

CULTURA, MEMÓRIA E RESISTÊNCIA: O *ENTRE-LUGAR* DOS BRASIGUAIOS

Felipe Augusto Santana do Nascimento¹

PRIMEIRAS PALAVRAS

Ao partir do pressuposto de que, nas sociedades nacionais, os sujeitos são interpelados pelo Estado, enquanto sujeitos jurídicos, por meio da equação “Estado = nação = sociedade” (RODRÍGUEZ, 2000), tomo o Estado e a nação como mecanismos de controle ideológico que funcionam dialeticamente na interpelação do sujeito em sujeito-cidadão de/com/por direito e, dessa forma, no processo de individuação dos sujeitos. É por meio das leis do Estado e imersos na cultura que os sujeitos se identificam com o (seu) Estado (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2004) e a cultura tem um papel fundamental na “legitimação do poder do Estado sobre os sujeitos e sobre o seu território”, substituindo o papel atribuído à religião na identificação com o Estado (*ibidem*). Dessa forma, a não consolidação do Estado ou da nação pode produzir pontos de resistência por meio dos quais os sujeitos, no processo de interpelação em sujeitos de um único Estado, resistem a se inserir nas narrativas nacionais. Disso resulta a dificuldade que alguns Estados têm em interpelar os sujeitos em sujeitos de um único Estado, porque, muitas vezes, tais sujeitos estão inseridos na narrativa outra (de uma outra nação) e não na narrativa do Estado ao qual pertence. É porque existe a projeção de se pertencer a uma nação que é possível que o Estado se legitime por meio do Direito e faça uso de Aparelhos Ideológico de Estado para manter a ordem. Assim, é por meio do Direito que o sujeito vai se sentir individualizado, ao ter garantido seus direitos e deveres.

Esse processo, no entanto, esbarra na noção de nação, já que se o Estado não apresentar a ilusão de uma nação unificada (por meio da ilusão de uma cultura unificada), as diversas comunidades que fazem parte da nação vão requerer direitos

¹ Doutorando em Linguística na UNICAMP, bolsista do CNPq; e-mail: felipe.augustus@hotmail.com

diversos, direitos que, muitas vezes, são excludentes entre si. Assim, em lugares onde não há uma ideia de nação “consolidada”, o Estado, em geral, não consegue conter a rebelião popular e agradar as diferentes “comunidades imaginadas” (ANDERSON, 1993) presentes nesse Estado, visto que essas diversas comunidades apresentam suas memórias e histórias e formas distintas de subjetivação no Estado e, portanto, formas diferentes de individuação pelo Estado. Assim, se um certo nacionalismo passa a identificar a cultura a uma nação por meio da equação Cultura = Nação, é o funcionamento dessa equação que permite a identificação do sujeito à cultura e, conseqüentemente, ao Estado-Nação. Tal reconhecimento é possível porque a ordem jurídica trabalha no reconhecimento desses sujeitos ao Estado. O Estado, por meio de seu aparelho jurídico (através de “políticas de cultura”), forja um lugar de identificação para o sujeito baseado numa suposta unidade cultural, um passado comum, uma tradição. Trata-se, portanto, de um trabalho de homogeneização da cultura que, como denomina Esteves (2011), funciona como um *efeito cultural*. Tal efeito, ao forjar uma unidade social por meio de valores compartilhados (tradição, passado comum), também forja uma memória a ser lembrada, a qual regula o que *deve* ser lembrado como parte da cultura, do Estado.

O Estado, então, por meio de seu aparelho jurídico-administrativo, homogeneiza a diferença e trabalha delimitando quem pode estar dentro ou fora, ao instaurar (e determinar) os lugares a serem ocupados pelos sujeitos. Compreender a cultura pelo viés etnicista, o que implica compreendê-la como tradição, significa, portanto, negar a diferença. A cultura, assim, é tida como características que se *preservam* e são *transmitidas* coletivamente. A política e o político são negados nesse movimento e os sujeitos que não se enquadram nesse *aprimoramento de valores* são excluídos. Mas, como aponta Rodríguez-Alcalá (2010, p. 141), “a questão que se coloca é: quem seleciona os traços culturais que passam a ser considerados essenciais e avalia ou nega o pertencimento dos demais membros do grupo?”.

Interrogo-me, então, sobre como se dão os processos de individuação dos brasiguaios que passaram a se identificar com a “comunidade imaginada” (a nação paraguaia), mas que carregam consigo a memória e a história da “comunidade

imaginada” outra (a nação brasileira), que produz para o Estado paraguaio a ameaça de instabilidade na regulação de seus sujeitos cidadãos de/por/com direitos. Se não há ritual sem falhas (PÊCHEUX, 2009) e se não há processo de individuação do sujeito pelo Estado que não apresente “furos” e “falhas” (ORLANDI, 2012) e, dessa forma, que não permita a resistência, os Estados brasileiro e paraguaio não falham na individuação dos sujeitos brasiguaios em sujeitos jurídicos de um único Estado, já que a própria designação “brasiguaios” remete tanto a ser sujeito jurídico (de direitos e deveres) dos dois Estados, quanto a não ser sujeito de nenhum deles? Se sujeito, sentido e espaço estão materialmente ligados (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2011), como os brasiguaios se significam? É por meio de sequências discursivas recortadas da mídia paraguaia sobre os brasiguaios que discuto o *entre-lugar* ocupado por eles e o papel da memória e da cultura nessa (des)identificação, compreendendo como esses sujeitos, no espaço de fronteiras, resistem para constituir novos/outros lugares para significar(-se).

MO(VI)MENTOS DE ANÁLISES

Em trabalho anterior (NASCIMENTO, 2015), observei que, na tentativa de definir quem eram os brasiguaios, a partir da formação discursiva à qual o sujeito se filiava, recorria-se ao discurso historiográfico e a diferentes versões construídas sobre a história dos brasiguaios no Paraguai para construir uma verdade sobre eles². A homogeneização construída sobre a designação “brasiguaios” era uma constante e a linearização da história (uma história sem real, sem contradição) produzia efeitos de verdade sobre o lugar ocupado por esses sujeitos no Paraguai, apagando como tão diferentes são entre si os brasiguaios e as diferentes histórias e motivos que os levaram ao Paraguai.

² Trabalhei com o jornal brasileiro *Folha de São Paulo online* e o jornal paraguaio *ABC Color online*, mais especificamente no período de abril de 2010, período no qual foi decretado o Estado de exceção devido a conflitos agrários em Curuguaty, no Paraguai, que resultou na morte de 17 pessoas, e o impeachment de Fernando Lugo, Presidente do Paraguai, em junho de 2012, por “mau desempenho de suas funções”. Observei, a partir desse recorte histórico, que o discurso historiográfico ecoava no discurso midiático para definir quem eram os brasiguaios e o seu direito à terra brasileira e/ou paraguaia.

Ao retomar essa discussão, busco compreender como o significante “cultura” é mobilizado para se falar sobre os brasiguaios. Tendo, então, esse significante como pista material, relaciono-o com dois enunciados sobre esses sujeitos: “homens sem pátria e sem terra” e “não são considerados paraguaios puros”. O primeiro enunciado forja um *discurso fundador* sobre eles por meio da palavra “brasiguaios”, que funciona como um *lugar de memória*³. Segundo Wagner (1990), tal designação é datada de 1985 após uma discussão entre membros do governo do Brasil e brasileiros que foram tentar a vida no Paraguai, que passaram a ser designados de “brasiguaios: homens sem pátria”. Embora a designação já fosse recorrente no final da década de 1970 e início da década de 1980⁴, o retorno a esse enunciado tanto no discurso acadêmico quanto no discurso midiático sobre os brasiguaios é uma constante. Assim, os brasiguaios, nos mais diferentes trabalhos, aparecem definidos (e se definindo) como “sem pátria e sem terra”. O segundo enunciado é uma declaração do líder dos sem-terra paraguaios, Eulalio López, para quem “os brasiguaios não são considerados paraguaios puros”, pondo em xeque o pertencimento dos brasiguaios à nação paraguaia.

SD1: “Brasiguaios: homens sem patria e sem terra”

SD2: **“Brasiguayos' no existen para nosotros, o paraguayos o brasileños, sencillo es el tema”, expresó Eulalio López. (...) El mismo indicó que “el paraguayo puro es el que habla guaraní, usa la moneda nacional, entra en nuestras escuelas, levanta nuestras banderas. Ellos no, con el nombre de 'brasiguayos' usan nuestra cultura a su favor”, agregó. (...) “Los 'brasiguayos' no son puros, pero fundamentalmente por más que sea con mezcla es importante que se rijan a la ley paraguaya, respeten los símbolos y canten el Himno Nacional. Son residentes en Paraguay; los japoneses son residentes en Paraguay y los alemanes son residentes en Paraguay”, sostuvo. (ABC, 24/01/2012, grifo meu)**

³ Tomei a designação “brasiguaios” como um “lugar de memória” sustentado na afirmação de Pierre Nora: “que outros lugares de memória para as palavras senão as próprias palavras?” (NORA *apud* COURTINE, 2006, p. 9).

⁴ Observei o uso da designação “brasiguaios” em uma matéria da revista *Veja*: “Uma nação trilingue: a terra dos *brasiguaios* que foram viver em solo paraguaio” (edição 694, 23 de dezembro de 1981, *grifo nosso*). Além disso, o *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, de 2001, aponta para o surgimento da palavra na década de 1970.

A partir das duas sequências discursivas acima, pergunto-me: se a cultura é entendida como “cultivo a terra”⁵, ser brasiguaiio, sem pátria e sem terra, é não ter cultura? Negar a possibilidade do vínculo do sujeito à terra, é negar a possibilidade do sujeito construir sentidos, pois se “sentidos, sujeitos e espaço estão materialmente ligados” (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2011) e o pertencimento ao território, à terra, é parte dos processos de identificação com o Estado, do sentimento de pertencimento, da construção dos sentidos, como posso pensar esse duplo vínculo dos brasiguaiios? E os seus processos de individuação?

Para negar a existência dos brasiguaiios, é o conceito de *etnicidade*, de *tradição*, que é atualizado para se falar desses sujeitos, como se fosse possível ter um *consenso* em torno desse passado. Tal “recurso ao passado (real ou fictício) constitui um gesto fixista, homogeneizante e coercitivo dos fenômenos identitários, que deve ser sempre problematizado, reconhecendo as relações de força contraditórias que sempre definirão o ‘nós’” (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2010). Apagam-se, com isso, a diferença, a contradição, o político. *Paraguaios (puros) – língua guarani – cultura paraguaia* são, portanto, postos numa relação de igualdade: ser paraguaio significa, portanto, falar o guarani e respeitar a cultura paraguaia (que parte da cultura paraguaia?). Trata-se, no dizer de Rodríguez (2000, p. 42), da “apologia anticolonialista” que põe o guarani (a cultura indígena) como uma língua superior que contribui para o desenvolvimento e, ao mesmo tempo, preservação das raízes paraguaias. Daí, ainda segundo a autora, o guarani ser motivo de “orgulho” e objeto de defesa (lealdade), precisando, portanto, ser preservado. Tal discurso foi intensificado na ditadura de Stroessner e é responsável hoje pela segregação à qual parte dos brasiguaiios está submetida. Ao se igualar cultura a passado, à tradição, não apenas se nega a possibilidade de que o outro (no caso, o brasiguaiio) faça parte dessa cultura, como também se produz um sentimento de segregação, que se manifesta por meio da xenofobia em virtude de uma suposta pureza paraguaia.

SD3: *Ademir es de origen brasileño, pero **prácticamente toda su vida transcurrió en nuestro país.** Tiene 53 años, **de los cuales 38 dedicó a trabajar en tierra paraguaya.***

⁵ Verifiquei que desde o *Vocabulario Portuguez e Latino* (1712-1728), de Raphael Bluteau, ao dicionário “*Aurélio*” (3ª edição de 1999), de Aurélio Ferreira, o verbete “cultura” é primeiramente definido por sua relação com a terra.

Se puede calificar a Ademir como un "brasiguayo", dado que nació en Brasil, pero lleva viviendo más tiempo en Paraguay, donde nacieron sus dos hijos.

*Ademir Junior tiene 29 años y Helena Cristina, 25. Ambos son paraguayos y seguirán trabajando la tierra que hoy pertenece a sus padres. El mayor temor de Ademir es perder su tierra, es lo único que puede dejar de herencia a sus hijos, por quienes trabajó duro a lo largo de su vida en Paraguay. **"Es todo lo que puedo dejar a mis hijos, no tengo otra cosa", expresó.***

Junior y Helena trabajan con su padre, conocen en detalle la tarea agrícola. Ninguno piensa en vivir en otro lugar que no sea su patria, Paraguay.

"Mis hijos son paraguayos, nacieron en esta tierra y aquí están luchando para salir adelante", agregó. [...]

*Ademir Rikly reclama el cumplimiento de las leyes. **"No pedimos ningún privilegio, nada especial. La ley tiene que ser igual para todos. Sí reclamamos el cumplimiento de las leyes y que se respete nuestra propiedad, que es absolutamente legítima"**, dijo. (ABC, 05/07/2011, grifo meu)*

*SD4: "Acá estamos en un gran dilema, **estamos creando una Franja de Gaza**. Si nos vamos a Brasil, nos llaman 'brasiguayos', ahora si estamos acá nos llaman brasileños, entonces **no tenemos más patria**, y tenemos que formar como en la Franja de Gaza", señala el productor. (...) "Hace 32 años estoy acá y tengo cuatro hijos paraguayos. Desmotiva, y los hijos de los inmigrantes de los paraguayos van perdiendo **el amor por la patria, porque prácticamente dicen por ellos que no son paraguayos"**, indicó a Radio Cardinal. (ABC, 27/03/12, grifo meu)*

Em SD3 e em SD4, tanto o tempo de permanência (38 e 32 anos) quanto a construção de família no Paraguai são indicativos da aparaguaização do brasiguaiio, pois seus filhos nasceram no Paraguai e, portanto, são paraguaios. Entretanto, por serem de origem brasileira, são considerados brasiguaios e sua herança – as terras deixadas pelos seus pais, fruto do resultado do “trabalho duro” – está ameaçada, já que é iminente o risco da perda das terras por não serem considerados os legítimos donos: não serem paraguaios “puros”. Seus filhos, por sua vez, também não são considerados paraguaios “puros”, pois não são oriundos dos verdadeiros paraguaios, que são idealizados em torno da “família López”. Ainda que tenham nascido no Paraguai, são filhos do imperialista, do colonizador brasileiro, que usurpa as terras paraguaias em prol de seus interesses. No entanto, o desejo dos sujeitos brasiguaios é poder continuar trabalhando em suas terras e permitir a seus filhos que continuem seu trabalho e que possam viver em sua “pátria”, lugar onde desejam continuar suas vidas. Desejam que a lei seja para todos e que sua propriedade seja

respeitada, já que sua posse é legal. Resistem, portanto, pela *sua* terra, espaço por meio do qual se significam.

O que está em jogo aqui é a relação entre Estado e Nação, pois, ainda que “pertencam” ao Estado paraguaio, carregam consigo os costumes da nação brasileira e, portanto, as memórias e a cultura do outro. Embora parte dos brasiguaios também se reconheça na história paraguaia, ajudou no crescimento do país, é o olhar do paraguaio que o qualifica como pertencente ou não ao Estado paraguaio. Em seu processo de individuação, parte dos brasiguaios está à margem, no *entre-lugar*. Ao afirmar que não tem mais pátria e que está criando como uma Faixa de Gaza, parte dos brasiguaios impulsiona uma nova relação de desigualdade-subordinação, um “não-Estado”⁶, ao produzir uma nova ordem, uma ruptura na interpelação a um (único) Estado. É a contradição, a falha no ritual. A relação com a terra – o espaço – e as diferentes (des)identificações com as culturas e memórias dos Estados brasileiro e paraguaio me levam a pensar que a contradição do Estado, ao mesmo tempo em que permite a identificação (sobretudo pela cultura), permite a resistência-transformação, porque a interpelação opera pela/com a contradição que, no caso dos brasiguaios, se marca pelo duplo vínculo aos espaços brasileiro e paraguaio e, portanto, diferentes formas de ser sujeitos e produzir sentidos, sentimentos.

ALGUNS APONTAMENTOS

Se não há sujeito sem cultura, assim como não há sujeito sem linguagem e livre da ideologia, posso afirmar que a cultura é determinante no processo de individuação do sujeito, uma vez que a identificação do sujeito com o espaço é perpassada pela cultura. Dessa forma, venho pensando o processo de individuação no espaço de fronteiras, onde as contradições são latentes e os sujeitos estão em permanente contato com outro(s) espaço(s) nacional/nacionais, com o outro: a diferença. No caso específico dos brasiguaios, o que observo é que estamos diante da falha constitutiva dos processos de individuação. Assim, no *discurso sobre os*

⁶ Pêcheux (2015, p. 6), ao fazer menção a Balibar, aponta que a transformação também consiste na substituição “de qualquer coisa da ordem do ‘não-Estado’”.

brasiguaios, ao tomar determinados enunciados como verdades sobre esses sujeitos, é mobilizada determinada definição de cultura que não “permite” que outros sentidos (in) surjam no dito. É por se basear, muitas vezes, numa concepção etnicista de cultura que o sentimento de segregação, materializado na xenofobia, se manifesta. Por outro lado, a não identificação com a cultura é também o que permite a resistência. Por não se identificar com os elementos impostos como culturais é que o sujeito não se submete nas narrativas nacionais, forjadas pelo Estado, e não é reconhecido pelo *nós* como parte do grupo. Parte dos brasiguaios, assim, como não pertencente nem ao Estado brasileiro, nem ao Estado paraguaio, impulsiona o não-Estado. É nas/pelas falhas desses dois Estados, ao não serem interpelados a um (único) Estado, que esses sujeitos resistem, deslocam-se e, por estarem no *entre-lugar*, atacam “a forma-Estado e os processos ideológicos da interpelação-identificação-assujeitamento que aí se inscrevem constitutivamente” (PÊCHEUX, 2015, p. 20). Compreender os funcionamentos *à margem* do Estado ou do *entre-Estados* também pode ser uma forma de atacar a forma-Estado.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Traducción de Eduardo L. Suárez. México D. F.: Fondo de Cultura económica, 1993.

COURTINE, J. J. O tecido da memória: algumas perspectivas de trabalho histórico nas ciências da linguagem. *Revista Polifonia*. Cuiabá: EdUFMT, v.12, n 2, 2006, p. 5-18.

ESTEVES, P. M. S. Rumo a uma noção de formação cultura na AD. In: *Anais do V SEAD*. O acontecimento do discurso: filiação e rupturas. Porto Alegre: UFRGS, 2011.

NASCIMENTO, F. Nas teias do sujeito do discurso: movimentos de resistência nos processos de identificação dos brasiguaios com o ser paraguaio. In: *Anais do VI SEAD*. Porto Alegre: UFRGS, 2013.

_____. *Entre as fronteiras da terra prometida: os trabalhos da memória e da história na representação dos brasiguaios*. Dissertação de Mestrado em Letras, UFPE. Recife: [s. n], 2015.

ORLANDI, E. Os sentidos de uma estátua: Fernão Dias, individuação e identidade pousoalegrense. In: _____. (Org.). *Discurso, espaço, Memória* - caminhos da identidade no sul de Minas. Campinas: RG, 2011, p. 13-34.

_____. Do sujeito na história e no simbólico. In: _____. *Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos*. 4 ed. Campinas: Pontes, 2012, p. 99-108.

PÊCHEUX, M. *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. 4. ed. Campinas: UNICAMP, 2009.

_____. Ousar pensar e ousar se revoltar. Ideologia, marxismo, luta de classes. Trad. Gracinda Ferreira e Guilherme Adorno. *Décalages*: Vol. 1: Iss. 4, 2015

RODRÍGUEZ, C. *Língua, nação e nacionalismo: um estudo sobre o guarani no Paraguai*. Tese de doutorado – UNICAMP, IEL. Campinas, SP: [s. n.], 2000.

RODRÍGUEZ-ALCALÁ, C. 2004. Da religião à cultura. In: *Anais da ANPOLL*, 2004.

_____. Políticas públicas de direito à língua e consenso etnocultural: uma reflexão crítica. In: *Discurso e políticas públicas e urbanas: a fabricação do consenso*. Campinas: Editora RG, 2010, p. 127-158.

_____. Discurso e cidade: a linguagem e a construção da “evidência do mundo”. In: RODRIGUES, E. *et al* (orgs.) *Análise de Discurso no Brasil: pensando o impensado sempre. Uma homenagem a Eni Orlandi*. Campinas: Editora RG, 2011, p. 243-258.

WAGNER, C. *Brasiguaios: homens sem pátria*. Petrópolis: Editora Vozes, 1990.