos lugares discursivos e lugares de sentido, situam os indígenas de Tapi’itãwa, mensurados pela relação de tópica cívica, na condição de cidadãos que se deslocam ou que resistem frente aos pressupostos da cidade?

É pelo funcionamento do discurso, que os imaginários se tocam, se cruzam, se repelem, de modo que, o urbano, o social, a cidade e os sentidos de indianidade assumem diferentes conotações. Na relação dos indígenas com a cidade, a política dos espaços, a política de produção dos espaços e as implicações de uma sociedade capitalista podem ser lidas no movimento dos sujeitos em torno da língua que se utiliza na cidade, das relações de comercialização e consumo, tanto quanto pela realização e acesso a serviços prestados na cidade.

Por um lado, conforme Koría Tapirapé (2020, p. 25), “não é fácil viver numa sociedade que é completamente diferente da sua, é uma sociedade que não funciona a vida sem ywyrape (dinheiro)”. Por outro lado, o acesso ao sistema de mercado que se movimenta pelas relações de valor, significadas no di-

neiro e mensuradas pelo crivo de “quem tem” / “quem não tem”, e de “quem tem” / “quem tem mais”, produz implicações que vão desde uma ordem social e econômica a efeitos na comunidade indígena como um todo.

De acordo com Paula (2014, p. 93):

A entrada de salários e benefícios governamentais facilita a compra de alimentos da cidade, o que tem gerado enorme dependência dos produtos adquiridos por meio de dinheiro e novos problemas de saúde, como diabetes, hipertensão, taxas elevadas de colesterol, doenças claramente ligadas à mudança da dieta alimentar. Isto significa que a mudança da base econômica da sociedade tem provocado mudanças de toda ordem.

Percebe-se, com base sobre o que formula Paula (2014), de que as determinações da cidade, que incidem no movimento dos sujeitos indígenas, produzem transformações que alteram também a estrutura organizacional e social no espaço a aldeia, tanto pelas relações de consumo, quanto pelas questões de saúde, segurança etc. Como se lê em Iranildo Tapirapé (2020):

Atualmente, já existem muitas casas Apyãwa construídas com o formato e com os materiais oriundos da cidade, suscitando preocupação em muitas pessoas que ainda valorizam muito os materiais usados para construção das casas tradicionais, pois essas pessoas sabem que a casa e os materiais usados para a construção tradicional carregam consigo inúmeros conhecimentos, mas que, com essas atitudes alimentadas negativamente por alguns Apyãwa, estão deixando esses conhecimentos em risco de ser extintos. (TAPIRAPÉ, I., 2020 p. 89).

De todo modo, o desafio de se fixar e circular na cidade, sem ser da cidade, encontra na e pela língua um dos maiores lugares de confronto. Segundo Rodriguez-Alcalá

(2001, p. 123), na maioria das vezes as línguas indígenas na relação com cidades latino-americanas “se limitam às áreas rurais, ou aos grupos de índios que sobrevivem”, de modo que, se configuram como língua de “índio” e do campo.

Em Confresa, apesar de ser composta por um grupo de falantes bilíngues (tapirapé/português), nas práticas linguísticas no espaço urbano da cidade a língua dominante é o português. Nesse sentido, Confresa se assemelha a outras cidades latino-americanas onde ainda se tem a presença de uma ou mais línguas indígenas, visto que o tapirapé também ocupa um lugar subalterno em relação à língua portuguesa, sendo ambas línguas dos cidadãos daquele lugar.

De acordo com Gilson Tapirapé (2018, p. 495) “a língua Apyãwa é soberana em todos os domínios sociais do cotidiano e nos espaços especializados no interior do território Apyãwa”, mas o mesmo não acontece quando se trata de práticas linguísticas no âmbito da cidade. É possível atestar a existência da língua tapirapé na parte interna da cidade, porém, em práticas discursivas apenas entre os próprios Tapirapé. Entretanto, a hegemonia da língua portuguesa não se faz apenas por uma questão de falta de conhecimento da língua indígena, por parte dos outros habitantes da cidade, trata-se de uma relação que toca nas condições de produção social, que tem na língua sua maior fonte de poder.

Para Rama (2015, p. 56), na cidade modernizada, letrada, “a letra apareceu como a alavanca de ascensão social, da respeitabilidade pública e da incorporação aos centros do poder”. Desse modo, tem-se a língua como lócus de poder, e a explicação das razões pelas quais as línguas indígenas no Brasil constituem-se como língua minoritária em relação a hegemonia do português, o que, segundo Rodríguez-Alcalá (2001, p. 124), é “uma constante desde os tempos da

colonização”.

Segundo Gilson Tapirapé (2018),

Quando houve o contato com a sociedade maira, o nosso povo começou a utilizar ou emprestar as coisas deles. Começou emprestar as coisas básicas, o que eles também forneciam para nossos antigos como facão, machado, foice, café, açúcar etc. Com isso entraram os nomes e outras palavras relacionadas a eles. E assim iniciou-se a entrada do português na nossa cultura. Desde então começou o conflito entre a nossa língua e a língua portuguesa. (TAPIRAPÉ, G., 2018, p. 499).

O conflito que se estabelece(u) entre a língua portuguesa e a língua apyãwa, como afirma o autor, tem a ver com a forma do discurso ocidental que atravessa o imaginário urbano, na distinção “língua de índio” e “língua de branco”. Desse modo, as relações de contato dos indígenas com os europeus que chegaram a seus espaços representaram alterações de toda ordem nas culturas locais, especialmente na questão de permanência da língua. Conforme assinala Gilson Tapirapé (2018):

O que me deixa bastante preocupado é que a língua portuguesa está cada vez mais presente nas aldeias, pois tudo que chega à aldeia é escrito em português. Por exemplo, alimentação, objetos e instrumentos, transportes, roupas, meio de comunicação etc. E, evidente, que com eles entraram outras palavras que estão relacionadas às suas utilizações. Estas entram causando impacto muito grande na estrutura das falas, porque ocupam lugares das palavras da língua Apyãwa. (TAPIRAPÉ, G., 2018, p. 496).

Gilson Tapirapé nos dá a ler a língua como lugar de confrontos, pois, a “língua portuguesa está cada vez mais presente nas aldeias, pois tudo que chega à aldeia é escrito em português”. Depreende-se, assim, portanto, um modo de funcionamento ide-

ológico, que, no batimento com o político instaura disputa de lugares. Contudo, essas disputas se dão em um terreno desleal, se considerarmos as condições de produção da língua portuguesa na nação brasileira, desde a chegada, às condições de permanência.

Ainda segundo o autor, o contato cada vez mais frequente com a cidade de Confresa, as implicações do acesso às novas tecnologias, têm feito com que as crianças, que deveriam ser monolíngues até por volta dos 10 a 11 anos, aprendam o português cada vez mais cedo, e não apenas isto, há efeitos significativos nas práticas linguísticas da comunidade como um todo. Ao que ele exemplifica com situações de uso da língua apyãwa, atravessadas pela inserção da língua portuguesa na fala de jovens e crianças, tanto quanto de lideranças, professores etc.:

Em vez de: pexe xikaro 'vamos almoçar', os mais jovens falam "pexe xi-almoçar", trocando karo por 'almoçar'; no lugar de pexe xixemaryj'yg 'vamos brincar', "pexe xi-brincar", substituindo xemaryj'yg por 'brincar'; em vez de pemoagato 'organizam', "pe-organizar" moagato, perdendo espaço para 'organizar'. E assim sucessivamente. (TAPIRAPÉ, G., 2018, p. 498).

Nota-se, com base no autor, a interferência da língua portuguesa e o consequente enfraquecimento da língua apyãwa e de elementos culturais dos indígenas. Entretanto, o enfraquecimento de uma língua indígena é uma questão delicada, que toca nos modos de organização, social e linguística, mas que, de todo modo, reascende outra questão histórica fundante das relações de confrontos e disputas sociais entre indígenas e não indígenas, a luta pelo território. Para Pizumëkwa P. Xerente (2019 apud BORGES et al., 2020): "deixar de falar a língua é um problema de território também. Daqui a pouco vão dizer que não somos mais índios e tomar nossas terras".

De acordo com Borges et al. (2020, p. 8): "Srêpawê Xerente levanta a complexa questão da desindianização do índio em razão da língua, isto é, estereotipar, estigmatizar, inferiorizar indígenas que não falam suas línguas originárias, colocando em xeque os direitos garantidos, inclusive, pela Constituição".

A "desindianização" em razão da língua, como aponta o indígena Xerente, sustenta-se em sentidos da civilização ocidental, cristã e letrada, que marcam os indígenas brasileiros; a começar pela gramatização das línguas no Brasil. De acordo com Di Renzo (2010, p. 107), a gramatização constituiu-se como um processo "que transformou as formas de comunicação entre homens e possibilitou ao ocidente sobrepor-se às demais culturas".

Na relação do sujeito com a língua, ainda segundo a autora, a instrumentação linguística marca, em sítios de significação, um "espaço simbólico de sentidos que fundam modos de subjetivação, processos de identificação marcados por saberes político-discursivos, que determinam tanto os processos de assujeitamento, quanto de resistência nas formas de dizer" (DI RENZO, 2010, p. 107).

Convém destacar que os sentidos que participam, pela língua, dos modos de subjetivação dos sujeitos, de que trata Di Renzo (2010), constituem-se com um efeito de funcionamento da ideologia. Como aponta Frago (2019, p. 135), "a subjetividade do sujeito, em análise de discurso, está ligada aos processos de interpelação, que é ideológica. Só se é sujeito por e pela ideologia. É dessa forma que entendemos que o sujeito se subjetiva. A subjetividade em análise de discurso é sempre ideológica".

Destaca-se que, o português enquanto língua nacional, alcançou independência política e linguística em relação à língua oficial do colonizar, i. e., o português de Portugal, entretanto, essa conquista não se apli-

ca à maioria das línguas indígenas que são faladas no país, ao longo dos mais de cinco séculos de contato com os não-indígenas. Entretanto, os Apyãwa, mesmo atravessados por uma memória do urbano (ORLANDI, 2012a), interpelados pela hegemonia do pensamento europeu, que Clastres ([1978] 2014) trata como heliocentrismo ocidental, empreendem uma luta contundente em defesa também de sua língua. É nela e por ela que eles resistem, avançam em espaços da sociedade letrada, transpõem os sentidos do “índio imaginário” (SOUZA; ARAÚJO, 2010), assumem uma forma-sujeito indígena e promovem a reafirmação de sua “identidade etno-social” (SOUZA, 1994, p. 24) e etno-discursiva (SOUZA, 2021).

Efeitos de conclusão

Em suma, observa-se modos distintos, de distintas posições sujeito, cada qual com a sua questão sócio-histórica e política, todavia a regularidade jurídica sobrepõe, o espaço que circunscreve, neste caso, os indígenas, a aldeia, que tem a sua particularidade, o seu modo de vida. Ou seja, a lei se impõe, sobrepõem, pelas diretrizes jurídicas, políticas de Estado o espaço simbólico da aldeia, que está capitaneado nessa dimensão do jurídico. Porém, como podemos observar, pelas análises, a aldeia tem, também, o seu modo de se significar e de se organizar e que nos faz pensar o que diz Souza (1994) sobre a forma-sujeito indígena. Dito em outras palavras, o sujeito tem a sua particularidade sobre a qual incide, necessariamente, em termos políticos, o gesto de leitura e de interpretação.

REFERÊNCIAS

BORGES, A. A. da C. O Corpo Indígena Enredado no Corpo da Cidade: efeitos no/do discurso. In: INDURSKY, F.; FERREIRA, M. C. L.; MITTMANN, S. (org.). O Acontecimento do discurso no Brasil. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2013.

BORGES, L. K. A. et. al. Reflexões sobre a proximidade entre território e cidade e as tecnologias na manutenção da língua Akwẽ-Xerente. In: Articulando e Construindo Saberes. Vol. 5. Goiânia, 2020.

BRASIL. Estatuto da Cidade. 3. Ed. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2008.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com alterações determinadas pelas Emendas Constitucionais de Revisão n. 1 a 6/94, pelas Emendas Constitucionais n. 1/92 a 91/2016 e pelo Decreto Legislativo n. 186/2008. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Pensar os Índios: apontamentos sobre José Bonifácio. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. Antropologia no Brasil: mito, história e etnicidade. São Paulo, SP: Editora Brasiliense, Edusp, 1986 (165-163).

CARNEIRO DA CUNHA, M. Introdução a uma História Indígena. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CLASTRES, Pierre. A Sociedade Contra o Estado: pesquisas de antropologia política. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, [1978] 2014.

CONFRESA, Mato Grosso. Lei Orgânica do Município de Confresa Estado de Mato Grosso. Lei promulgada em 21 de novembro de 2008. Confresa, MT: Câmara Municipal de

Vereadores, 2008.

CONFRESA, Mato Grosso. Plano Diretor Participativo Sustentável do Município de Confresa-MT. Lei Complementar promulgada em 22 de dezembro de 2020. Confresa, MT: Câmara Municipal de Vereadores, 2020.

DI RENZO, A. M. Escrita e Subjetividade nos Manuais de Ensino. In: DI RENZO, A. M. (org.) et al. Linguagem e História: múltiplos territórios teóricos. Cáceres, MT: UNEMAT, Editora RG, 2010.

FRAGOSO, E. A. O modo de individuação do sujeito nacional e sua inscrição no processo de identificação. In: Revista Culturas e Fronteiras. Vol. 1. Edição Especial, set./2019. Rondônia: GEIFA/UNIR, 2019. p. 130-142.

GADET, F.; PÊCHEUX, M. A Língua Inatingível: o discurso na história da linguística. Tradução de Bethania Mariani e Maria Elizabeth Chaves de Mello. Campinas, SP: Pontes Editores, [1981] 2004.

HAROCHE, C. Fazer Dizer, Querer Dizer. Trad. Eni P. Orlandi. São Paulo, SP: Editora Hucitec, 1992.

MATO GROSSO. Lei Ordinária n. 5908. A Lei promulgada em 20 de dezembro de 1991, cria o município de Confresa, desmembrado dos municípios de Santa Terezinha, Luciara e Porto Alegre do Norte. Cuiabá: Assembleia Legislativa – ALMT, 1991.

MATO GROSSO. Constituição do Estado de Mato Grosso: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1989, com alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais n. 01/1991 a 71/2014. Cuiabá: Assembleia Legislativa – ALMT, 2016.

MOTTA, A. L. A. R. O Ambiente no Discurso Jurídico da Política Pública Urbana no Estado de Mato Grosso. Tese (Doutorado). Instituto de Estudos da Linguagem. Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP; Campinas, SP, 2009.

MOTTA, A. L. A. R. A Territorialização de Sentidos entre o Rio Paraguai e a Cidade. In: RevLet – Revista Virtual de Letras. Vol. 2, n. 02/2010. Jataí, GO: UFG, 2010a.

MOTTA, A. L. A. R. Travessia: a designação de nomes dados à cidade de Cáceres. In: DI RENZO, A. M. (org.) et al. Linguagem e História: múltiplos territórios teóricos. Cáceres, MT: UNEMAT, Editora RG, 2010b.

ORLANDI, E. P. A Desorganização Cotidiana. In: Percursos Sociais e Sentidos na Cidade. Campinas, SP: LABEUB/UNICAMP, c1996 (Série Escritos, n. 1).

ORLANDI, E. P. N/o Limiar da Cidade. In: Revista Rua. Vol. 5. Número Especial. Campinas, SP, 1999. p. 07-19.

ORLANDI, E. P. Tralhas e Troços: o flagrante urbano. In: ORLANDI, E. P. (org.). Cidade Atravessada: os sentidos públicos no espaço urbano. Campinas, SP: Pontes, 2001.

ORLANDI, E. P. Ler a Cidade: o arquivo e a memória. In: ORLANDI, E. P. (org.). Para uma Enciclopédia da Cidade. Campinas, SP: Pontes, Labeurb/Unicamp, 2003.

ORLANDI, E. P. Cidade dos Sentidos. Campinas, SP: Pontes, 2004.

ORLANDI, E. P. Diluição e Indistinção de Sentidos: uma política da palavra e suas consequências. Sujeito/História e Indivíduo/Sociedade. In: INDURSKY, F.; MITTMANN, S; LEANDRO FERREIRA, M. C. (org.). Memória e História na/da Análise do Discurso. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2011a. p. 37-54.

ORLANDI, E. P. A Casa e a Rua: uma relação política e social. In: Educação e Realidade. Porto Alegre, RS, v.36, n.3, 2011b. (693-703).

ORLANDI, E. P. Discurso em Análise: sujeito, sentido, ideologia. Campinas: Pontes Editores, 2012a.

ORLANDI, E. P. Discurso e Texto: formulação e circulação de sentidos. 4 ed. Campinas, SP:

Pontes Editores, 2012b.

ORLANDI, E. P. Artefato, Metaforização e Ciências Humanas. In: DIAS, C. P. C.; COSTA, G. C. da C.; BARBAI, M. A. (org.). Artefatos de Leitura. Campinas, SP: LABEURB/NUDECRI/Unicamp, 2020. (Coleção – Cidade. Linguagem, Sociedade).

PAULA, E. D. A Língua dos Apyãwa (Tapirapé) na perspectiva da Etnossintaxe. Campinas, SP: Editora Curt Nimuendajú, 2014.

PAYER, M. O. O Rural no Espaço Público Urbano. In: ORLANDI, E. P. (org.). Cidade Atravessada: os sentidos públicos no espaço urbano. Campinas, SP: Pontes, 2001.

PERRONE-MOISÉS, B. Índios Livres e Índios Escravos. Os princípios da legislação indigenista do período Colonial (séculos XVI e XVIII). In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

RAMA, Angel. A Cidade das Letras. Trad. Emir Sader. 1 ed. São Paulo, SP: Boitempo Editorial, 2015.

RODRÍGUEZ-ALCALÁ, Carolina. Entre o Espaço e seus Habitantes. In: ORLANDI, E. P. (org.). Cidade Atravessada: os sentidos públicos no espaço urbano. Campinas, SP: Pontes, 2001.

RODRÍGUEZ-ALCALÁ, Carolina. Entre o Espaço e seus Habitantes. In: ORLANDI, E. P. (org.). Para uma Enciclopédia da Cidade. Campinas, SP: Pontes, Labeurb/Unicamp, 2003.

RODRÍGUEZ-ALCALÁ, Carolina. Memória e Movimento no Espaço da Cidade: para uma abordagem das ambiências urbanas. In: Revista Rua. Edição Especial – 20 anos, Campinas, 2014. p. 259-293.

RODRÍGUEZ-ALCALÁ, C. Nota sobre a Noção de Cultura e sua Relação com a Civilização: o Ocidente como observatório das formas de vida social. In: Fragmentum, n. Especial, jul./dez. Santa Maria: Editora Programa de Pós-Graduação em Letras, UFSM, 2018. p. 61-90.

RODRÍGUEZ-ALCALÁ, C. Relações entre Língua, Espaço e Tecnologias: a Biblioteca Virtual das Ciências da Linguagem no Brasil como artefato de leitura da cidade. In: DIAS, C. P. C.; COSTA, G. C. da C.; BARBAI, M. A. (Org.). Artefatos de Leitura. Campinas, SP: LABEURB/NUDECRI/Unicamp, 2020. (Coleção – Cidade. Linguagem, Sociedade).

SILVA, Edivaldo S. Caça e Comida (Temiamãra xaneremi'ó): uma etnografia dos saberes e práticas alimentares entre o povo Tapirapé na aldeia Tapi'itãwa. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais. Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT. Cáceres, MT, 2019.

SOARES, Neures Batista de Paula. Índio Cidadão?: processos de subjetivação do sujeito índio brasileiro com a forma-sujeito histórica capitalista. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Linguística. Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT. Cáceres, MT, 2023.

SOUZA, T. C. C. Discurso e Oralidade: um estudo em língua indígena. Tese (Doutorado). Instituto de Estudos da Linguagem. Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Campinas, SP, 1994.

SOUZA, T. C. C.; ARAÚJO, J. W. P. Práticas Migratórias e Movimentos na História: índios urbanos. Belo Horizonte, MG: XXV Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Linguística. – ANPOLL, 2010.

SOUZA, T. C. C.; AGUIAR, M. S. Análise do Discurso e Linguística Indígena. In: NASCIMENTO L.; SOUZA, T. C. C. (org.). Gramática(s) e Discurso(s) – ensaios críticos. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2018. p. 337-363.

SOUZA, T. C. C. Línguas Indígenas, Fronteiras e Silenciamento. In: Línguas e Instrumentos Linguísticos. Campinas, SP. Vol. 24, n. 48 jul.-dez., 2021. p. 132-150.

TAPIRAPÉ, G. Ipaxi'awyga. A luta dos Apyãwa para manter sua língua materna viva. In: Articulando e Construindo Saberes. Goiânia, v. 3, n. 1, p. 491-515, 2018.

TAPIRAPÉ, I. Arowaxeo'i. Língua Apyãwa: construções oracionais em contextos comunicativos diversos. 2020. 147 f. (Dissertação) – Mestrado em Letras e Linguística, Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, 2020.

TAPIRAPÉ, K. Valdiane. A formação do corpo e da pessoa entre o Apyãwa – resguardos, alimentos para os espíritos e transição alimentar. 2020. 167f. (Dissertação) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Goiás, 2020.

Submissão: agosto de 2023,

Aceite: agosto de 2023.