

PROCESSOS DISCURSIVOS DA DIFERENÇA E DESIGUALDADE ENTRE OS GUARANIMBYÁ*

*Quem é você?
Na frente do es-
pelho, não deu
pra ver*

MARCELO NOVA

LUIZ C. BORGES*

RESUMO

Este trabalho constitui uma reflexão teórica acerca da questão da diferença e da desigualdade, a partir do referencial da Análise do Discurso, procurando apontar o lugar ou lugares deste objeto no campo teórico-metodológico desta disciplina. Trata-se de verificar as relações entre o **mesmo** (como lugar da referência identitária), o **diferente** (como parte constitutiva do alteridade, mas como um lugar ocupado por um outro), os quais formam o campo do outro inclusivo; e entre o **igual** (como lugar da simetria) e o **desigual** (lugar da assimetria), os quais, por sua vez, constituem o lugar do outro exclusivo. Conceitos examinados num quadro de relações instituídas no imaginário social e nas práticas sociais, ou seja, como instituintes de uma dada formação histórico-ideológica.

Como ilustrativo, apresento o processo de auto/alter identificação e de assujeitamento dos Guarani Mbyá, pelo qual estabelecem uma disjunção entre mbyá e não-mbyá. Com base nos processos de autodefinição, são examinados os mecanismos ideológicos que justificam o estabelecimento dessa fronteira étnico-ideológica, bem como os modos de sua operacionalização.

* Doutor em Linguística, pesquisador do Museu de Astronomia e Ciências Afins-RJ. Programa de Estudos dos Povos Indígenas-Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

A DIFERENÇA CONSTITUTIVA

Ver: saber: reconhecer(se): identificar(se). Eis a metáfora do espelho como alteridade constitutiva e (des)organizadora da unidade-(contraditória)-identidade. Saber o outro, reconhecê-lo em sua diferença é instituir a identidade do sujeito através da relação imaginária, um jogo instituinte das formações histórico-ideológicas, entre o mesmo (um Eu-Mesmo que aí se reconhece) e o outro (um Eu-Outro que, reconhecido, se faz reconhecer). Ou seja, a evidência do ser EU se constitui nesse “ver” (d)o outro. Eis a historicidade, como materialidade da inscrição na história dos processos de significação, disso que “reconhecemos” sempre-já-aí como a obviedade daquilo mesmo que nos assegura pertencimento a uma história e a uma dada formação social (classe, etnia, grupo, etc.), processo que revela o trabalho subliminar do pré-construído, mediante o qual essa percepção de reconhecimento se institui.

A condição, pois, da identidade e dos sentidos do mesmo (eu/nós) reflete-se constitutiva e contraditoriamente pelo reconhecimento e estabelecimento psíquico-discursivo-social da diferença (tu/vós), a qual funciona como uma ruptura organizativa do espaço unidimensional do EU. É como efeito ideológico, estabelecido pelo processo de reconhecimento-assimilação-representação, que cada sujeito representa-se como um ente autônomo, dotado do controle de sua fala e dos sentidos que nela trabalham. Na consciência desse sujeito, entretanto, o processo historicamente necessário para conformá-lo como tal, mediante o qual é-lhe determinado um lugar que simultaneamente lhe fornece as evidências de seu saber e faz com que as suas

intervenções no mundo estejam dotadas de sentido, fica-lhe inteiramente opaco, pelo que este sujeito aparece, desde sempre, coincidente consigo mesmo (Pêcheux, 1988).

Dizer que há um processo, complexo e contraditoriamente determinado, que tem por função tornar indivíduos em sujeitos, significa supor a existência de um dispositivo instituído pela sociedade, e que é resultante das relações não-lineares, formadas por um complexo desigual-contraditório-sobredeterminado, entre as condições materiais de

existência e as representações que imaginariamente constituem essa mesma sociedade. Este processo aparece como um dos elementos da formação histórico-ideológica e não se configura como uma abstração, senão como uma materialidade historicamente determinada. A constituição dos indivíduos em sujeitos, através desse dispositivo ideológico, responde pelo nome de assujeitamento, pelo que temos uma concepção de sujeito dessubjetivado e sempre des-coincidente consigo mesmo.

Ao mesmo tempo, é preciso notar que a constituição do sujeito assujeitado é paralela ao estabelecimento dos espaços de significação, sem o que a evidência de sentido comum e de sentido literal não existiriam. Isso significa que tanto a memória social, como a memória discursiva (como condições do dizer e do fazer sentido) são determinadas por esse processo ideológico. Sendo que é no interior mesmo da sociedade (sempre pensada como uma entidade heterogênea e complexamente contraditória) que se processa o assujeitamento, mediante o trabalho do dispositivo ideológico que, a partir da formulação althusseriana de Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE) (Althusser, 1980), prefiro denominar de Aparelho Ideológico de Sociedade (AIS), uma vez que não são apenas as sociedades com estado que são contraditórias e nas quais funciona uma formação histórico-ideológica¹. Evidentemente, a composição dos AIS dependerá da formação histórica da sociedade, seja em relação ao seu próprio devir, seja em relação a outras formações sociais. Assim, os AIS de uma sociedade fundada na religião diferirá substancialmente dos AIS de uma sociedade fundada no capital. Compare-se, por exemplo, a forma-sujeito de uma sociedade (capitalista) do tipo islâmica fundamentalista, com a forma-sujeito de uma sociedade capitalista (protestante) do tipo norte-americana.

Ter feito estas considerações iniciais foi imprescindível para estabelecer o lugar a partir do qual poderei tecer algumas considerações acerca do tema: Diferença e Desigualdade. Sendo linguista e analista de discurso, estabele-

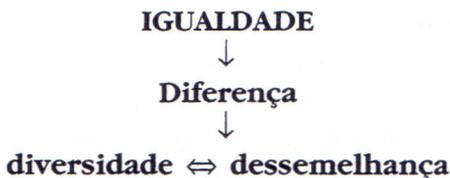
lecer a diferença do meu lugar teórico, isto é, do meu campo disciplinar e de significação, faz-se necessário face às especificidades conceituais e metodológicas da AD em relação às demais disciplinas. Assim, dizer que supomos um sujeito assujeitado e um sentido que são historicidades, bem como a existência dos AIS como parte de uma formação histórico-ideológica que, através de um processo de sobredeterminação, constituem a sociedade, é condição básica para “fazer sentido” no tratamento dado às questões relativas à diferença e à desigualdade, exatamente porque só nos é dado compreender a sua relação e o seu funcionamento histórico e discursivo se os relacionarmos aos AIS.

Desse lugar teórico, falarei de uma diferença constitutiva ou instituinte, a qual comporta a alteridade, aquilo pelo qual um sujeito se reconhece como tal pela presença (fantásmica ou não) de um outro, dado que este é a condição primordial, sem a qual não seria possível compor (reconhecer) a identidade. E falarei de uma diferença constituída, ou instituída, a qual deve ser compreendida como dessemelhança e distinção. Essa diferença constituída se refere às várias formas históricas da diferença e na qual os “conteúdos” sociais e histórico-ideológicos podem ser apreendidos e analisados. Desse ponto de vista, verificam-se relações e dissimetrias entre o mesmo (como lugar da referência identitária), o diferente (como parte constitutiva do mesmo, mas como outro) — campo do outro inclusivo; e entre o igual (como lugar da simetria) e o desigual (lugar da assimetria) — campo do outro exclusivo —, num quadro de relações que são instituídas no imaginário social, bem como nas práticas sociais.

Também é importante deixar claro que ambos os tipos de diferença (a constitutiva e a constituída) pertencem à ordem da igualdade. Isto é, a noção de igualdade social não apenas é composta mas encontra-se sobredeterminada pela diferença, ressaltando-se que, de acordo com Kaufmann (1996), no que tange à sexuação, a diferença homem/mulher (dismorfismo sexual) ou mas-

culino/feminino (bissexualidade psíquica) não se encontra inscrita no inconsciente, mas apenas na história. Considerando um mundo de iguais, o mesmo e o outro não fazem de sua contradição instituinte uma ruptura ou uma disjunção, no que tange ao reconhecimento identitário. É necessário que haja uma (re)significação histórico-ideológica e, logo também, discursiva para transformar a diferença constituída em desigualdade. Para tanto, agem as forças históricas dominantes em uma dada formação social: luta (ideológica) de classes, acirramento das contradições entre grupos sociais, presente, por exemplo, em relações do tipo homem/mulher; diferenças étnicas, luta por controle territorial etc.

A partir da análise de Cortez (1996), na qual ele expõe algumas das relações e das consequências entre diferença e desigualdade, é possível estabelecer as seguintes correlações (do ponto de vista da Análise do Discurso (AD) e do Materialismo Histórico, as relações nunca são lineares nem unidirecionais, portanto, o conceito de correlação deve dar conta da complexidade e da mútua determinação entre os elementos que formam a sociedade): diferença \neq desigualdade; diverso, distinto, dessemelhante \Rightarrow diferença, logo, não são contrários à igualdade; semelhante \Rightarrow igualdade. De modo que:



Neste sentido, discursivamente falando, a diferença, por ser substancialmente contrastiva, não é redutível uma vez que ela, como já foi dito, é constitutiva da forma-sujeito. De forma que, no processo histórico e discursivo, a diferença não pode ser transformada em uma não-diferença², especialmente quando se considera que o outro é irredutível ao eu. Neste caso, o que pode ser transformável e relativizável é a desigualdade,

mediante um contínuo de ações sobre a ordem social e ideológica.

Só é possível pensar na relativização da diferença se se estiver pensando na diferença constituída, desde que essa esteja sendo entendida como diversidade. Ainda assim, aspirar a uma uniformização da diversidade ou da distintividade implicaria em reduzir a complexidade diversa da realidade social à homogeneidade, ao sempre igual a si mesmo. Ou seja, seria reduzir a complexidade social a um achatamento abstrato sem correpondência no real da história. Pensemos: o homem não se transformará em mulher (a não ser que o gênero humano se reduza, quanto à sexualidade, ao hermafroditismo); o negro não será branco e vice-versa, assim por diante.

O que deve ser relativizada é a formação ideológica, logo, a formação social ou, como prefiro dizer, a formação histórico-ideológica, pela qual é evidente e logicamente significativo que o diferente seja identificado como desigual³. E essa só poderá ser relativizada por uma outra formação histórico-ideológica que nos permita compreender, via reconhecimento, a heterogeneidade como o princípio básico da sociedade humana. Isto é, é forçoso reconhecer que a sociedade se estrutura como inevitavelmente contraditória, não apenas pelos diferentes processos de meios de produção, formações ideológicas e imaginárias (o que, por sua vez, determina uma infinidade de formações discursivas, sem as quais não se poderia falar em diferentes posições de sujeito (itinerância) e efeitos de sentido (errância) etc., mas fundamentalmente porque constituída de heterogeneidade: homem, mulher; jovens, adultos; diferentes etnias e heranças culturais.

A passagem da diferença para a desigualdade se realiza sob a égide da exclusão, o que só se explica se este processo for relacionado à questão do poder e da dominação. É isso que leva Cortez (1996:839), falando da questão indígena no Brasil, dizer que “para a DIFERENÇA, apresenta-se como solução a DESIGUALDADE, porque a DESSEMELHANÇA é vista como DESIGUALDADE e a DESIGUALDADE como DIFERENÇA”. É interessante no-

tar a circularidade da implicatura, o que leva a um beco-sem-saída, especialmente porque não se trata só de posição política, mas de diferente posição-formação ideológica que se historiciza no discurso oficial e nas formas discursivas do senso comum, como uma memória que vem sendo cristalizada.

Este tipo de discursividade também é encontrado em outras situações-conflito expostas pela diferença/dessemelhança: a) o diferente e o desigual linguístico: uma questão de sotaque, no sentido que é na fala do outro que eu reconheço o sotaque (o diferente) e, mais que isso, imputo a essa fala dessemelhante um valor depreciativo (o desigual); b) o diferente e o desigual sexual: uma questão de gênero: nesta arena são estabelecidos os confrontos entre homem e mulher (a diferença), sendo que, na maioria das sociedades, as posições sociais e discursivas entre homens e mulheres não tem o mesmo valor (a desigualdade).

O movimento sócio-ideológico que faz a passagem da diferença para a desigualdade relaciona-se a um “sentimento”, ideologicamente determinado, de egocentrismo (eu me reconheço em ti, mas não te reconheço em mim); de sócio-centrismo (diferença-desigualdade entre as classes: o ateamento de fogo em mendigos é um bom exemplo disso); de etnocentrismo (diferença entre formações étnicas, a desqualificação de um outro étnico, por exemplo, “fazer uma baianada”, “o paraíba”, são bons exemplos). Não é à-toa que os povos, em geral, se autodenominem de **gente**, em detrimento dos demais que são, portanto, reconhecidos como **não-gente** ou gente negativa. Ora, uma vez que estes são o **não-outro** (não o avesso, mas a negação do EU) são, então, passíveis de desconsideração e podem (ou devem) ser excluídos, escravizados, expropriados, aniquilados, etc. — em algumas sociedades indígenas, por exemplo, os mestiços não podem participar dos rituais de iniciação, nem casar-se dentro do grupo. Estabelecer para um indivíduo, uma classe ou uma sociedade a condição de não-outro é, dessa forma, indispensável para legitimar as ações que contra eles podem ser exercidas.

O DISCURSO DA DIFERENÇA

Os conceitos histórico-discursivos eu/tu, aqui/lá; semelhante/diferente, igual/desigual, nos quais trabalha uma operação ideologicamente opositiva, atuam sobre o eixo da identificação ou reconhecimento versus exclusão, em cujo processo operativo cada um dos elementos da relação só pode ser definido pelo outro (mesmo que este outro seja pré-suposto). A este tipo de operação podemos designar como **dêixis identitária** ou **dêixis de reconhecimento**. Assim, quando um sujeito (quer individualmente, quer societariamente) se define como igual/semelhante (eu ∈ nós: pertencimento) está, ao mesmo tempo, reconhecendo, a partir de sua posição discursiva e por exclusão, aquele que não o é (eu ∉ tu: não-pertencimento): o bárbaro, o outro, o inferior/superior, o que incomoda em sua diferença mostrada.

Ao manipular discursiva e politicamente tais conceitos através de relações jurídicas, culturais e/o de outras tantas formas institucionais que, como tais, aparecem como inscrições histórico-político-sociais e, portanto, ideológicas, o sujeito do discurso opera sobre o magma de significação, de forma a constituir uma memória de sentidos (interdiscurso e pré-construído) pela qual aquilo que diz a diferença/desigualdade possa ser reconhecido como evidente e natural, sempre-já dado. Esta operação permite reconhecer a estabilização dos pré-conceitos, ao mesmo tempo em que permite avaliar a dificuldade em romper com essa formação histórico-ideológica. Um enunciado do tipo: “o sistema celeste dos índios comporta 5 luas”, sinaliza para esse tipo de operação, uma vez que o termo “(dos) índios” aparece como o lugar em que o pré-construído (o índio como ente genérico, descaracterizado e sem identidade) trabalha a significação. E o fato de que este pré-construído continua sendo reproduzido assinala, por sua vez, que os sujeitos nele se reconhecem.

A esta altura, deve estar perfeitamente claro que os termos diferença e desigualdade

estão sendo empregados relativamente a uma formação histórico-ideológica, logo, como categorias sócio-políticas, portanto, discursivas, e não como evidências empíricas. É óbvio que no cotidiano empírico diferenças e desigualdades são notadas e correspondem a condições particulares dos seres humanos⁴. Neste caso, e somente neste caso, posso concordar com Eagleton quando diz que:

“Não há nada ridículo em se dizer que algumas pessoas são inferiores a outras, pois isso é obviamente verdadeiro. Em certos aspectos definidos, alguns indivíduos são de fato inferiores a outros: menos pacientes, mais propensos à inveja, mais lentos nos cinquenta metros rasos. Pode ser *falso e pernicioso generalizar desigualdades particulares a raças ou classes inteiras de pessoas...*”

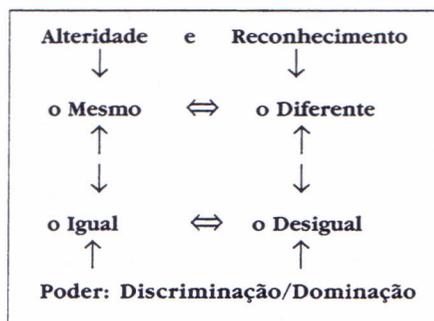
(Eagleton, 1997:25 – grifos meus)

Nesta mesma citação fica clara a diferença entre desigualdades particulares (de ordem empírica, desigualdade contingente) e o conceito ideológico de desigualdade generalizada (a desigualdade como valor de referência), cujas conseqüências podem ser mapeadas na e pela história. Aliás, mesmo de um ponto de vista descritivo, apontar diferenças-desigualdades pode ser, se não nefasto, um sintoma da operação ideológica sobre o discurso e sobre as políticas sociais. Por outro lado, silenciar acerca das desigualdades contingentes, isto é, ser “politicamente correto”, é calar-por-censura ou significar pelo não-dito, o que, neste caso, se configura igualmente como lugar do preconceito.

De todo modo, diferença e desigualdade ocupam subcampos distintos do campo ideológico, às vezes contrários, às vezes complementares e coexistentes. Esta distinção permite, esquematicamente, estabelecer as seguintes correlações:

o mesmo → igual	o mesmo → desigual
o diferente → desigual	o diferente → (sempre) igual

Por sua vez, essas correlações podem ser representadas, levando-se em conta agora os efeitos de reconhecimento-instituição do sujeito e a questão do poder, como se segue:



No que tange às conseqüências sócio-políticas, a desigualdade opera também com vistas à homogeneização, no sentido anteriormente exposto de que, para um grupo ou um sujeito, os diferentes-desiguais constituem-se como um bloco indistinto e homogeneamente formados, e que essa homogeneização se historiciza, no discurso, em forma de dêiticos e/ou de formas indeterminadas: “são **os** índios que...”, “japonês é **tudo** igual”, “fulano tem **cara** de paraense, **cabeça** de cearense e **jeito** de paulista”⁵. Ao contrário do que se poderia pensar, tratar um grupo de diferentes como genericamente indistinto, marcando tão somente uma diferenciação contrativa em relação ao sujeito enunciatário (por ego, classe, nação ou etno-centrismo), não constitui um ato de tolerância, porquanto reveste-se de um sentido que somente se produz pela/na diferença e em desfavor do grupo genericamente assinalado, o qual se torna sem fala ou corporidade própria. Assim, é exclusivamente por uma posição discursiva claramente preconceituosa, na qual jogam fortemente os AIS, que se processa esse modo tão comum de estipular e demarcar a diferença, especialmente quando esta se traduz em desigualdade, que chega a parecer natural, embora seja determinado por um processo histórico-social-ideológico-discursivo.

Para entender melhor a passagem discursiva da diferença à desigualdade, é preciso considerar a seguinte correlação: o mesmo e o diferente (o eu e outro — relação

constitutiva da alteridade sem a qual a identidade não pode ser instituída) pertencem à ordem da continuidade (em termos discursivos, direi que constituem paráfrases). Já o igual e o desigual (o nós e o despossuído) pertencem à ordem da descontinuidade ou da ruptura, pela qual, a partir do auto-reconhecimento de uma identidade, exclui-se dela o outro na qual essa identidade não é reconhecida (discursivamente, pode-se relacionar esse procedimento à polissemia). Neste caso, gera-se um conflito entre identidade e não-identidade. A discriminação e, portanto, a desigualdade (social, sexual, étnica, política) constrói-se na base da atribuição de não-identidade a um indivíduo ou a uma classe genérica de indivíduos.

Em uma sociedade de tipo capitalista, instituída pela lógica da competitividade, todo indivíduo deve embater-se com os demais, superando-os se almejar ser “alguém”, isto é, ser reconhecido como alguém de valor, ou como igual. Este procedimento independe da boa-vontade, da disposição subjetiva ou da moral individual. Trata-se de um processo próprio dos AIS desse tipo de sociedade que se reflete na formação de indivíduos-em-si como a forma-sujeito modelar. Esta categoria de indivíduo-em-si representa a forma radicalizada do processo de individuação⁶, e sobre a qual a sociedade concentra seus processos de assujeitamento, de maneira que a competição acirrada entre os indivíduos (desiguais) é estimulada e recompensada em todos os níveis: em casa, na escola, no trabalho, nas relações sociais e amorosas.

Desta forma, o conflito entre as diferenças é elevado à condição de fronteira a demarcar o lugar dos capazes e o dos não-capazes. Dado que a sociedade constrói para si um imaginário pelo qual só há lugar para o vencedor, qualquer outra condição será avaliada como derrota completa. Um bom exemplo dessa formação ideológica é um anúncio da RAIDER, no qual uma voz em off sentencia: “você **não tirou** o 2º lugar; você **perdeu** o 1º!”. Com isso, desde que nessa formação social toda diferença é sempre uma desigualdade, o outro funciona

como o inferno do outro. Vê-se, pois, que é no interior mesmo dos AIS, seja o econômico, o político, o jurídico, o escolar, o acadêmico, enfim, em todas as instâncias culturais e éticas, que a diferença é desde sempre significada como desigualdade, em consequência do que são instituídos diversos mecanismos sócio-político-jurídicos de exclusão (Borges, 1999).

Do que se conclui que é mister reconhecer que as contradições, no campo da diferença — uma vez que as diferenças, ainda que constitutivas, representam um complexo de contradições — se historicizam em práticas discursivas, visto que os conflitos ideológicos que aí se produzem manifestam-se sempre como inscrições da história na língua e vice-versa, através do simbólico, a partir das relações que os sujeitos mantêm imaginariamente (as representações e imagens que fornecem ao sujeito as evidências de sua posição) com as suas condições de existência. De forma que o discurso se apresenta como o lugar (ou a arena ideológica) no qual é possível verificar o nível das contradições, bem como o estado das múltiplas relações entre os diversos segmentos sociais — preconceitos, (in)tolerâncias, exclusões, violência, adaptações etc.

Considerando, ademais, que a prática discursiva funciona igualmente como uma prática política, a interpretação, amiudemente discriminatória, assumida tanto para a diferença como para a desigualdade, revela-se uma maneira de permitir ao aparelho social, e de justificar perante o conjunto da população (processo do qual participa a propaganda, a mídia, estudos científicos etc.), todo um complexo de atitudes e medidas sócio-políticas mediante o qual recaem sobre os indivíduos e/ou classes de indivíduos diversos mecanismos de exclusão. Neste caso, uma análise de enunciados cotidianos (textos, fotos, medidas governamentais, piadas, etc.) seria elucidativo dessa questão: “o povo é detalhe”; “lugar de mulher é na cozinha”; “todo homem é canalha”; “índio não vale nada”; “negro quando não faz na entrada, faz na saída”; “uma mulher linda/uma **negra**⁷ linda”; “pobre **mas** honesto”.

Pensando no caso brasileiro, o primeiro estranhamento da diferença (isto é, o discurso fundador da diferença/desigualdade) deu-se no contato entre nativos e invasores europeus. Diferença que logo se converteu discursivamente em desigualdade (“povos sem fé, sem lei nem rei”). Esse reconhecimento da diferença-desigualdade, legitimada em dispositivos legais, científicos e teológicos, forneceu a base para a expropriação de terras e bens, para a deculturação e para a conquista-conversão. Ou seja, de todo um processo de desqualificação das sociedades indígenas, que incluiu a desorganização de suas formas sociais e a sua absorção pelos aparelhos do estado colonial e, posteriormente, pelos AIS do império e da república. De sorte que, sob a tutela de um estado que, por definição lhes é hostil, as nações indígenas, como o sintoma da diferença-desigualdade, vêm sendo paulatinamente desmobilizadas e silenciadas.

O JOGO ONDE AFIRMAR UM É SILENCIAR O OUTRO

Os Guarani Mbyá, da família linguística tupi-guarani, constituem um dos subgrupos guarani de maior distribuição territorial. Como usualmente ocorre, os guarani se auto-denominam genericamente de **Ava** (gente, ser humano), o que significa dizer que, na distribuição de atributos que vai de gente a não-gente, distância que trabalha diferentes sentidos tanto no simbólico como na organização dos espaços sociais, o termo **ava** estabelece a separação, no espaço sócio-simbólico guarani, entre os que são reconhecidos como gente (os iguais) e aqueles que não o são (os desiguais). Além do mais, os Mbyá preferem referir-se a si mesmos como os adornados ou os eleitos, **jeguakava** (masculino) e **jashukava** (feminino). Através dessa denominação, os Mbyá traçam para si uma distância simbólica irreduzível em relação a todos os demais povos.

Esta distância é igualmente marcada por outros dêiticos discursivos, tais como

nhandeva (nossa gente, forma inclusiva, indicando pertencimento, continuidade), usado em situação discursiva na qual os interlocutores se reconhecem como iguais e **oreva** (nossa gente, forma exclusiva, indicando fronteira, descontinuidade), para marcar no discurso a diferença entre nós, como indicativo do mesmo, e vocês, o outro excluído dessa identidade; **nhandeayvu** (nossa língua, inclusivo) e **oreayvu** (nossa língua exclusivo). Assim, embora de uma perspectiva estritamente linguística, a língua guarani seja a mesma, as diferenças dialetais funcionam discursivamente para marcar a disjunção entre o eu e outro, de forma que é possível estabelecer pela língua o grau de distanciamento entre diferentes indivíduos. Se um indivíduo fala diferente, então é considerado, estigmatizadamente ou não, como de **fora**, isto é, como um outro que não faz parte de um determinado grupo local. Desse modo, a língua, atuando em dois níveis, um macro que distingue os guaranis de outros povos, e um micro que diferencia os guaranis entre si, funciona como um dos lugares de reconhecimento de identidade.

Devido à sua formação histórico-ideológica fundada na religião, a sociedade guarani se organiza tendo como referência o tempo e a ordem cosmológica, os quais se superpõem ao tempo e à ordem sócio-histórico, considerados como efeitos ou cópias daqueles. Assim sendo, um modo de mostrar o funcionamento discursivo dessa sociedade pode ser representado pela relação **terra** ⇔ **Homem** ⇔ **TERRA**, através da qual pode-se dizer que, tanto no plano simbólico, como no imaginário, todo espaço de significação da sociedade Guarani Mbyá constrói-se na contradição que a posição humana ocupa face à terra (o lugar da negação) e à TERRA (o lugar do desejo).

Isso nos leva a considerar que a relação homem ⇔ mundo, historicizada no e pelo discurso, institui uma dupla dimensão existencial. A primeira delas respeita à exterioridade, marcada por um discurso de encobrimento e de interditos. A segunda delas, marcada por um discurso em que predomina

minam as formações discursivas religiosas, refere-se à interioridade, a qual constitui a referência de real para os guaranis. É nesta dimensão que o sujeito e o mundo são. E é aqui que operam os processos de significação e de assujeitamento. De igual modo, é nesta dimensão que o reconhecimento da diferença entre os Mbyá e os demais se produz/reproduz.

Essa dupla dimensionalidade existencial e discursivamente organizadora da vida Mbyá se materializa igualmente em palavras-conceitos que formam um conjunto fundamental para que se possa compreender o funcionamento da sociedade Mbyá. Sendo marcada por uma concepção místico-cosmológica, esta sociedade se representa no *logos*, de sorte que o conceito fundamental é o de **nheeng** (a alma-palavra). Ao lado deste, e como conseqüência de sua bidimensionalidade, os guarani distinguem **xerete** (meu corpo) e **xenheeng** (minha alma-palavra) que, na cadeia das diferenças nas quais a significação está fundada, se correlacionam com mundo verdadeiro versus mundo das sombras (por exemplo, as formas de vida atuais são apenas cópias das formas de vida originárias) ou ainda terra ou terra má (Yvy Mbaé Meguá) versus Terra ou terra sem males (Yvy Marã Eý).

Contudo, para além da marcação da distância simbólica, há na organização social dos Mbyá marcas dessa diferença constitutiva. Um exemplo desse tipo de distância, e aqui a diferença deve ser entendida como desigualdade, é a restrição de casamento exogâmico sob a alegação de que o de fora, por não conhecer os fundamentos da religião Mbyá, não pode ser reconhecido como um adornado.

Discursivamente, os Mbyá impõem o silenciamento como forma de interdito, o qual se materializa numa prática linguageira na qual estabelece-se uma disjunção entre a linguagem comum e a religiosa. Na prática discursiva mbyá, trata-se de um duplo uso de efeitos de sentido bem diferenciados, constituindo-se, portanto, em uma dupla discursivização, cada uma das quais se reportando a uma determinada posição enunciativa. Parte de um pro-

cesso a um só tempo linguístico, político e histórico-ideológico, a barreira linguística, como fronteira discursiva e existencial, não permite que o outro tome parte na experiência místico-religiosa que, afinal, delimita o espaço simbólico da sociedade mbyá. Dessa forma, marca-se a alteridade mbyá e, ao mesmo tempo, o interdito do outro, de maneira que a distância, assim construída e reproduzida pelos AIS, desemboca em desigualdade, como reconhecimento da diferença.

De modo geral, o eu e o outro presentes no processo de assujeitamento mbyá, como matrizes do reconhecimento e da identidade mbyá, pertencem a ordens bem distintas. O eu, à ordem sócio-histórica temporal ou profana; o outro, à ordem cosmológica ou sagrada. Ou seja, o eu e o outro do discurso religioso representam os elementos de uma heterogeneidade-na-homogeneidade, ou de uma não-alteridade fundadora do sujeito mbyá que é, em última instância, representado pela forma-sujeito determinada pela *nheeng*. De sorte que é necessário distinguir duas ordens de alteridade. A primeira, que chamei de heterogeneidade-na-homogeneidade (Borges, 1999), diz respeito aos processos de constituição do sujeito mbyá e se refere à sua formação religiosa. Neste caso, trata-se de uma alteridade na ordem do mesmo. A segunda, que se refere às relações sociais e históricas com outros guaranis e outros que não são considerados *ava*, configura uma alteridade irreversível, estabelecendo distâncias que vão desde o simples reconhecer diferente, ao reconhecer como desigual. Trata-se, pois, de uma alteridade na ordem do outro (ou de uma heterogeneidade-na-heterogeneidade).

Pode-se dizer que o que funda a discursividade da diferença/desigualdade mbyá é o conflito entre o desejo de ultrapassagem, pela qual o indivíduo e a coletividade buscam superar o plano humano, e a sua não concretização no tempo da história. As práticas discursivas mbyá marcam-se, pois, por um permanente jogo de contradições entre essas duas ordens constitutivas, uma dominada pelo sujeito terreno e outra pelo sujeito divino. Em

termo de AIS, esse jogo, por sua vez, funciona como elemento determinante do modo pelo qual essa sociedade indígena relaciona-se com o mundo.

A fim de estabelecer um parâmetro comparativo, recorro à questão da identidade, em termos de diferença/desigualdade, tal como se discursivizam entre os Parakanã, de acordo com a análise realizada por Santos (1994). Os Parakanã são, tal como os Guarani Mbyá, um povo da família linguística tupi-guarani, e encontram-se localizados no estado do Pará, habitando nas microrregiões de Marabá e Altamira. Eles se distribuem em duas áreas distintas nas quais se encontram três aldeamentos: Paranatin, Marudjewara e Bom Jardim.

Em primeiro lugar, este povo se autodenomina de **Awa Ete** (gente verdadeira) e, tal como acontece entre os Mbyá, esse ato de nomeação é inaugurador de uma distância social e simbólica que se estabelece entre aqueles que se reconhecem como gente verdadeira em oposição àqueles que são reconhecidos como não-gente (outros povos indígenas, os brancos, as entidades). E, obviamente, o que se percebe trabalhando nesse ato de nomeação-separação refere-se à questão da diferença que, em sua radicalidade, adquire um valor de desigualdade.

Entre os diferentes aldeamentos parakanã, nos quais atua um sentido geral de pertencimento (reconhecem-se como iguais), devido essencialmente a identificarem-se na mesma figura de herói civilizador, Wirapyna, as diferenças são notadas e marcadas como índice discursivo de dessemelhança. Assim, os dialetos funcionam como “prova” do outro, a partir do que essa diferença está sujeita a atos discriminatórios. Nesse sentido, falar diferente, ou ser de um grupo local diferente, pode gerar situações de embaraço e mesmo de conflito, especialmente numa sociedade, como a Parakanã, cuja organização social e simbólica tem por base os seus diversos grupos de descendência, cada um dos quais apresentando características distintas e identificadoras.

Faz parte do imaginário social parakanã o estabelecimento de uma classificação social, a partir da qual as relações endo e exogrupais, assim como as demais relações interétnicas estão baseadas. Assim, o ponto de referência classificatório, o qual funciona como um dêitico discursivo (apontando de um lugar para outro lugar nos quais os sentidos se deslocam em sua errância constitutiva), é o grupo de descendência (relações endogrupais), ou o grupo local (relações intergrupais). Com base nessa referência classificatória trabalham graus de distância social, discursivamente produzida e reproduzida. À medida que esta distância aumenta, a diferença vai paulatinamente coincidindo com a desigualdade.

Com base nessa orientação topo-etnocêntrica, os dêiticos discursivos que apontam para os graus de distância social, entre os Parakanã, são basicamente os seguintes:

Uré (nós exclusivo: dêitico classificatório central de identidade, tanto de descendência, quanto de localidade — campo do mesmo) — é a partir desse referencial social que as demais classificações e distâncias sociais são marcadas e tipologizadas. Uma categoria que daí deriva em coextensividade é **Uré retôma** (nossa casa ou onde nós moramos: nosso espaço reconhecido). Assim, ser e espaço se correlacionam para marcar tanto a identidade quanto a territorialidade⁸.

Amuntê (o outro classificatório), o que identifica todos aqueles que se encontram fora do espaço do mesmo, no campo da assimetria, sejam outros povos, sejam os seres fantásmicos. O classificatório amuntê pode ser usado para marcar a diferença entre um grupo doméstico (interno à sociedade parakanã, seja no mesmo ou em outro aldeamento) e os demais, ou para distinguir os Parakanã dos demais povos. O grau maior de distância social é marcado pelo dêitico **amuntê-muntê**, no qual a reduplicação expressa um grau de diferença que não pode ser relativizada, uma vez que a relação mesmo/outro não ocorre, como no caso uré/amuntê, no âmbito da igualdade reconhecida.

Desse modo, se o espaço do mesmo (reconhecimento e simetria social e territorial) pode ser representado por uré retôma, o espaço do outro, como parte do processo de reconhecimento, pode ser representado por **amuntê tôma**. De modo geral, a oposição uré retôma/amuntê tôma marca a distância classificatória entre os diversos aldeamentos parakanã, isto é, estabelece a diferença dentro do campo do mesmo e no qual prevalece a igualdade.

Assim, a dicotomia classificatória uré → amuntê-muntê, pela qual se expressa a distância social e histórico-ideológica entre os Parakanã, na posição de “nós/gente verdadeira-aqui-agora”, como evidência de identidade, e os demais povos, ditos “vós/não-gente-lá”. Via de regra, os seres amuntê-muntê são classificados como **akwawa** (“gente do buraco”). A antinomia awa eté/akwawa estabelece, no imaginário parakanã, o grau máximo de distância social entre um nós e os outros. Funcionando como categorias ideologicamente inconciliáveis, awa eté e akwawa representam os pontos extremos da escala imaginário-social, de modo que se awa eté, marca o ponto de origem do reconhecimento como sujeito, akwawa é o ponto em que se reconhece o outro-causa-de-perigo. Daí, portanto, que os sentidos de akwawa e inimigo se recobrem, funcionando como paráfrases. Tendo sido estabelecida a desigualdade radical entre awa eté e akwawa, justifica-se, de acordo com os AIS parakanã, que sejam esses contra quem os Parakanã devem guerrear e a quem devem matar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: DIFERENÇA E HEGEMONIA

O que procurei explicitar mais acima, falando dos mecanismos sociais mediante os quais o par diferença/ desigualdade é sucessivamente entendido como constitutivo, e se operacionaliza como um espaço de significação pelo qual os sujeitos traçam fronteiras e distâncias socialmente produtivas, é que esses mecanismos não são exteriores à socieda-

de, e muito menos à forma-sujeito. Ao contrário, tanto a identidade social quanto a subjetiva só podem ser instituídas com base nesse reconhecimento-distanciamento. Creio que esse ponto ficou bem claro, especialmente ao me reportar aos Guarani Mbyá e aos Parakanã.

Da perspectiva teórica em que analiso essa questão, a da Análise do Discurso, o sujeito é inconcebível sem o processo ideológico de reconhecimento-identificação, pelo qual ele se reconhece com um Eu, e que esse processo só se realiza pela presença-diferença do outro. Sem o que não poderia haver reconhecimento, nem identificação. Assim, falar de diferença é falar de uma heterogeneidade social e psiquicamente constitutiva do sujeito. Ao mesmo tempo, aquilo que se significa, em determinada formação social, como desigualdade, responde a uma forma de acirramento da diferença, gerando uma distância social na qual não mais é possível reconhecer o outro como pertencendo a mesma categoria do eu. Isso significa que a passagem da diferença para a desigualdade se realiza como a irrupção de uma intolerância político-social que, no interior mesmo dos AIS, se justifica e adquire uma evidência de naturalidade.

A implicação da existência da diferença constitutiva (e da desigualdade instituída), para qualquer concepção de sociedade, é que propor uma formação social isenta de diferenças torna-se um contra-senso. Todo discurso homogeneizador das diferenças deve ser entendido como uma forma autoritária de “apagar”, pelo recalque do silêncio censório, aquilo mesmo que constitui o eixo central da subjetividade e da socialidade. Deve-se entender um tal discurso como um modo estratégico de fazer com que a diferença dissolva-se, anulando-se (o que é, de fato, uma impossibilidade no real da história), em favor de uma concepção uniformizante e hegemônica, a qual, via de regra, é propagandeada como de interesse universalizante.

Trata-se, pois, de um discurso globalizado, afeito à monossomia, o qual visa esta-

belecer um controle das dispersões de sentido (considere-se que é nas e pelas diferenças que a errância dos sentidos se propaga). Este tipo de discurso veicula-se ligado a generalizações, tais como “democracia”, “direitos humanos”, etc. Entretanto, e compreensivelmente, silenciam o lugar discursivo a partir do qual aquilo que enunciam pode, verdadeiramente, fazer sentido.

Considerando, então, o lugar teórico e político (meu espaço de significação) em que me coloco, para constituir uma sociedade harmônica, é imprescindível afirmar a diferença e, na alteridade, construir uma sociedade na qual as diferenças não se tornem desigualdades, seja de tratamento, de oportunidades ou de realização pessoal, inclusive sexual. Enfim, é somente pela assunção da diferença igualitária que os sujeitos podem livremente ser interpelados como sujeitos plenos, livres do pecado original da discriminação. De sorte que, é somente pela diferença assumida como igualdade, no conjunto das formações histórico-ideológicas, que o gozo se torna possível.

NOTAS

* Versão do trabalho apresentado no GT-Diferença e Desigualdade durante o IX Encontro de Ciências Sociais Norte-Nordeste 99, realizado na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, de 11 a 13 de agosto de 1999.

¹ O conceito de AIS é mais abrangente e justificável do que simplesmente um “alargamento” do conceito formulado por Althusser. De fato, a implicação teórica fundamental, que significa um deslocamento em relação ao campo conceitual dos AIE, é o fato de que, a partir da perspectiva discursiva, a ideologia não está confinada ao aparelho de estado, ou à existência de um estado (estrito ou lato senso), mas faz parte da estrutura imaginária da sociedade, na qual funciona como uma espécie de “efeito de horizonte”.

² Contrariamente à desigualdade, cujo avesso é a igualdade (não-desigualdade).

³ Na formação social predomina um interdiscurso pelo qual a diferença é interpretada como “aquilo que no outro (é) falta”, ou como negatividade, no sentido de que se trata de uma falha, no outro, que o impede de ser-me um igual., sendo esta a matriz discursiva da passagem da diferença para a desigualdade. Este processo encontra seu fundamento “empírico” no fato de linguagem pelo qual o desigual e o diferente são o avesso do igual. Assim, se o avesso do desigual é, no senso comum, o igual, este é simultaneamente o oposto do diferente, de forma que diferente e desigual, tendo como eixo comum contrastivo o igual, são compreendidos como paráfrases (diferente \cong desigual). Mesmo quando se verifica que o inverso do diferente é o idêntico (sendo que este não coincide com o igual), este termina, dada a formação ideológica dominante, por confundir-se o o igual. Desta forma, o que funciona como matriz discursiva, com base nas dicotomias diferente/idêntico, desigual/igual, e no recobrimento do idêntico pelo igual, é a seguinte proporção: diferente \cong desigual :: idêntico \cong igual, o que possibilita, então, transformar a diferença em desigualdade.

⁴ Caso em que, conceitualmente, teríamos de falar em diferenças constitutivas ou instituintes e em desigualdades contingentes ou instituídas. Neste caso, é preciso levar em conta que determinadas diferenças físicas e/ou mentais constituem, comparativamente, desigualdades. E mais, que essas desigualdades interferem diretamente no desempenho social dos indivíduos. Um cego pode ser médico, mas certamente não será um patologista. Um surdo pode compor, mas seguramente não terá bom desempenho como técnico de som, etc. Logo, uma deficiência física e/ou mental não pode ser considerada uma “normalidade” e, certamente, configura-se como uma desigualdade.

⁵ No geral, dadas as razões expostas na nota 4, corre-se o risco de, no afã de estabelecer

a igualdade (social), estabelecer-se políticas de eliminação da diferença. A história mostra exemplos desastrosos desse tipo de política igualitária que desconsidera a diferença constitutiva, seja através de “revoluções culturais” ou de violentas medidas de uniformização, da qual têm sistemática e logicamente resultados conflitos tanto de ordem étnica quanto sócio-política.

⁶ Talvez, nesse processo da luta ideológica, o individualismo (como afirmação de uma representação sócio-histórico-jurídica de ego, marcando a passagem do sujeito-de-religião ao sujeito-de-direito, ou ainda, do sujeito feudal ao sujeito burguês) tenha passado a significar individualização, como exacerbação ideológica do eu, pelo qual, narcisicamente, o indivíduo de virtude — base da formação histórico-sócio-ideológica da burguesia e do capitalismo — tome-se a si mesmo como um eu cosmo-social (juridicamente isso transparece na noção de direitos e garantias individuais).

⁷ Toda a diferença de significação entre esses dois enunciados marca-se pela dicotomia entre uma classe universal (mulher) e uma classe particular (negra). Essa diferença-lugar do preconceito (diferença = desigualdade) é descarregada no dêitico discursivo “negra”, que especifica o quem do segundo enunciado como não sendo simplesmente mulher, mas mulher negra. O pré-construído desse enunciado pode ser parafraseado como “negros não são belos”, daí a necessidade de particularizar aquela mulher como sendo “uma bela negra”. Esse é um processo que, com certa frequência, ocorre como resposta à pergunta “como ele/ela é?”. Óbvio que nem sempre esse lugar do preconceito aparece de modo explícito. Há uma série de modalizadores parafrásticos que atuam como mediadores para amenizar ou dissimulá-lo (os termos politicamente corretos, por exemplo). O mesmo vale para o enunciado: “pobre, mas honesto”.

⁸ O que implica em pensar que, se a identidade, como contrastividade, se configura por reconhecimento-na-diferença em relação aos “de fora”, ela se constitui por reconhecimento-na-semelhança, em relação aos “de dentro” (dado que $A \in A$ — fórmula sobre a qual também influi discursivamente o fato de que $A = A$). Isso significa que a constituição da identidade é um processo no qual opera uma relação complexa e desigual entre a dessemelhança, referente àqueles a quem reconheço(-me) como um outro; e a semelhança, em relação àqueles em quem me reconheço como um mesmo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, Louis. **Posições – 2**. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- BORGES, Luiz C. **Paráfrases e caricaturas politicamente corretas**. Rio de Janeiro, 1999. (Inédito)
- BORGES, Luiz C. **A fala instituinte do discurso mítico Guarani Mbyá**. Campinas: Unicamp, 1999. (Tese de doutorado).
- CORTEZ, Roberto. A DESIGUALDADE é diferente da DIFERENÇA. **Anais da III Reunião Regional de Antropologia do Norte-Nordeste, 1993**: 835-855, 1996.
- EAGLETON, Terry. **Ideologia. Uma introdução**. São Paulo: Ed. da Universidade Estadual Paulista/Ed. Boitempo, 1997.
- KAUFMANN, Pierre (Ed.). **Dicionário enciclopédico de Psicanálise**. O legado de Freud e Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**. Uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: Ed. da Unicamp, 1988.
- SANTOS, Antonio Carlos Magalhães Lourenço dos. **Os Parakanã: espaços de socialização e suas articulações simbólicas**. São Paulo: USP, 1994. (Tese de doutorado).