

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
DEPARTAMENTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

André Cavalcante Barbosa da Silva

**O IMAGINÁRIO EM TORNO DO “SER ÍNDIO” NO DISCURSO DO/SOBRE O
SUJEITO-INDÍGENA: entre o assujeitamento e a resistência**

Recife
2017

ANDRÉ CAVALCANTE BARBOSA DA SILVA

**O IMAGINÁRIO EM TORNO DO “SER ÍNDIO” NO DISCURSO DO/SOBRE O
SUJEITO-INDÍGENA: entre o assujeitamento e a resistência**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Letras da
Universidade Federal de Pernambuco,
como requisito parcial, para a obtenção do
título de mestre em Linguística.

Área de concentração: Análises do
Discurso.

Orientadora: Profa. Dra. Evandra Grigoletto

Recife
2017

Catálogo na fonte
Bibliotecário Jonas Lucas Vieira, CRB4-1204

S586i	Silva, André Cavalcante Barbosa da O imaginário em torno do “ser índio” no discurso do/sobre o sujeito-indígena: entre o assujeitamento e a resistência / André Cavalcante Barbosa da Silva. – Recife, 2017. 109 f.: il. Orientadora: Evandra Grigoletto. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Artes e Comunicação. Letras, 2017. Inclui referências. 1. Sujeito-indígena. 2. Silêncio. 3. Resistência. 4. Memória. 5. Identidade. I. Grigoletto, Evandra (Orientadora). II. Título. 410 CDD (22.ed.) UFPE (CAC 2017-134)
-------	---

ANDRÉ CAVALCANTE BARBOSA DA SILVA

**O IMAGINÁRIO EM TORNO DO “SER ÍNDIO” NO DISCURSO
DO/SOBRE O SUJEITO-INDÍGENA: Entre o Assujeitamento e a
Resistência**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco como requisito para a obtenção do Grau de Mestre em LINGÜÍSTICA em 16/2/2017.

DISSERTAÇÃO APROVADA PELA BANCA EXAMINADORA:

Prof^a. Dr^a Evandra Grigoletto
Orientadora – LETRAS - UFPE

Prof^a. Dr^a. Fabiele Stockmans De Nardi
LETRAS - UFPE

Prof^a. Dr^a. Silmara Cristina Dela Silva
CIÊNCIAS DA LINGUAGEM - UFF

Recife
2017

Dedicatória

Aos povos indígenas brasileiros, pelos diversos ensinamentos, pelas lutas e resistência.

Ao meu avô Oscar Cavalcante, pelo incentivo à leitura, pelas conversas e por sempre tomar emprestado por tempo indeterminado meus livros esquecidos sobre a mesa.

AGRADECIMENTOS

Aqui não é uma dissertação para chamar de “minha”. Foi uma escrita às vezes solitária, mas que tantas pessoas ajudaram, de uma forma ou de outra, como essa pesquisa, com o ser humano, com o pesquisador que sou hoje. Muitos nomes serão lembrados, outros estarão inscritos nessas entrelinhas...

Agradeço imensamente à chefe, orientadora e amiga Evandra Grigoletto, por me acolher desde a iniciação científica e me apresentar à AD, mostrando que afeto e teoria podem andar juntos, pelo incentivo, liberdade nas escolhas, seriedade nas orientações e pelo carinho de sempre.

À banca mais querida e amorzinho: Fabiele e Silmara! Agradeço a Fabi por sempre acreditar em mim, pelo incentivo, pelas discussões nas aulas e por ser sempre leveza nos nossos encontros. À Silmara por sempre se interessar em ver meus trabalhos em congressos e contribuir com eles, pelas sugestões na qualificação e pelos milhões de sorrisos distribuídos.

À Virgínia pelas contribuições dadas durante a seleção do mestrado, por ser sempre alguém super disposta a ajudar. À Vanise por suas contribuições a este trabalho e pelo interesse em participar da banca.

Sou grato também a todos os professores da minha vida escolar e acadêmica. Sobretudo à Dóris, Judith, Fabiele, Evandra, Alberto e Beth nas aulas do PGLETRAS. Junto a eles cabe também um agradecimento especial à Stella, por me mostrar as línguas indígenas e despertar em mim o interesse em compreender melhor o funcionamento dessas línguas e dos seus sujeitos-falantes.

A todos aqueles de uma “relação de nunca acabar”, o grupo do whatsapp mais politizado, acadêmico e divertido em linha reta!

Agradeço muitíssimo as “minhas meninas” do mestrado. Amigas que dividiram comigo alegrias, viagens, congressos, lágrimas e o processo difícil da escrita de dissertação. Obrigado, Camila e Lucirley!

Aos colegas e amigos da Pós, Alane, Thiago, Bruna Bandeira e Déreck pelos dias em que nos divertimos em meios aos estudos, compartilhando conhecimentos e boas risadas.

À Elaine Daróz pela amizade, discussões teóricas, carinho, compartilhamento de textos, ideias, risos e apoio em minhas decisões.

À Rafaela Alcântara por ser sempre “minha pessoa”, estando sempre juntinho de mim, me fazendo rir, segurando minhas lágrimas e nos divertindo juntos desde o início da graduação.

Ao Paulo, Joabe, Clarissa, Mariana, Tayná, Alice, Tássia, Larissa por tantos momentos incríveis que passamos juntos, pelas conversas, por entenderem meus sumiços e pelo suporte de sempre.

À Rayane e Sinzinando por serem casa e família no Recife. <3

Ao Sébastien Gerlic pela ajuda em disposição em ajudar em algumas informações sobre o *corpus* de pesquisa.

Aos funcionários e bolsistas do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFPE, em especial à Divinha por ser uma amigona querida.

À FACEPE pela concessão da bolsa para a realização desta pesquisa.

Por fim, mas extremamente importante... Agradeço a todos meus familiares, primos, tios e tias, irmão, sobrinhos e principalmente à tríade, minha mãe Darci e meus avós Oscar e Tereza, pelo amor incondicional, suporte, incentivo e carinho, mesmo sem entender muito bem o que eu estava fazendo, mas sempre estando preocupados se eu estava feliz.

Mas nos deram espelhos
E vimos um mundo doente.
(Renato Russo)

RESUMO

Este trabalho tematiza o imaginário construído discursivamente sobre o que é ser índio em discursos *do/sobre* o indígena. O *corpus* de pesquisa, de caráter heterogêneo, é composto de livros escritos pelos próprios indígenas e disponibilizados na Internet, matérias da mídia tradicional e da mídia alternativa, dos quais foram analisadas sequências discursivas compostas de materialidades escritas e imagéticas, objetivando refletir acerca do imaginário discursivizado sobre o indígena nessas materialidades, se a (não) existência de uma língua nativa está presente nessas discursividades e também se as práticas indígenas são maneiras de resistência. Para tanto, esta pesquisa está fundamentada teórico-metodologicamente na Análise do Discurso, de orientação pecheutiana, em sua articulação com a História das Ideias Linguísticas, sobretudo nas teorizações de Pêcheux (2009; 2014; 2015), Orlandi (2008; 2012; 2013), Mariani (1998; 2003; 2004), entre outros, mobilizando noções como resistência, imaginário, identidade/identificação, memória e silêncio. A partir desse estudo pode-se observar que o discurso do indígena é atravessado pelo discurso sobre o indígena, no qual falar sobre o que é ser indígena implica falar sobre o outro, o homem “branco”, mobilizando, portanto, sentidos que constituem o imaginário social sobre o índio. Dessa maneira, a identidade indígena está em relação com a alteridade, com o não-indígena, assim como com outros povos indígenas. A resistência indígena é produzida através da identificação como índio, pois, mesmo tendo que estar assujeitado ao Estado, esses povos continuam suas práticas culturais. Além disso, foi observado também que a internet produziu um acontecimento no discurso do sujeito-indígena uma vez que sentidos que estavam à margem puderam ser discursivizados no espaço virtual.

Palavras-chave: Sujeito-indígena. Silêncio. Resistência. Memória. Identidade. Imaginário.

RÉSUMÉ

Ce travail thématise l'imaginaire construit discursivement sur quoi signifie d'être indien dans les discours du/sur les indigènes. Le *corpus* de recherche, de caractère hétérogène, est composé de livres écrits par les indiens eux-mêmes et mis sur l'Internet, articles des médias traditionnel et indépendant, desquels des séquences discursives composées de matérialités écrites et imagétiques ont été analysées, avec l'objectif de réfléchir sur l'imaginaire discursifié sur l'indien dans ces matérialités, si la (non) existence d'une langue native est présente dans ces discursivités et aussi si les pratiques indigènes sont des moyens de résistance. Pour faire ça, la fondamentale théorique-méthodologique de cette recherche est l'analyse du discours d'orientation peuceutienne articulé avec l'Histoire des idées linguistiques, surtout par les théorisations de Pêcheux (2009; 2014; 2015), Orlandi (2008; 2012; 2013), Mariani (1998; 2003; 2004), entre autres, en mobilisant des notions telles que résistance, imaginaire, identité/identifications, mémoire et silence. À partir de cette étude on peut observer que le discours des indigènes est traversé par le discours sur l'indigène, dans lequel parler sur quoi signifie d'être indien implique parler aussi de l'autre, de l'homme "blanc", ce qui mobilise donc les sens qui constituent l'imaginaire social sur les indiens. De cette façon, l'identité indigène est en rapport avec l'altérité, avec les non-indigènes, bien comme avec des autres peuples indigènes. La résistance indigène est produite à travers l'identification comme indien parce que ces peuples poursuivent ses pratiques culturelles tout en étant assujettis au État. De plus, il a été observé que l'Internet a produit un événement dans le discours des sujets-indigènes une fois que les sens qui étaient en marge ont pu être discursifiés dans l'espace virtuel.

Mots-clés: Sujet-indigène. Silence. Résistance. Mémoire. Identité. Imaginaire.

SUMÁRIO

	PRÓLOGO: Palavras iniciais ou Sobre o percurso da pesquisa.....	10
1	SUJEITO-INDÍGENA NO BRASIL: O DISCURSO DO CONTATO ENTRE NOVO E VELHO MUNDO E SUAS (RE)ATUALIZAÇÕES.....	17
1.1	OS FULNI-Ô.....	24
1.2	OS POTIGUARA.....	27
1.3	O DISCURSO DO/SOBRE O INDÍGENA NA MÍDIA TRADICIONAL E NO ESPAÇO VIRTUAL.....	30
2	TEORIZANDO SOBRE O CAMPO DE ESTUDOS DISCURSIVOS: A ANÁLISE DO DISCURSO DE LINHA PECHEUTIANA.....	35
2.1	O SUJEITO DO DISCURSO E SUA INSCRIÇÃO NAS FDS.....	41
2.2	A NOÇÃO DE MEMÓRIA NA AD: MEMÓRIA DISCURSIVA X INTERDISCURSO.....	45
2.3	ENTRE IDEOLOGIAS DOMINANTES E DOMINADAS: A RESISTÊNCIA DOS SUJEITOS NO DISCURSO.....	48
2.4	AS FORMAS DO SILÊNCIO NO DISCURSO: ESTAR/PÔR EM SILÊNCIO, MAS PRODUZIR SENTIDOS.....	52
2.5	A IDENTIDADE/IDENTIFICAÇÃO E SUA RELAÇÃO COM O IMAGINÁRIO.....	54
3	AS ANÁLISES: SENTIDOS EM TORNO DE SER INDÍGENA.....	58
3.1	O DISCURSO DOS FULNI-Ô.....	60
3.2	O DISCURSO DOS POTIGUARA.....	68
3.3	ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O PRIMEIRO TEMPO DE ANÁLISES.....	74
3.4	O DISCURSO SOBRE OS INDÍGENAS.....	76
3.5	DAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O SEGUNDO TEMPO DE ANÁLISES.....	97
	EPÍLOGO: Outras considerações ou por um efeito-fecho.....	99
	REFERÊNCIAS.....	104

PRÓLOGO: Palavras iniciais ou sobre o percurso de uma pesquisa

Nas discussões acerca da constituição identitária do povo brasileiro, sabemos que vários povos constituem, hoje, o brasileiro. São os indígenas, autóctones, europeus, negros trazidos da África, entre outros povos que aqui estabeleceram uma relação com estas terras, em um novo mundo de oportunidades onde tudo que se planta dá, como disse Pero Vaz de Caminha, em suas crônicas. Porém, essa miscigenação¹, vista como uma das maiores características do nosso povo, encobre as diversas problemáticas que ocorreram nesse processo, como a relação conflituosa entre esses diferentes povos e como alguns deles obtiveram privilégios de classe, de raça etc, em detrimento de outros povos que deveriam ter os mesmos direitos. No caso dos indígenas, que tomamos como foco temático desta pesquisa, eles já habitavam as *terras brasílis*, mas o direito de propriedade desse território lhes foi negado.

A partir de buscas associadas às palavras “índio” ou “indígena” , quando discursivizadas, observamos que são dominantes os sentidos que vinculam esses povos ao imaginário do senso comum e que retomam dizeres como: primeiros habitantes das terras brasileiras, seres puros, guerreiros, pessoas não “civilizadas” que andam nus, usam cocares, moram em ocas, se pintam, etc. Em outros momentos, eles são folclorizados, como na passagem da data comemorativa do dia do índio, ou noticiados em casos em que sofrem agressões, racismo ou se envolvem em algum tipo de protesto em função da relação de conflitos de interesses com os grandes latifundiários.

¹Gilberto Freyre (2004), ao pensar a miscigenação brasileira, a vê por um prisma eurocêntrico, dizendo que os portugueses eram os colonizadores menos violentos. Além disso, em sua obra, ele hipersexualiza as negras escravizadas, dando a elas um caráter de sexualidade exacerbada, que possibilitava, dessa forma, a miscigenação com os outros povos que no Brasil habitavam. Também é atribuída ao autor a falsa ideia de que, no Brasil, vivíamos uma democracia racial. Ideia essa que é questionada pelos sociólogos, assim como o foi Freyre ainda em vida. Por outro lado, como aponta Darcy Ribeiro (2006), de um ponto de vista menos eurocentrado, há a possibilidade de uma democracia racial, mas pautada por uma democracia social, na qual pobres, negros, índios, não serão mais oprimidos. Apesar de não adentrar aqui em um debate antropológico em torno das raças, dos povos brasileiros e do racismo, penso que a noção de raça - ainda que seja problemática em algumas teorizações ou vista de forma diferente - não deva ser definida pelas características fenotípicas dos povos, mas como uma construção social baseada na cultura e identidade do grupo em questão (cf. BRAGA, 2008). É importante lembrar que, quando a questão da raça entrou inicialmente no discurso da ciência, foi estabelecida pelos brancos detentores do poder, a fim de justificar uma suposta hegemonia destes em relação aos outros povos e, assim, escravizar, oprimir, as raças menos privilegiadas na luta de classes.

Tal imaginário está vinculado a cinco ideias equivocadas sobre os índios apontadas por Freire (2009), quais sejam:

1. O índio genérico;
2. Culturas atrasadas;
3. Culturas congeladas;
4. Os índios pertencem ao passado e
5. O brasileiro não é índio.

No primeiro equívoco, os indígenas são vistos como um bloco único, com as mesmas crenças e língua. Há, dessa maneira, um apagamento das 200 etnias e cerca de 188 línguas indígenas. Em 2, não é sabido ou se desconsidera os diversos saberes produzidos por esses povos; a ciência, a arte, a poesia, a música e religião indígenas mostram que pensar que a cultura indígena é atrasada é uma falácia. Já em 3, outra ideia equivocada, percebe-se uma imagem cristalizada do índio como alguém que anda nu ou de tanga no meio da floresta, com seu arco e flecha. Porém, essa imagem pode destoar da realidade atual, pois eles podem também estar vestidos, com outras ferramentas e inseridos no meio urbano. A partir do equívoco 4, produziu-se um saber de que os indígenas vivem no passado, são seres primitivos e são um obstáculo à modernidade. No entanto, eles resistem e vivem no presente, grande parte deles de forma diferente daquela que viviam no passado. Estão inseridos na modernidade, utilizando, por exemplo, tecnologias como computadores, internet, como veremos no decorrer do trabalho. Por último, a quinta ideia equivocada é a que o índio não é brasileiro, funcionando como uma maneira de negar o pertencimento do índio à nação. Funcionam, dessa maneira, já-ditos sobre esses povos que, de uma maneira ou de outra, contribuem para o apagamento destes povos na formação da identidade nacional.

É nessa esteira que, pelas diversas formas de violência sofrida, pela resistência² através do silêncio e pelo apagamento desses sujeitos na constituição identitária do povo brasileiro, acreditou-se, em décadas atrás, que eles não existiam mais, já que não eram vistos pela sociedade, mantendo-se em um silêncio de resistência. No entanto, esses povos não silenciavam por estarem submissos, mas

² A noção de resistência, do ponto de vista discursivo, será desenvolvida na seção teórica.

pela resistência, que, “enquanto cala a sua identidade, ao mesmo tempo a preserva em uma das formas mais resistentes, o discurso indígena” (SOUZA, 1994, p. 57). É a partir dessa produção do discurso do indígena, seja em forma de texto ou do silêncio, que eles se subjetivam.

Entretanto, a morte do índio Galdino, em 1997, na capital federal; a divulgação da carta de genocídio dos Guarani-Kaiowá, do Mato Grosso do Sul, em 2012; protestos contra a destruição do antigo Museu do Índio, no Rio de Janeiro, entre 2006 e 2013, e contra a aprovação da PEC 215³, por diversos povos indígenas, inclusive nas redes sociais, entre 2014 e 2015; entre outros episódios, relembaram, outra vez, aos incautos a existência do sujeito-índio⁴, aquele que sempre esteve nessas terras, à margem, mas produzindo sentido, resistência e não apenas submissão.

Assim, através desses protestos por parte dos indígenas e dos projetos que visam à privação de seus direitos, percebe-se que a presença indígena é encarada, por muitos, como um incômodo social, ora havendo um apagamento de sua existência, ora uma interdição de seus direitos. Portanto, para alguns políticos, ruralistas e pessoas vinculadas aos saberes (neo)liberais foi/é necessário que identidade e lutas indígenas fossem/sejam apagadas no decorrer da história. Por isso, várias atrocidades foram cometidas contra eles durante o processo colonizador até os dias atuais. Suas línguas eram tidas como uma ameaça à ordem do Estado Português; a espiritualidade, pouco dogmática, uma oportunidade de o cristianismo angariar novos cristãos. Junto a isso, a ciência os via como seres estranhos, um objeto a ser analisado pelo viés eurocêntrico. E a literatura encontrou, durante o período romântico, um herói, um ser puro, nos moldes da índole inabalável dos heróis de romance de cavalaria. Deste período até o atual, passaram-se mais de 500 anos, mas os indígenas ainda não se encontram numa posição favorável,

³ Projeto de emenda Constitucional (PEC) que consiste numa revisão da decisão da demarcação das terras indígenas do poder executivo para o legislativo. Tal PEC beneficia a bancada ruralista e ameaça outros direitos indígenas. Na seção 3, há uma explicação mais aprofundada sobre este projeto e suas interferências na vida dos povos indígenas brasileiros.

⁴ Nos estudos indigenistas e alguns outros que analisam o discurso indígena, foi percebido a preferência pela palavra “indígena” e não “índio”, pois a primeira se relaciona com os sentidos relacionados à subjetivação atual desses indivíduos enquanto “índio”, geralmente, está associada àquela imagem cristalizada do indígena. Porém, aqui esta distinção não se revelou necessária uma vez que nos discursos progressistas as duas palavras têm o mesmo efeito de sentido, portanto, não assumiremos diferenças entre o emprego das duas palavras.

mesmo com as transformações das relações de luta de classes. Por isso, seguem lutando para que seus direitos sejam garantidos pelo Estado.

É a partir dessas questões que observo o quão necessário é estudar as relações entre indígenas e não-indígenas na sociedade e como esta relação que envolve um imaginário sobre esses povos é materializada na/pela linguagem. Nesse sentido, o meu interesse em torno dessa temática se deu durante o curso de graduação em Letras, da UFPE, quando foi ofertada a disciplina de Línguas Indígenas brasileiras. Inscrevi-me no curso visando aprender algumas questões formais dessas línguas, porém a disciplina extrapolou este viés, contribuindo também para um olhar antropológico acerca desses sujeitos.

Ao fim desse semestre, a turma foi convidada a conhecer a aldeia Fulni-ô, no agreste pernambucano, ocasião em que passamos todo o dia junto ao povo fulni-ô. Os envolvidos nesta aula de campo foram recebidos em uma escola, onde se conversou com professores das escolas indígenas, que mostraram, com bastante orgulho, algumas palavras da língua yaathê, o material didático utilizado no ensino da língua nativa e um manual de gramática produzido por eles mesmos. Além disso, contaram sua história, dançaram tanto o Toré como a Cafurna, danças desse grupo étnico, vestidos e pintados a caráter. Eu, mesmo achando que sabia alguma coisa sobre os povos indígenas, estava curioso com todas as diferenças culturais entre nós, as diferentes formas de socialização e de compreender o mundo.

Nesta mesma ocasião, adoeci e tive que ir ao posto médico. Lá, uma senhora índia me visitou, fez uma oração segurando minha mão e me disse que eu não precisava estar ali, pois na aldeia tinham muitas ervas que me ajudariam a ficar melhor. Sorri. E, desde então, não pude mais observar esses sujeitos e suas práticas da mesma forma.

Juntamente ao interesse em observar discursivamente as práticas indígenas e suas maneiras de produzir sentido, estava motivado a compreender as práticas de linguagem no espaço virtual, as formas de subjetivação e o ciberativismo. A junção dessas coisas me levou, inevitavelmente, ao objetivo dessa pesquisa: observar a imagem dos indígenas, através do funcionamento do *discurso de* e do *discurso sobre*, com vistas à compreensão da linguagem para além da mídia tradicional⁵.

⁵Aqui chamo de mídia alternativa o conjunto de jornais virtuais, impressos e de rádios comunitárias (ex. Mídia Ninja, Carta Capital e Caros Amigos) que vão de encontro a hegemonia dos grandes veículos de comunicação da mídia tradicional (ex. Globo, Terra, entre outros). Esta segunda é

Mesmo com o evoluir dos tempos, prevalece, na mídia, uma imagem cristalizada sobre os indígenas e, dificilmente, eles encontram um lugar onde, além de produzir seus discursos, possam fazer ecoar sentidos outros, de modo que cheguem aos seus interlocutores. Portanto, nessa busca dos discursos desses povos, é que pude encontrar alguns sites em que eram disponibilizados materiais didáticos produzidos pelos próprios indígenas, onde eles recontam sua história, por um olhar que não seja exclusivamente o do europeu, ainda que haja o atravessamento do discurso outro; postam suas notícias e criam perfis em redes sociais onde discursivizam suas lutas, através do ciberativismo. Essas práticas languageiras também não escampam do discurso do não-indígena sobre os povos indígenas. A esses dizeres somam-se outros, que ora se identificam com a causa indígena, ora reproduzem aqueles sentidos do senso comum.

Nessa esteira, é que, neste trabalho, questiono-me sobre qual é a imagem do/sobre o indígena discursivizada nas redes sociais, na mídia e em livros escritos pelos próprios indígenas. Como desdobramento dessa questão central, objetivo, ainda responder a outros questionamentos:

- A (não) existência de uma língua nativa está presente nessas discursividades?
- Como os silenciamentos e a memória se materializam nesses discursos?
- As práticas indígenas são maneiras de resistência?

Inicialmente, as hipóteses que respondem a tais questões são: Os indígenas se veem, na atualidade, de uma forma diferente de que se viam no passado. No entanto, continuam se identificando como indígenas. A necessidade de sobreviver fez com que eles adquirissem outros hábitos, outras tecnologias, porém mantêm suas práticas culturais e religiosas como forma de resistência. Alguns discursos sobre o indígena visam o apagamento da sua identidade e o silenciamento de suas lutas, determinados pelos sentidos provenientes do senso comum, enquanto outros sujeitos se identificam com a causa indígena e percebem os malefícios que a sociedade, dita “civilizada”, provocou a esses povos. A presença/ausência da língua

associada, grande parte das vezes, a grupos políticos e órgãos governamentais, sendo responsável, portanto, pela manutenção do *status quo*, a partir do funcionamento da ideologia dominante. Uma vez que a mídia tradicional tem a detenção de maior prestígio social e maior acesso da população, algumas vezes ela é chamada de grande mídia, enquanto a mídia alternativa, por conseguinte, pequena mídia.

nativa não só está presente na discursividade, como afeta a identidade desses povos. A língua é um traço da identidade indígena, seja demonstrada no seu uso ou na memória da sua existência. Ademais, o silenciamento e a memória⁶, como noções da Análise do Discurso (AD), se materializam nesses discursos pelo apagamento de certos sentidos para se dizer outros através da censura; a memória é regularizada no fio discursivo através de pré-construídos⁷, repetições, etc.

Então, a fim de responder às questões desse trabalho, filio-me à AD, pelo fato que outras áreas da chamada Linguística “dura”, como a fonologia e a morfologia, que se ocupam da descrição das línguas, não olharem para questões que, entendo, são fulcrais no funcionamento desses discursos, tais como a ideologia, o político, as contradições, entre outras.

Como já adiantei, os estudos formalistas privilegiam as questões formais da língua, sua estrutura, funcionamento e seu léxico, em detrimento de outras questões como o sujeito, sua determinação e outras práticas simbólicas. Assim, os estudiosos dessas áreas passam um tempo junto ao povo para coletar dados e fazer o registro de fala. Após essa etapa, os dados são transcritos e faz-se a descrição de diferentes aspectos formais das línguas indígenas, muitas em extinção. Por outro lado, o antropólogo passa um tempo maior em meio aos indígenas, para compreender melhor a sua cultura. Para tanto, também é necessário observar as práticas de linguagem, porém não faz parte do objetivo do antropólogo compreender a ordem da língua, tampouco o funcionamento do discurso. Portanto, é a AD que pode oferecer subsídios teóricos e analíticos para os objetivos dessa pesquisa, por ser uma teoria que objetiva propor uma nova forma de observar analiticamente os sentidos produzidos na/pela linguagem, via discurso, onde não se desvincula ideologia e sujeito, linguística e história, tampouco ciência e política.

No decorrer da pesquisa, também foi necessária a leitura de trabalhos inscritos na História das Ideias Linguísticas (HIL), por ser uma teoria que visa compreender a história do pensamento sobre a língua e a linguagem no Brasil, mesmo quando a Linguística ainda não tinha se consolidado com uma área de estudos científicos. Este campo teórico, por uma perspectiva discursiva e sócio-histórica, busca a apreensão do saber (construído) sobre a língua na história, tendo

⁶ Na seção 2, essas noções retornarão e serão devidamente explicitadas.

⁷ Na AD, os pré-construídos são dizeres que apontam para outros lugares, outros discursos, é o “sempre já-lá”.

como foco, por exemplo, a institucionalização da língua nacional, os contatos linguísticos e a produção de instrumentos linguísticos, tais como gramáticas e dicionários.

A divisão desse trabalho, a partir dessa introdução, é constituída de três seções:

Na primeira seção, aprofundo a discussão sobre o objeto de pesquisa, abordando questões como o processo de colonização no Brasil e da colonização linguística. A partir desses subtópicos, apresento os grupos indígenas Fulni-ô e Potiguara, um pouco de sua história e suas práticas sociais atuais. Com isto, reflito sobre o papel da mídia tradicional e do ciberativismo na produção dos discursos do/sobre o indígena. Este percurso foi necessário para que o leitor possa compreender melhor a situação indígena anterior e a atual, bem como as suas motivações para as produções dos discursos aqui analisados.

A seção 2, que é essencialmente teórica, visa apresentar a teoria que embasa teórico-metodologicamente essa pesquisa para se compreender como as análises foram realizadas. Assim, historicizo brevemente sobre a fundação da AD, na França, e sobre algumas teorizações do filósofo Michel Pêcheux, para discutir, em seguida, noções centrais para a análise dos dados coletados para a pesquisa, como identidade, imaginário, resistência, memória e silêncio.

Finalizo, portanto, com a seção 3, as análises. Nela, apresento, inicialmente, como foi realizada a coleta do *corpus* heterogêneo, com discursos de livros escritos pelos indígenas, matérias de sites de grande circulação e com *prints* de publicações de perfis de militância da rede social *Facebook*. Divido as análises em 4 blocos, sendo que dois deles representam o *discurso dos* indígenas e os outros dois, *discursos sobre* eles.

A partir dessa estrutura, perpassando a história do sujeito-indígena no Brasil, vamos observar o funcionamento do discurso *do/sobre* o indígena veiculado na mídia tradicional e nas redes sociais, observando também as lutas da causa indígena, as diferenças entre um povo e outro, em especial os Fulni-ô e Potiguara, através de suas próprias produções, assim como através dos discursos que circulam socialmente em torno dos povos indígenas.

1 SUJEITO-INDÍGENA NO BRASIL: O DISCURSO DO CONTATO ENTRE NOVO E VELHO MUNDO E SUAS (RE)ATUALIZAÇÕES

Nesta seção, abordarei brevemente o discurso de contato entre o novo e velho mundo⁸, mobilizando a noção de colonização (linguística) para situar as condições sociais do sujeito-indígena no Brasil. A partir disso, apresento os grupos indígenas cujos discursos serão analisados, a fim de observar a imagem do indígena construída na/pela mídia. Ao finalizar o capítulo, discuto a oposição entre o *discurso sobre* e o *discurso de* e sua relação com a mídia tradicional e a alternativa.

De início, já é senso comum dizer que dificilmente pode-se falar do indígena sem remontar à colonização, aos tempos da “descoberta” do “novo mundo”. A princípio, o olhar europeu sobre esses sujeitos era de curiosidade, já que eles eram vistos como exóticos, diferentes dos “civilizados”. Acerca da noção de colonização, Mariani (2004, p. 23) diz que ela

remete para a coexistência de povos com histórias e línguas distintas em um dado momento histórico. Colonizar supõe um contato entre diferenças, contato esse que se dá pelo uso da força, não se realizando, portanto, sem tensões e confrontos. Deve-se, então, dizer que tal noção apresenta mais de um sentido, conforme seja usada no discurso do colonizador ou no do colonizado.

Eram, portanto, no processo de colonização, diversos sujeitos, e diferentes formas de subjetivação. E o convívio de tais diferenças é que gerou vários confrontos entre indígenas e não-indígenas. Ainda, segundo a autora (MARIANI, 2004), o discurso do colonizador, o português, no qual se materializava a ideologia eurocêntrica, justificava o povoamento, a expansão do território português e, por conseguinte, a proteção das novas terras conquistadas. Tal discurso se sobrepõe ao discurso dos povos nativos; pela força física e pela escrita, impõe-se “a força institucionalizadora de uma língua escrita gramatizada que já traz consigo uma memória, a memória do colonizador sobre a sua própria história e sobre a sua própria língua.” (MARIANI, 2004. p. 24)

⁸Aqui, embasado em Orlandi (2008), Mariani (2004) e demais fontes da literatura historiográfica sobre os processos de colonização, chamo de “Novo Mundo” os países que foram colonizados por países europeus, estes chamados, portanto, de “Velho Mundo”.

Desses confrontos entre colonizadores e colonizados, houve, por exemplo, a troca de bens naturais por utensílios europeus, através da prática de escambo, além do saque de matéria-prima para enriquecer a metrópole; com isso, os indígenas foram roubados pelos europeus, escravizados e torturados. Para sobreviver, eles necessitaram deixar a língua nativa e aprender a língua do colonizador, se submeter à lei e à religião europeia. Quando resistiam, verdadeiras lutas aconteciam. Lutas nas quais os indígenas disputavam liberdade e as terras nas quais eles já habitavam⁹.

Nesse encontro entre os chamados novo e velho mundo¹⁰, os nativos foram nominados de índios, pois, pelo discurso da colonização, se justifica que os viajantes acreditavam que se tratava dos habitantes das Índias, onde os portugueses diziam querer chegar. Desde então, através dessa nominalização, os sentidos sobre esses povos se cristalizaram e eles continuaram, no decorrer do tempo, sendo chamados da mesma maneira, ainda que fossem (e ainda são) diversos povos, com costumes, rituais e línguas diferentes.

Ainda que os nativos estivessem nestas terras antes mesmo de podermos chamá-las de Brasil, eles, contraditoriamente, não são considerados brasileiros no senso comum. Como apontou Leal (2012), o gentílico brasileiro não comporta os índios, pois há uma oposição entre falar “brasileiro” e falar “índios”. Nessa seara, focando especificamente a construção e história do gentílico do Brasil, Ferrari e Medeiros (2012) dizem que essa adjetivação vai trabalhando sentidos sobre aqueles que o carregam e, retomando a pesquisa de Mazière e Gallo (2006), ratificam que nascer no Brasil não equivale a ser indígena do Brasil, pois só há três maneiras de ser brasileiro: ter nascido no Brasil, quando já considerado como Estado, naturalizar-se como brasileiro ou ter vivido certo tempo no País. Dessa maneira, a existência dos indígenas anteriormente à invasão portuguesa é silenciada.

⁹ Atualmente, as disputas por terra ainda existem, como apresento nas análises. O processo de demarcação de terras indígenas é lento e, cada vez mais, o legislativo dificulta essa questão e privilegia os interesses ruralistas. Enquanto isso, seguem as disputas de terra de grandes latifundiários e os indígenas, principalmente na região Centro-Oeste do Brasil. Sobre o sujeito-indígena e sua relação com a terra, produzi um trabalho que discute o genocídio Guarani-Kaiowá, sua relação com a terra e o ativismo digital em torno dessas questões (CAVALCANTE, 2015). Em Leal (2012) há, também, uma pesquisa que envolve a questão da disputa de terra entre índios e não-índios no Brasil, sobretudo no estado de Roraima.

Através dessa nomenclatura e do imaginário construído sobre os nativos nos primeiros contatos, que exclui os indígenas como brasileiros de fato, o discurso do colonizador ainda ecoa e produz sentidos sobre esses sujeitos, cristalizando uma imagem e os sentidos sobre o que é ser indígena. Apaga-se, assim, o direito desse sujeito de se identificar de outra maneira, como veremos mais adiante.

Estima-se que, nos anos de 1500, havia entre 4 e 5 milhões de nativos, e um número aproximado de 1000 línguas, entre diferentes troncos e famílias linguísticas. Hoje, segundo o Instituto Socioambiental, há cerca de 460 mil indígenas morando em aldeias. É importante ressaltar que o número total dessa população é de cerca 100mil, pois existe um grande número de índios que vivem em zonas urbanas. No entanto, a quantidade de indígenas diminuído drasticamente, várias línguas nativas no Brasil também reduziram substancialmente. Atualmente, há cerca de 180 línguas nativas, das quais muitas estão ameaçadas, por terem pouca função social, poucos falantes ou não serem repassadas dos pais para os filhos, uma vez que a língua portuguesa, a língua do Estado¹¹, é a privilegiada.

A ciência brasileira, há algum tempo, tem refletido sobre a temática indigenista, a exemplo da Antropologia e, por sua vez, da Linguística, sobretudo, com os estudos iniciais de Mattoso Câmara, Aryon Rodrigues, entre outros. Para este primeiro teórico,

O primeiro contacto da ciência ocidental com as línguas indígenas do Brasil foi através dos missionários nos primeiros tempos da colonização. Esse contacto caracterizou-se por certos aspectos que tiveram consequências muito importantes, de grande repercussão, no desenvolvimento posterior dos estudos. (CÂMARA JÚNIOR, 1977, p. 99)

Tal contato, através dos missionários, ainda ressoa sobre o que se pensa hoje sobre as línguas indígenas e seus falantes. Essas línguas eram vistas a partir do ponto de vista eurocêntrico, com fins de evangelização e subordinação dos nativos ao Estado português. Mariani nomeia esse processo como colonização linguística, que consiste em

¹¹ A língua do Estado, também chamada de língua oficial, é, para Orlandi (2007), um dos lugares da representação da unidade e soberania da nação sobre as outras nações. No caso brasileiro, a língua nacional representa um apagamento constitutivo do multilinguismo brasileiro, a fim de assegurar a ordem nacional, com a língua na qual são escritas as leis e a constituição brasileira.

processo histórico que aglutinou a realeza e a igreja portuguesas em um projeto político-lingüístico em larga medida comum e simultaneamente nacional e internacional. [...] Vale destacar que essa noção - *colonização lingüística* - recobre uma série de fatos já estudados, porém ainda não nomeados. Fatos resultantes do acontecimento lingüístico que foi o encontro de povos com línguas e memórias diferenciadas e sem contato anterior. [...] Essa *colonização lingüística* é desencadeada no bojo do *acontecimento lingüístico* que um processo colonizador convoca, qual seja, no ainda irrealizado languageiro que virá a se constituir como língua nacional, há um complexo e tenso jogo entre memórias e apagamentos das imagens produzidas sobre as línguas em circulação. No processo colonizador, circulam essas imagens sobre as línguas, sobre essas línguas constitutivas de povos culturalmente distintos que se defrontam em condições de produção tais que uma dessas línguas, chamada de língua colonizadora, visa impor-se sobre a(s) outra(s) colonizada(s). Isso rege, no devir do processo de colonização, a forma como vai sendo construída uma relação muito singular: o lugar de onde o colonizado fala se constitui no entremeio da heterogeneidade lingüística inerente à colonização. Aquela que virá a ser a língua nacional se organiza justamente aí, nessa disputa por espaços de comunicação, em meio ao confronto entre políticas de sentidos das línguas em confronto/contato, ou seja, entre diferentes produções de sentidos e de práticas sócio-históricas que se encontram ligadas a cada língua específica. (MARIANI, 2003, p. 73-74, *grifos da autora*)

Para a autora, a colonização lingüística foi um projeto de cunho político e lingüístico, pois, para colonizar politicamente, é imprescindível que se domine a língua do colonizado, que ela seja apagada. Dessa maneira, os sujeitos deixam de produzir sentidos na sua língua nativa, isto é, foram interditados de ser sujeito em suas línguas, na tentativa de que eles só produzissem sentidos da/na língua do invasor. Portanto, há um silenciamento da memória indígena e outra memória irrompe no fio do discurso¹².

Nesse processo, alguns sujeitos tiveram um papel importante, como aponta Câmara Júnior (1977). O trabalho dos missionários com os indígenas objetivava a expansão da religião católica, obtendo novos católicos. Para tanto, era necessário conhecer as línguas indígenas e criar línguas francas para a comunicação. “Por isso, o Tupi que as primeiras exposições dos europeus nos fornecem, não é exatamente aquele que os indígenas falavam: é uma sistematização simplificada, feita para se proceder à propaganda religiosa dentro do ambiente indígena.” (CÂMARA JÚNIOR, 1977, p.10n1)

¹² Em Orlandi (2013), há uma reflexão teórica sobre o silêncio e uma de suas formas é a política do silêncio, que está dividida em silêncio constitutivo (alguns sentidos são silenciados para que outros se digam) e silêncio local (alguns sentidos são censurados, interditados). Já a noção de memória com a qual a AD trabalha, não é a cognitiva, mas a memória discursiva, que age na constituição dos sentidos, é lacunar e retoma o interdiscurso, onde há a saturação dos sentidos, onde estão todos os sentidos já-ditos. Tais noções serão melhor apresentadas na seção 2.

Dessa maneira, a colonização linguística e a construção de um imaginário sobre o que é ser índio remontam aos primeiros anos da invasão portuguesa nas terras brasileiras através da ideologia de colonização que

engendrada pela metrópole portuguesa é construída em torno de uma ideologia do *déficit* que, ao mesmo tempo, é tanto já existente e prévia ao contato propriamente dito quanto serve para legitimar a forma como a dominação se processa. [...] Assim, desde a *Carta de Pero Vaz de Caminha* e as primeiras descrições feitas por Anchieta, Gândavo, Fernão Cardim e Ambrósio Brandão, entre outros, constata-se e comprova-se linguisticamente um sentido para a falta que já se presumia encontrar: o *F*, o *R* e o *L* inexistem na língua indígena e materializam a ausência *de um poder religioso, de um poder real central e de uma administração jurídica*. [...] Na ótica do colonizador português, essas três instituições nucleares do aparelho de Estado - religião, realeza e direito - simbolizam um estágio avançado de civilização que têm como base uma única língua nacional gramatizada e escrita. Desse ponto de vista, a língua portuguesa é também uma instituição que faz parte do funcionamento social geral da nação ao mesmo tempo em que dá legitimação escrita às outras instituições do reino. Os habitantes da terra brasílica e suas línguas, portanto, não são civilizados porque a eles se atribui a falta do que os portugueses possuem e vêem como essencial à civilização. Legitimam-se, em uma concepção linguística, uma teoria religiosa e uma outra de natureza político-jurídica, ambas servindo como justificativa para expansão das terras da metrópole. (MARIANI, 2003. p. 75, *grifos da autora*)

Portanto, desde os primeiros discursos sobre os indígenas, estes eram vistos como seres inferiores, desprovidos de religião, Estado e Poder Jurídico. A ausência dessas instituições reverbera(va) numa imagem de povos não-civilizados, sem ordem e necessitados de um credo. Para tanto, era necessária a intervenção da coroa portuguesa a fim de “salvá-los” do caos. A ausência dessas três instituições do Estado, representadas nas cartas dos viajantes como a ausência do *F*, *R* e *L* na “língua indígena”, já sedimenta a maneira como essas línguas deveriam ser estudadas, num paralelo com a língua do não-indígena, essa vista como a língua ideal. Neste imaginário, também foi silenciada a diversidade linguística, pois os missionários tinham mais acesso a algumas línguas que, para eles, eram as mais desenvolvidas. A partir desse fato é que se tomou o tupi jesuítico como protótipo de língua indígena.

Ainda sobre o estudo das línguas nativas, Orlandi diz que

o modelo de análise de línguas indígenas são aquelas que, embora se inscrevam na antropologia linguística, perpetuam a indiferenciação ou, mais que isso, promovem o apagamento da especificidade das línguas indígenas em relação às línguas ocidentais (o inglês, o latim etc.). Desse modo, a descrição (com chancela da ciência) se sobrepõe a questões cruciais que se inscrevem numa política da língua. Um exemplo fragante é o do Summer Institute of Linguistics (Summer ou SIL). Essa entidade, que se apresenta sob

a dupla forma (ORLANDI, 1987) linguístico-religiosa, promove a exclusão dos brasileiros do campo dos pesquisadores pela imposição de um modelo equívoco, o do Summer, que traz o prestígio dos padrões da ciência norte-americana de produção “universal” do saber, enquanto pratica atividades missionárias. (ORLANDI, 2008, p. 41)

No livro citado, Orlandi critica a ação de cunho religioso-científico do SIL Internacional¹³, na qual os linguistas brasileiros estavam alheios ao estudo das línguas nativas, privilegiando o modelo linguístico do estruturalismo norte-americano. Tal modelo influenciou bastante a linguística brasileira, sobretudo na figura do linguista Mattoso Câmara Júnior. A ciência, a política social e a religião, para Orlandi,

se apresentam como três modos de domesticar a diferença: a primeira pelo conhecimento, a segunda pela mediação e a terceira pela salvação (catequese). As três contribuem para que, de algum modo, se apague a identidade do índio enquanto cultura diferente e constitutiva da identidade nacional. O Estado estabelece com o índio uma relação tal que não são só as diferenças que se apagam: o próprio índio deixa de existir como índio. O modo como o Estado rege suas relações com a ciência, a religião e a política social, trabalha com os sentidos dessas. A necessária relação com o Estado faz com que os discursos científico, religioso e político se apresentem sob a modalidade do discurso liberal: o que se funda na igualdade jurídica de direitos e deveres. No entanto, tratar o índio como igual já é em si apagar a diferença que ele tem e que é o cerne das suas relações; A mera aplicação do discurso liberal já é um mecanismo de apagamento. Essa fala sustenta-se na relação de dominação do branco; é porque considera o índio como igual que pode desqualificá-lo, ou seja, esse discurso traz o índio para o interior das categorias de igualdade estabelecidas pelo branco, e pelas quais o índio passa a ser visto pelas qualidades que não são suas. (ORLANDI, 2008. p. 68)

A combinação desses três modos de apagamento do sujeito-indígena visa, como afirma a autora, a domesticação desses sujeitos a fim de apagar sua existência como índio, como diferente e constitutivo da identidade¹⁴ brasileira. Através da ciência, a língua dos povos nativos é estudada, do ponto de vista exógeno, com fins de apreender alguns sentidos e facilitar a aprendizagem da língua europeia. A política social, dissimulando seu discurso, falando em igualdade de direitos e deveres, apaga as diferenças desses sujeitos e a diferença da cosmovisão

¹³ O SIL internacional é um instituto científico, de inspiração cristã, que foi criado com o intuito de documentar e estudar as línguas menos conhecidas para traduzir a bíblia. Atualmente, a vertente religiosa foi silenciada. No Brasil, esse instituto atua desde 1956, a convite do então Museu Nacional, da UFRJ, e do SPI (Serviço de Proteção ao Índio), atual FUNAI (Fundação Nacional Do Índio). Na descrição do seu site brasileiro, o SIL se apresenta como: “uma organização comprometida em servir as comunidades etnolinguísticas minoritárias, principalmente por meio de treinamento e consultoria em áreas, tais como, análise linguística, criação de ortografia, produção de literatura e educação multilíngue.”

¹⁴ A noção de Identidade será aprofundada na próxima seção

entre indígenas e não-indígenas. Já a religião, através do discurso da salvação, visa catequisar os nativos, fazendo-os assimilar outros sentidos e produzindo outras memórias. Dessa maneira, ocorre uma dominação e apagamento das diferenças entre os sujeitos-indígenas, desconsiderando a existência dos inúmeros grupos indígenas na história do Brasil. São as diferenças entre indígenas e não-indígenas e entre os diversos povos indígenas entre si que constituem a identidade destes povos. Portanto, os discursos liberais e de igualdade social, em detrimento da justiça social, causam o apagamento da heterogeneidade desses sujeitos, ao equipará-los aos demais brasileiros, como se todos fossem iguais, o que acaba por determinar a imagem do que é ser índio. Dessa forma, para alguns sujeitos, estes já não podem ser considerados como índios e querem “privilégios”, enquanto, para esses povos, a imagem de si é bem distinta da socialmente sedimentada.

A partir dos fatos elencados anteriormente, percebe-se como o estudo dos povos indígenas e de suas línguas entrou no campo de estudos da ciência brasileira, em especial, nos estudos da linguagem. Ainda que grande parte dos estudos linguísticos sobre essa temática seja de característica formal, como na fonologia, lexicologia, morfologia, entre outros, alguns estudos discursivos e da História das Ideias Linguísticas (HIL) têm se dedicado à temática que abordamos aqui. São exemplos os trabalhos de Tânia Clemente Souza (1994), entre outros. Souza foi a primeira analista a refletir sobre o discurso *do* indígena em seus trabalhos, os quais vêm, desde a década de 80, focando o funcionamento do discurso indígena, assim como a estrutura das línguas dos povos estudados. Por exemplo, na sua tese, de 1994, ela parte da análise gramatical da língua dos Bakairi, do Mato Grosso, sob o ponto de vista gerativista, para, assim, responder a algumas questões discursivas do discurso Bakairi. A partir deste trabalho, outros surgiram, como o já citado de Orlandi (2008 [1990]), no qual a autora trata do discurso do mundo novo sob o ponto de vista dos missionários franceses; o de Maria do Socorro Leal (2011), que tematiza a disputa entre terras dos índios x brasileiros no discurso do jornalismo online, assim como no discurso político e indígena; a tese de Lucimar Ferreira (2013), que aborda o uso do espaço virtual pelo indígena e de Águeda Cruz Borges (2013), que estuda os processos de identificação/subjetivação do índio Xavante no espaço urbano.

Esses e outros trabalhos indicam a importância científica de falar sobre esses sujeitos e de deixar seus discursos serem ouvidos, mostrando assim o silenciamento provocado pela mídia nas imagens e sentidos sobre tais sujeitos.

Uma vez que o objetivo deste trabalho é analisar os discursos *do/sobre* o indígena, trago para a análise e discussão os discursos sobre o indígena, de forma geral, e discursos de dois grupos específicos, os Fulni-ô e os Potiguara. Ao apresentar discursos gerais sobre esses povos, isto é, sobre a imagem do índio como um só povo, visio contribuir para a discussão da imagem sedimentada na mídia sobre o indígena, a qual não faz muita distinção sobre os grupos indígenas. E, paralelamente a isso, apresento discursos de dois povos diferentes, um com língua nativa e outro sem língua nativa, para analisar, sobretudo, se há diferença em seus discursos e se elas são motivadas pela (não) existência da língua indígena. A partir da questão da língua e da cultura, também observaremos para que, de fato, não se pode pensar no indígena como uma figura homogênea, como se não houvesse nenhuma distinção entre um povo e outro.

Portanto, elenquei esses dois grupos nordestinos, de estados vizinhos, os Fulni-ô, de Pernambuco, e os Potiguara, da Paraíba, os quais apresentam alguma representatividade na mídia impressa, em livros e no espaço virtual, para serem objeto de nossas análises.

Nas próximas subseções, apresentarei brevemente tais povos.

1.1 OS FULNI-Ô

De acordo com o Instituto Socioambiental¹⁵, embasado na literatura histórica e antropológica existente sobre os Fulni-ô, não se sabe, ao certo, a data em que esse grupo indígena foi aldeado¹⁶. É também chamado de Carnijós ou Carijós. Mas é sabido que, desde o século XVIII, já se chamavam assim. Possivelmente e, como contam eles, nesta aldeia se fundiram diferentes grupos étnicos que se organizaram

¹⁵ Outras informações em <https://piib.socioambiental.org/pt/povo/fulni-o> acesso 03/08/2016.

¹⁶ Desde os primeiros anos de colonização, havia a política de aldeamento indígena, que consiste no agrupamento de índios que, pela legislação, tem sua “liberdade” garantida. No entanto, o que se observou é que os aldeamentos facilitavam a busca de mão-de-obra para os colonos e jesuítas, além da interferência cultural e religiosa.

em forma de clãs e, posteriormente, adotaram o nome do grupo anfitrião, Fulni-ô. Nestas fontes encontradas pelo instituto, os dados mais antigos acerca desse povo são do ano 1749, registrados em “Informações Geral da Capitania de Pernambuco” (1906), que contabilizava 323 pessoas desse grupo.

Durante o período colonial, os indígenas que habitavam o litoral falavam majoritariamente línguas Tupi; e os que viviam em outros lugares falavam outras línguas, vistas como línguas mais truncadas e de difícil aprendizado. Eram chamados de tapuias. A partir disso, a língua tupinambá, popularmente conhecida por tupi, foi tomada como protótipo de língua indígena brasileira. Nesta mesma época, esses povos começaram a ser afastados para o interior do Brasil, e a região litorânea transformou-se no lugar dos colonizadores. Assim, vários aldeamentos e povoados indígenas tiveram como sede as áreas mais afastadas do litoral.

Supostamente, o aldeamento dos Fulni-ô ocorreu após a expulsão dos holandeses de Pernambuco. A partir de então, as disputas por terra e a relação conflituosa entre os indígenas e não-indígenas não cessou, sobretudo quando a aldeia está mais próxima da zona urbana.

Em trabalho anterior (CAVALCANTE, 2013), comecei a observar as práticas de linguagem dos Fulni-ô, os quais vivem no território indígena em Águas Belas, Pernambuco, há 270 km de Recife. Estão agrupados na família linguística Macro-jê e são falantes da única língua indígena nordestina¹⁷. É importante salientar que a aldeia indígena está muito próxima da cidade, 500m, e essa relação entre indígenas e não-indígenas é bastante conflituosa, por questões políticas, religiosas, de propriedade da terra, etc. Portanto, para os fulni-ô, é de extrema importância marcar a sua identidade em oposição aos habitantes da cidade.

Ainda neste trabalho, discuti que

Fulni-ô significa em Yaathê “povo que vive ao lado do rio”. Esses índios têm duas moradias: a primeira é a reserva, próxima à cidade, onde está localizada a aldeia que possui aproximadamente 11mil hectares, com lotes individuais; a segunda é um local mais distante onde passam três meses do ano para a

¹⁷ Os estudos indigenistas e as fontes pesquisadas para esta seção apontam o Yaathê como única língua nordestina. Porém, existem, pelo menos, 4 línguas indígenas no Maranhão. Pela pesquisa empreendida nesse estudo, acredito que, para além do fato do Maranhão, há muitos anos, (até 1940 pelos critérios socioeconômicos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística- IBGE) ter feito parte da região norte, grande parte de seu bioma tem características mais próximas da região amazônica por se localizar entre o nordeste e norte do país. Assim, tais estudos preferem apontar a língua dos Fulni-ô como a única língua indígena presente no nordeste. Essas línguas indígenas que se mantêm no Maranhão são guajajara, guaja; tembé e ka’apor, entre Maranhão e Pará, todas da família linguística Tupi.

prática do ritual religioso Ouricuri. Tal ritual é uma prática necessária aos indígenas para se afirmarem como Fulni-ô. Por isso, é sigiloso, não permitido aos não-índios. Esta prática religiosa é realizada em Yaathê que, segundo a FUNASA (2010), é falada por 4.336 pessoas, tendo funções rituais e sociais. Eles foram catequizados de 1681 a 1685 e cederam parte de seu território aos seus catequizadores. Assim, foi construída a igreja e formou-se a cidade de Águas Belas. Mas, com os conflitos ocorridos ao longo do tempo, só em 1877 as terras foram demarcadas. Há, na aldeia, escolas bilíngues para um povo também bilíngue.[...]O interesse da linguística pelo povo fulni-ô, sobretudo pela língua deles, não é novo. Já houve muitos outros estudos sobre essa língua indígena (Lapenda, 1968; Costa, 1993; Cabral, 2009 e outros), porém esses estudos abordaram a língua Yaathê apenas do ponto de vista da fonologia, morfologia e antropologia. Desses estudos observou-se que, segundo Costa (1993), a identidade étnica desse povo é preservada e definida a partir de dois aspectos da cultura: a língua e a religião. (CAVALCANTE, 2013, p. 1-2.)

Quando estive, em 2013, na aldeia, percebi alguns desses fatos que descrevi acima. O primeiro deles é a importância da língua, ligada à espiritualidade. Esse povo acredita que seu Deus a deu para que eles pudessem se comunicar com Ele; sem ela não haveria a religião indígena, ritual sigiloso, o qual não deve ser comentado com os não-índios. Além disso, ser bilíngue é uma necessidade atual nas suas relações externas à aldeia. Porém, quando falavam sobre a religião indígena, apagavam a contradição do ritual começar a partir de uma missa e de ter uma igreja no centro da aldeia, como também ocorre com os povos Potiguara.

Conforme Gaspar (2009), o Ouricuri ocorre anualmente de setembro a novembro e não é permitida a entrada de não-índios (mesmo que tenha algum parentesco com algum fulni-ô, é preciso ser filho de pai e mãe fulni-ô para ser reconhecido por eles como um membro do grupo), pois este território é sagrado, localizado há 5km da aldeia principal. Para lá, eles levam quase todos seus pertences e seus animais domésticos. O pouco que é contado sobre o ritual é que os homens dormem em um local reservado, chamado de Juazeiro Sagrado, onde as mulheres não podem entrar. Durante o evento, as rivalidades entre eles são deixadas de lado e relações sexuais e ingestão de bebidas alcoólicas são proibidas.

Até os anos trinta, do século passado, as casas desses indígenas eram construídas de palha de ouricuri. Atualmente, como percebi na época, as habitações deles são individuais, de taipa ou alvenaria. E, na aldeia, as ruas não são calçadas, mas há escolas, posto de saúde e uma Igreja no centro do povoado.

Hoje, vivem do artesanato, agricultura, pesca e caça e alguns trabalham na cidade, porém sofrem preconceito em meio a comunidade urbana. Como afirmação da sua cultura, eles se manifestam através da dança e da música, o Toré, a mais tradicional, e a Cafurna, que tem influências do coco de roda.

Essas práticas são traços da identidade desses povos. Pensar a noção de identidade do indígena, como veremos nas análises, não se dá apenas em oposição ao branco, mas, também, a outros grupos indígenas (cf. ORLANDI, 2008), como assevera Rodrigues (1986, p.17)

Os índios do Brasil não são um povo: são muitos povos, diferentes de nós e entre si. Cada qual tem usos e costumes próprios, com habilidades tecnológicas, atitudes estéticas, crenças religiosas, organização social e filosofia peculiares, resultantes de experiências de vida acumuladas e desenvolvidas em milhares de anos. E distinguem-se de nós e entre si por falarem diferentes línguas.

Como aponta o autor, as diferenças principais entre os diferentes grupos indígenas é a sua história; cada um utiliza adereços, artesanatos e tecnologias diferentes, além das crenças, lendas, religiosidade, contato com os brancos. Assim, são diferentes maneiras de simbolizar, produzir sentidos e se subjetivar. Na próxima subseção, apresentarei o outro grupo indígena, contemplado nesta pesquisa, que são os Potiguara.

1.2 OS POTIGUARA¹⁸

Os Potiguara são outro grupo indígena, habitantes do nordeste brasileiro, e seu contato com os não-indígenas se deu desde os primórdios da colonização. Originalmente, falavam o tupi, língua da família linguística Tupi-Guarani, mas, atualmente, falam apenas o português e tentam reaprender a falar sua língua nativa. De acordo com o Instituto Socioambiental, tal grupo se autodenomina Potiguara, remetendo ao significado de “comedores de camarão”, mas também são chamados de índios de Acajutibiró e de São Miguel.

Constituindo 32 aldeias nos municípios paraibanos de Baía da Traição, Rio Tinto e nas áreas urbanas de Baía da Traição e Mundo Novo, em 2004, os Potiguara

¹⁸ Mais informações em <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/potiguara/937>

eram, estimativamente, 10.837 pessoas, segundo a FUNASA. A forma de seu aldeamento tem uma estreita relação com os processos históricos dos aldeamentos fomentados pelos missionários, já em contato com os não-indígenas há mais de 500 anos, pois, como dito, a história de contato com os brancos (portugueses, franceses e holandeses) se deu desde o início do processo colonizador.

A economia deles, hoje, é baseada na agricultura, pesca, caça, coleta de crustáceos e moluscos, e na criação de animais, da qual eles retiram seu sustento.

Em quase todas as aldeias desse grupo, há uma Igreja e seu santo padroeiro, assim, sempre há festas dos santos católicos. Quando há missa, cerca de uma vez ao mês, os indígenas a frequentam e também participam das festividades dos padroeiros de cada povoado.

As igrejas foram construídas no centro do povoado indígena e as residências paralelamente, onde moram, sobretudo, a família nuclear e monogâmica, próximo de escolas e mercearias.

Assim como em grande parte dos grupos indígenas nordestinos, o toré é um importante ritual sagrado, com o intuito de eliminar as diferenças internas do grupo e celebrar a amizade com os demais povos. No caso dos Potiguara, tal ritual é percebido como uma dança que faz com que eles aprendam que fazem parte da coletividade e da tradição, possuindo, portanto, um passado em comum. As letras das músicas cantadas no toré evocam, além da religiosidade católica, o mar, eventos como guerras, seres da natureza e figuras míticas. Diferentemente de outros grupos, este não faz seu ritual com bebida extraída da jurema, mas com catuaba e cachaça. E, durante este evento, há rezas católicas, discurso do cacique e a dança propriamente dita, além de divisão de carne e bebida.

Nos estudos sobre esse povo, encontramos mais teorizações de cunho antropológico, que visam discutir os processos políticos da terra, ao exemplo de Azevedo (1986) e Amorim (1977); e os problemas atuais desse povo, em Moonem (1991). Do ponto de vista linguístico, há o trabalho de Simas (2013), que faz uma análise da educação e política linguística entre os Yanomani e os Potiguara, estabelecendo a diferença que o primeiro grupo, que é bilíngue e trabalha nas escolas com o ensino da língua yanomani e o português brasileiro, e os Potiguara,

que tentam ensinar a língua morta, o tupi, aos estudantes, para que assim voltem a ter, de fato, uma língua nativa.

Na pesquisa de Simas (2013), o foco são as políticas linguísticas adotadas em uma escola Potiguara. Para tanto, a autora explorou certos dados etnográficos sobre esses sujeitos, apontando algumas informações, como por exemplo: como as aldeias são urbanas, existem moradores não índios nelas; do ponto de vista escolar, a educação potiguara tem dificuldades com a implementação da língua nativa, por ser uma língua morta, o tupi. A escolha por essa língua se deu por motivações da questão identitária indígena e não por razões sociocomunicativas, revelando falta de planejamento na implementação da língua. Outros problemas são a falta de material didático, os professores não proficientes na língua indígena ensinada, além desses povos terem a língua portuguesa como língua materna há, pelo menos, 250 anos.

Tal grupo chama a língua Tupinambá de língua Tupi, assim como também é nomeada no senso comum. Tal nomenclatura é reatualizada devido ao curso dessa língua ministrado pelo professor da Universidade de São Paulo – USP, Eduardo de Almeida Navarro. Com este curso, segundo Simas (2013), a presença desta língua como L2 na escola tem melhorado a autoestima dos Potiguara, apesar de apresentar alguns problemas.

Tanto os Potiguara como os Fulni-ô têm acesso às tecnologias da informação, utilizam sites para divulgar materiais didáticos, como por exemplo, o livro *Índio na visão dos Índios*,¹⁹ além de páginas no Facebook, como “Cultura Indígena Nativa”, “Greenpeace Brasil”, entre outras. Através delas, os índios têm acesso ao que chamamos de mídia alternativa, apresentando-se aos outros grupos indígenas e também os não-indígenas, produzindo sentidos possivelmente diferentes do que geralmente encontramos na mídia tradicional, como será apresentado nas análises.

¹⁹ Estes livros fazem parte de um projeto que envolve várias etnias com o objetivo de que os indígenas atuem como jornalistas, historiadores, antropólogos, fotógrafos e contem suas próprias histórias, sendo uma realização da ONG Thydêwá, na qual participam indígenas de várias etnias e não-indígenas, com o objetivo de, segundo eles, promover uma consciência planetária com diálogo intercultural e valorização das diversas culturas e conhecimento com paz e harmonia entre todos os povos. Livros de outros povos e com outros temas como a mulher indígena, a terra, a arte e artesanato indígena podem ser encontrados no link <http://www.thydewa.org/downloads1/> (acesso 23/11/2016)

1.3 O DISCURSO DO/SOBRE O INDÍGENA NA MÍDIA TRADICIONAL E NO ESPAÇO VIRTUAL

Os indígenas são um exemplo desses povos silenciados, que tiveram muitos de seus direitos assegurados, ratificados, no que se refere à identidade, educação, cultura, etc. No entanto, mesmo que a situação dos direitos indígenas venha conquistando avanços em alguns setores²⁰, está muito aquém do que tais povos almejam e lutam para conquistar. Eles objetivam assumir seus lugares de fala, produzir seus materiais didáticos, não delegando ao branco essas tarefas, como dizem em seus discursos que aqui serão analisados. Assim, não desejam ser apenas fontes noticiosas para a mídia, que representa o lugar onde mais se produz o *discurso sobre* o indígena.

Dessa forma, faz-se necessário compreender melhor o que são os *discursos sobre*. Conforme Mariani (1996, p.64), os *discursos sobre*

são discursos que atuam na institucionalização dos sentidos, portanto, no efeito de linearidade e homogeneidade da memória. Os *discursos sobre* são discursos intermediários, pois ao falarem de um discurso de (discurso-origem), situam-se entre este e o interlocutor, qualquer que seja. De modo geral, representam lugares de autoridade em que se efetua algum tipo de transmissão de conhecimentos, já que ao *falar sobre* transita na co-relação entre o narrar, descrever um acontecimento singular, estabelecendo sua relação com um campo de saberes já reconhecidos pelo interlocutor. Do nosso ponto de vista, o discurso jornalístico, sobretudo na sua forma de reportagem, funciona como uma modalidade do *discurso sobre*, pois coloca o mundo como objeto.[...] E com isto estamos afirmando, em decorrência, que o discurso jornalístico contribui na constituição do imaginário social e na cristalização da memória do passado bem como na constituição da memória do futuro.

Esse tipo de discurso é produzido, em grande parte na mídia, por ela se constituir um lugar de autoridade. Assumindo-se como uma porta-voz da verdade, a mídia tem um papel de institucionalizar sentidos no imaginário social, sedimentando uma imagem que temos do objeto discursivo, cristalizando a memória do passado e constituindo a memória do futuro. No caso dos indígenas, que têm pouco espaço de fala nos grandes veículos da mídia, o acesso que temos aos temas indígenas se dá, quase sempre, via discurso sobre tais povos e não propriamente através da voz

²⁰ A constituição de 1988 reverberou a possibilidade de sujeitos esquecidos, marginalizados, reivindicarem seus direitos e a igualdade entre os brasileiros. (ver, por exemplo, Capítulo VIII e outros da Constituição)

deles. Dessa forma, a imagem que prevalece sobre esses povos, sedimentada pela mídia tradicional, é, ora de um ser puro, o bom selvagem, ora de um preguiçoso, exótico ou, em alguns casos, como verdadeiros donos das terras brasileiras, uma vez que aqui já habitavam antes da invasão portuguesa.

Há muitos séculos que esses sujeitos estão à margem da sociedade e, na grande parte das vezes em que são noticiados na mídia, é em ocasiões como as disputas por terra entre indígenas e ruralistas, quando ocorrem grandes crimes contra esses povos (Ex.: o índio Galdino, queimado vivo enquanto dormia), protestos pela reivindicação dos direitos indígenas ou na data comemorativa do dia do índio, em 19 de Abril. Dessa forma, o discurso de que índios e não-índios têm uma convivência pacífica é falacioso, como aponta Leal (2012), pois, desde os primeiros relatos dos viajantes, podem ser registradas rebeliões dos povos nativos. Porém, muitas dessas revoltas foram silenciadas, para que, dessa maneira, fosse mantida uma memória de convivência pacífica sobre os povos do Brasil, reverberando num imaginário de “miscigenação pacífica”, como se o índio fosse preguiçoso e tivesse aceitado tranquilamente a colonização.

Na produção de discursos em torno da temática indígena, sobressaem-se, preponderantemente, os discursos *sobre*, que funcionam como um apagamento da possibilidade do discurso *de* ser produzido e ecoar sentidos, produzindo um silenciamento de determinados sentidos e sujeitos. Dessa maneira, já se apontam alguns sentidos sobre quem tem direito a dizer. Portanto, vê-se que o discurso do/sobre indígena exemplifica como essas noções funcionam no discurso da/na mídia.

Observa-se que, hoje, com amplo acesso da internet a partir das tecnologias da informação, alguns indígenas podem falar por si mesmos, sobre o que é ser índio, sobre suas reivindicações, assim como discursos pró-indígena podem ser divulgados, mesmo que poucas pessoas acessem os perfis e blogs que tratam dessa temática. No entanto, são poucos que estão envolvidos nessas práticas linguageiras da atualidade e ainda que essas vozes ecoem na mídia, de um modo geral, dizeres do senso comum sobre esses sujeitos ou discursos vinculados às

outras formações discursivas²¹ também encontram lugar na internet, de modo a desautorizar a luta indígena através de comentários, publicações, etc.

Na chamada mídia alternativa, sobretudo em comunidades do Facebook, o sujeito-indígena que domina ferramentas de tecnologia da informação pode encontrar espaço para a subjetivação, para produzir autoria, lutar por visibilidade e pela obtenção de seus direitos, sendo este um espaço para a produção de *discurso do* sujeito-indígena, através do ciberativismo, que

pode ser visto como uma forma alternativa do monopólio exercido pelos meios de comunicação de massa e ao controle sócio-discursivo que, segundo determinadas correntes, alegadamente exercem. Os ativistas encontram na Web 2.0 um instrumento democrático politicamente expansivo e rizomático, capaz de açular debates na rede, de temas possíveis de cerceamento na mídia corporativa e de outros já abordados pelos meios de comunicação de massa tradicionais, porém, sem a rigidez de controles ou filtros na informação por estes apresentada. Multiplicada pela capacidade exponencial da interatividade, a comunicação pró-ativa passa a ser, ressignificada na sociedade virtual contemporânea. (DINIZ; CALEIRO, 2011, p. 42)

Assim, nas páginas de movimentos políticos no Facebook e em blogs, com o advento da Web 2.0²², ocorrem debates sobre temas silenciados pela grande mídia, que controla os sentidos que podem e devem circular entre seus leitores, telespectadores. No entanto, ainda assim há um controle sobre os dizeres que podem circular na web, mesmo que sejam um pouco mais fluidos. Com isto, muitos sujeitos produzem sentidos diversos, através da democratização da mídia (alternativa) que propicia a prática discursiva militante (MITTMANN, 2011). Sobre essa questão, analisando outros discursos, Garcia e Sousa dizem que:

A rede é um espaço heterogêneo, sustentado por relações de poder, que permite ao sujeito do século XXI ler temas que o afetam, dizer fatos que o incomodam, viver a possibilidade de uma sociedade menos sexista, violenta. O ciberespaço permite a militância, permite a discussão de temas que afetam o funcionamento do espaço urbano.. (GARCIA; SOUSA, 2014, p. 87)

De acordo com as autoras, na rede, existem também as relações de poder, representando o funcionamento das lutas de classes. Porém, os sujeitos da

²¹ Nas análises serão mobilizadas duas diferentes formações discursivas, noção que será aprofundada na próxima seção. A FD1, onde se inscrevem os discursos (pró)indígenas e a FD2, na qual circulam dizeres conservadores, liberalistas e de estereotipização do sujeito-indígena.

²² A Web 2.0 refere-se a chamada segunda geração das comunidades e serviços disponibilizados pela Internet, na qual os usuários dispõem de mais linguagens e motivações digitais com a finalidade de promover uma melhor interação entre os internautas.

contemporaneidade podem assumir discursos outros que não os já cristalizados, vinculados às formações ideológicas das classes dominantes, através da militância no espaço virtual

Ao teorizar sobre o espaço virtual, Grigoletto (2011) diz que ele não pode ser desvinculado dos espaços empírico e discursivo, uma vez que o virtual está inserido em uma formação social, que é historicamente situada. Assim, as práticas de linguagem, presentes no virtual, produzem efeitos no discursivo, assim como nas práticas sociais. Porém, para a autora, essas características não podem representar um novo espaço, mas um lugar de entremeio entre o empírico e o discursivo, pois há nele tanto características do primeiro como do segundo. Portanto, os discursos que emergem nas redes sociais não podem ser desvinculados das relações sociais do dia a dia além da virtualidade. Nesses casos, há, por exemplo, os protestos nas redes sociais de acontecimentos do empírico, que aí ganham força, pelo uso de *hashtags* como o genocídio Guarani-Kaiowá, que motivou o uso do nome desse povo junto ao sobrenome dos usuários do facebook, e o uso de linkagens como *#JesuisCharlie* e *#SomostodosX*; por outro lado há também a organização de protestos e eventos que saem do virtual para o empírico. Tais movimentos mostram, portanto, como já apontado pela autora, que os espaços empírico e virtual não estão desvinculados, ou que um tem mais importância social que o outro, pois as práticas discursivas empíricas podem ganhar força nas redes sociais, através dos usos das *hashtags* e criação de eventos virtuais que ora ultrapassam o mundo virtual e vão às ruas, ora são um lugar de discussões acaloradas.

Nesse sentido, algumas informações são divulgadas em blogs e mídias sociais, e os sujeitos só têm acesso a essas notícias e movimentos pela democratização da rede, que gera, por exemplo, os *trendingtopics*, os assuntos mais comentados do mundo no twitter, para que os internautas tomem conhecimento daquele assunto. Por outro lado, os usuários dessas redes também podem se mobilizar para “subir” uma *hashtag* ou assunto, com a finalidade de mobilizar militância e chamar a atenção do mundo para o tema proposto.

Nesse movimento discursivo do empírico para o virtual, ou no processo inverso, podem ocorrer tanto transferências como transportes de sentidos. Essas duas noções são trabalhadas por Orlandi (2004). Para a autora, no primeiro caso, há o efeito metafórico, através da historicização de sentidos de um lugar para outro, onde

passam a ser ressignificados, produzindo, dessa maneira, efeitos de sentido para outra discursividade; com isso, podem ocorrer os deslocamentos de sentidos. No segundo caso, quando essa ressignificação não ocorre, há apenas o transporte de sentidos de um espaço para outro, com perda de significação, caracterizando, assim, um processo de menor qualidade. Esses dois processos, transporte e transferência, são bastante comuns na prática militante e nos comentários das publicações nas redes sociais, como apontam as nossas análises.

Ainda que exista um espaço para esses discursos militantes, neste caso os do (pró) indígenas, que não existia anteriormente, ele ainda é pequeno e ecoa menos do que os discursos da grande mídia. Os discursos dos indígenas, assim como os daqueles que se filiam à causa desses povos, visam uma maior democratização da produção de discurso sobre o que é ser indígena na atualidade, ao mesmo tempo em que lutam pelos direitos indígenas para mostrar à sociedade as atrocidades que sofrem esses povos em um país que, há décadas, dizima as minorias sociais.

Assim, observa-se que é, no espaço virtual que se encontra a maior parte dos *discurso de*, embora também seja recorrente aí o funcionamento do *discurso sobre*. Nesse último caso, mesmo que haja a produção de sentidos diferentes na discursividade, há, também, a reprodução dos mesmos sentidos cristalizados no senso comum.

Dessa forma, há, no espaço virtual, uma disputa para se poder dizer, subjetivar-se, produzir sentidos e, assim, discutir temas que, de uma forma ou outra, afetam as relações sociais de indígenas e não-indígenas. Ou seja, no ciberespaço, sentidos outros sobre o indígena, suas lutas e sua subjetivação encontram um lugar em meio às discursividades virtuais, onde podem ser encontrados tanto discursos *do* como os discursos *sobre*, como poderá ser observado neste trabalho.

2 TEORIZANDO SOBRE O CAMPO DE ESTUDOS DISCURSIVOS: A ANÁLISE DO DISCURSO DE LINHA PECHEUTIANA

Nesta seção, será apresentada a teoria que dá suporte teórico-metodológico a esta pesquisa, portanto, iniciaremos com um breve histórico sobre o surgimento da AD na França e sua repercussão aqui no Brasil, para, a partir de então, focar na discussão das noções centrais de pesquisa: sujeito, imaginário, silêncio, resistência, memória e identidade.

Enquanto os estudiosos da linguagem, em torno dos anos 1960, estavam ainda voltados para o paradigma estruturalista preconizado por Saussure, Michel Pêcheux propôs uma nova maneira de observar a linguagem, através do discurso. Juntamente com este autor, linguistas, psicanalistas, matemáticos, informáticos e historiadores participaram das reflexões teórico-analíticas no laboratório de psicologia social, do *Centre National de Recherches Scientifiques*, os quais contribuíram para a formação de uma nova corrente linguística. Tradicionalmente, pode-se dizer que a Análise do Discurso (AD) tem uma dupla fundação: Michel Pêcheux, filósofo que adentra o campo da linguística, e Jean Dubois, lexicógrafo. Porém, o foco desta seção serão as contribuições teóricas em torno da figura do primeiro teórico.

A expressão Análise do Discurso deve-se ao artigo de Zellig Harris, *Discourse Analysis*, que inspira Pêcheux, através do método distribucionalista, a extrapolar o nível da frase, deslinearizando os encaixes sintáticos para construir os domínios semânticos (MALDIDIER, 2003). Apesar das influências de Harris e Saussure e, posteriormente, com o interesse pelas questões teóricas de Chomsky e Benveniste, as teorizações pecheutianas não se confundem com as desses autores, pois Pêcheux avança em relação ao que propõe o corte saussuriano, trazendo de volta sentido e sujeito, mas se afastando, sempre, do sociologismo, representado pela sociolinguística e o historicismo, e do logicismo, representado pelo formalismo. Dessa maneira, o filósofo francês propõe uma terceira via para a Linguística, na qual

não se apaga o político²³, ao focar no social e no histórico, trazendo-os para o centro da discussão (PÊCHEUX e GADET, [1977] 2014).

Em seu primeiro texto assinado por ele mesmo, *Análise Automática do Discurso* (AAD-69), Pêcheux discute algumas dessas questões e inicia a primeira fase da sua “máquina discursiva”, que seria uma “espécie de cavalo de Tróia destinado a ser introduzido nas ciências sociais para aí produzir uma reviravolta”. (MALDIDIER, 2003, p. 19) Nesse mesmo texto, são trabalhadas as primeiras noções como discurso, formações imaginárias, condições de produção, entre outras. O discurso é, para o autor, efeitos de sentidos entre locutores (PÊCHEUX, [1969] 2014, p. 80). Com esta afirmação, o teórico critica dois esquemas de descrição extrínseca das análises linguísticas da época, o reacional, baseado no estímulo-resposta ou estímulo-organismo-resposta; e o informacional, das teorias psicossociológicas, com emissor, mensagem e destinatário, como se fosse uma simples troca de informações entre os locutores. Ao aprofundar as questões do discurso, o autor diz que

Fica bem claro, bem de início, que os elementos A e B designam algo diferente da presença física de organismos humanos individuais. Se o que dissemos antes faz sentido, resulta, pois, dele que A e B designam lugares determinados na estrutura de uma formação social [...] esses lugares estão representados nos processos discursivos em que são colocados em jogo. (PÊCHEUX, [1969] 2014, p. 81)

Dessa maneira, os pontos A e B são os locutores que, inscritos numa formação social, produzem discursos através da representação de si, do outro e de um objeto. Assim, através do imaginário, são produzidas, no processo discursivo, antecipações que pressupõem o jogo das formações imaginárias expostas pelo autor. Estas representam a imagem que A tem sobre si mesmo e sobre o outro, as imagens de B sobre si e sobre o outro e a imagem que A e B têm sobre B e que ambos têm em relação ao objeto discursivo. Esses três tipos de representações imaginárias podem ser designadas pelas seguintes questões implícitas: “Quem sou eu para lhe falar assim?” “Quem é ele para que eu lhe fale assim?” “Quem sou eu para que ele me fale assim?” “Quem é ele para que me fale assim?” “De que lhe falo assim?” “De que ele me fala assim?” (*Op. cit.*, p. 82-83).

²³ O político, na AD, refere-se à característica de que os sentidos são sempre divididos.

Portanto, é a partir da projeção inconsciente dessas perguntas que os discursos são produzidos, situados em determinadas condições de produção, noção definida inicialmente como a relação entre as circunstâncias do discurso e o seu processo de produção. (*op; cit.*, p. 74) No decorrer da teoria, nas atualizações e perspectivas, de Pêcheux e Fuchs (1975), a teoria materialista do discurso é aprofundada e sofre alguns desdobramentos, sendo articulados três domínios da ciência, atravessados por uma teoria subjetiva de natureza psicanalítica, como apontou Malidier, são estes:

- O materialismo histórico como uma teoria das formações sociais e de suas transformações, aí compreendida a teoria das ideologias;
- A linguística como teoria ao mesmo tempo dos mecanismos sintáticos e dos processos de enunciação;
- A teoria do discurso como teoria da determinação dos processos semânticos. (MALDIDIER, 2003, p.38)

O materialismo histórico vai de encontro, segundo Pêcheux ([1975] 2009) com as posições idealistas sobre as relações sociais, pois, enquanto, para o idealismo, o mundo parte das ideias para tomarem materialidade nas relações sociais; para o materialismo, as relações entre os sujeitos são baseadas no seu caráter material, partindo da infraestrutura para a superestrutura. Dessa forma, a linguagem vem como pressuposto da materialização das relações de poder, via mecanismos sintáticos e processos semânticos. Então, é a partir da AD, que se observa que os sentidos, além do seu caráter linguístico-semântico, também são sócio-ideológicos, ou, com base nas palavras de Indursky (2008, p. 25), “são fixados historicamente em uma determinada direção.”

É importante frisar que a AD não exclui de seu escopo teórico o papel da língua, mas a vê diferentemente de outras correntes linguística. A língua, para os analistas, tem relativa ordem própria, mas também é constituída de furos, brechas e opacidade: “sistema sintático intrinsicamente passível de jogo”, como afirma o autor em “Discurso: Estrutura ou acontecimento” (PÊCHEUX, [1983] 2015). É nela que a ideologia se materializa, não podendo esta ser desvinculada do discurso.

Para a AD, a ideologia não representa um tipo de mascaramento da realidade, mas é, pela leitura de Althusser ([1969] 1995), a relação imaginária dos

sujeitos com suas reais relações de produção e, a partir dela, os indivíduos assumem a posição de sujeito. Sobre a ideologia, Orlandi (2013) ratifica que

não é vista como um conjunto de representações, como visão de mundo ou como ocultação da realidade. Não há aliás realidade sem ideologia. Enquanto prática significativa, a ideologia aparece como efeito da relação necessária do sujeito com a língua e com a história para que haja sentido. E como não há relação termo-a-termo entre linguagem/mundo/pensamento essa relação torna-se possível porque a ideologia intervém com seu modo de funcionamento imaginário. São assim que as imagens que permitem que as palavras “colem” com as coisas. Por outro lado [...] é também a ideologia que faz com que haja sujeitos. O efeito ideológico elementar é a constituição do sujeito. Pela interpelação ideológica do indivíduo em sujeito inaugura-se a discursividade. Por seu lado, a interpelação do indivíduo em sujeito pela ideologia traz necessariamente o apagamento da inscrição da língua na história para que ela signifique produzindo efeito de evidência do sentido (o sentido-lá) e a impressão do sujeito ser a origem do que diz. Efeitos que trabalham, ambos, a ilusão da transparência da linguagem. No entanto, nem a linguagem, nem os sentidos nem os sujeitos são transparentes: eles têm sua materialidade e se constituem em processos em que a língua, a história e a ideologia concorrem conjuntamente. (ORLANDI, 2013, p. 48)

Observa-se, então, que a ideologia tem um papel fulcral na AD. Ela interpela os indivíduos em sujeitos²⁴, no entanto, esse sujeito não percebe o seu assujeitamento, por pensar que é origem do seu dizer e que tem domínio/controle sobre este e o sentido que produz. Há, dessa maneira, uma relação entre o sujeito do inconsciente, de origem psicanalítica, e o sujeito ideológico, marxista, possibilitado pela língua, que se materializa no discurso. Assim, ao produzir seus discursos, mesmo sem se dar conta, os sujeitos identificam-se com alguns saberes e sentidos, determinando a inscrição em uma ou outra Formação discursiva (FD).

A noção de FD foi cunhada por Foucault, em sua obra “Arqueologia do saber”. Para este filósofo:

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma formação discursiva, evitando, assim, palavras demasiado carregadas de condições e consequências, inadequadas, aliás, para designar semelhante dispersão, tais como “ciência”, ou “ideologia”, ou “teoria”, ou “domínio de objetividade”. (FOUCAULT, [1969] 2012, p. 47)

²⁴ No próximo tópico, aprofundarei a noção de sujeito proposta por Michel Pêcheux.

De acordo com este teórico, as formações discursivas são agrupamentos de enunciados, a partir de um sistema de dispersão, no qual se pode delimitar suas regularidades. Com tal definição, o autor afasta-se de palavras que, para ele, são inadequadas, como “ideologia”, “teoria” ou “domínio de objetividade”. Assim, Foucault afasta-se da teoria das ideologias, pensadas através do materialismo histórico, preferindo trabalhar com a noção de poder.

Já Pêcheux, ao tomar tal noção emprestada, (re)formula-a no decorrer das chamadas fases da AD, consistindo no “que pode e deve ser dito em uma determinada conjuntura.” (PÊCHEUX, [1971] 2011, p. 27)

Como na primeira fase da AD, a FD ainda não fazia parte do seu escopo teórico, as análises discursivas consistiam em um procedimento fechado, baseado na ideia de maquinaria discursiva também cerrada sobre si mesma, e os sujeitos eram “servos” assujeitados. Dessa maneira, a teoria era opaca à enunciação e considerava condições de produção estáveis e homogêneas. (PÊCHEUX, [1983] 2014). É necessário frisar que Pêcheux não foi abandonando suas discussões das diferentes épocas no seu percurso científico ou que pode se dizer que existiram 3 épocas²⁵ distintas da AD, mas, sim, o fundador da AD foi (re)construindo a teoria com o mesmo objetivo inicial e fundamentos epistemológicos.

Foi a partir da fase 2 que a FD se tornou uma noção da AD, nos termos de Pêcheux

Começa a fazer explodir a noção de máquina estrutural fechada na medida em que o dispositivo da FD está em relação paradoxal com seu “exterior”: uma FD não é um espaço estrutural fechado, pois é constitutivamente “invadida” por elementos que vem de outro lugar (isto é, de outras FD) que se repetem nela, fornecendo-lhe suas evidências discursivas fundamentais (por exemplo, sob forma de pré-construídos” e de “discursos transversos”). (PÊCHEUX, [1983] 2014, p. 310).

Diferentemente de Foucault, em Pêcheux, a FD não se baseia apenas em um sistema de regularidades, mas em domínios de saberes nos quais se abrigam as contradições. Mas é a ideologia, como prática material, que se acessa através do discurso, delimitando as fronteiras entre uma FD e outra, assim como os saberes

²⁵A visão da AD, como se fosse constituída de três fases distintas, é uma leitura que se faz do texto “A análise de discurso: três épocas”, de 1983. Porém, no meu entender, ao pensar três épocas, Pêcheux, apenas pretendia mostrar metodologicamente as suas retificações e acréscimos à teoria durante seu percurso teórico-analítico.

que vêm de outros lugares e irrompem no fio dos discursos daquele domínio de saber outro.

Na fase de desconstrução da maquinaria discursiva e estabelecimento de novos procedimentos analíticos, de uma vez por todas, é reconhecido o caráter heterogêneo das formações discursivas e dos sujeitos. Tal abertura metodológica, já iniciada na fase anterior, se deu através do contato de Pêcheux com as discussões de Mikhail Bakhtin²⁶, Michel de Certeau, entre outros.

Em meio a essas teorizações, Pêcheux discute como se dá a relação dos sujeitos com os sentidos, via des/contra/identificação com uma FD. Posteriormente, essas três tomadas de posição foram repensadas, já na chamada 3ª fase da AD.

Provocando um incômodo na Linguística e Ciências Sociais, este teórico também diz que a semântica é o ponto de encontro entre a linguística e a filosofia (PÊCHEUX, [1975] 2009). Deste modo, é no estudo discursivo que se pode trabalhar com a língua e o sentido, sendo necessário observar este em seu caráter material, pois o sentido não está nos locutores nem inscrito na língua, mas nas relações destes, construídas sócio-historicamente. Assim, é na/pela linguagem que os sentidos se materializam no discurso e, por conseguinte, a ideologia se materializa no discurso.

Uma vez que o discurso são os efeitos de sentidos entre locutores (PÊCHEUX, 1969 [2009]) e não se separa a estrutura do acontecimento, este visto como ponto de encontro entre uma atualidade e uma memória (PÊCHEUX, 1983 [2015]), a materialidade linguística só produz sentido quando entra na discursividade, via História. Portanto, no discurso estão presentes as formas do silêncio, a possibilidade de subjetivação, a memória e a resistência, as quais serão abordadas nas próximas subseções.

²⁶ Para Maltidier (2003) e outros estudiosos, o contato de Pêcheux com as discussões bakhtinianas se deu através do seu trabalho junto com Authier-Revuz no CNRS, por meio das teorizações da autora acerca da heterogeneidade constitutiva e heterogeneidade mostrada.

2.1 O SUJEITO DO DISCURSO E SUA INSCRIÇÃO NAS FDS

No item anterior, já se tangenciou a noção de sujeito, no entanto, faz-se necessário aprofundá-la, pois o sujeito discursivo tem sua especificidade e é uma das noções essenciais para qualquer pesquisa em AD.

Para a AD, o sujeito²⁷ é, pois, atravessado pelo ideológico e inconsciente. Ao ligar essas duas ordens, Pêcheux, em Semântica e Discurso, propõe uma teoria não-subjetiva da subjetividade, no sentido de que esta não afeta o sujeito, mas o constitui.

É nessa direção que o autor diz que

O caráter comum das estruturas-funcionamentos designadas, respectivamente, como ideologia e inconsciente é o de dissimular sua própria existência no interior mesmo do seu funcionamento, produzindo um tecido de evidências “subjetivas”,[...] tanto para vocês como para mim, a categoria de sujeito é uma ‘evidência’ primeira (as evidências são sempre primeiras): está claro que vocês, como eu, somos sujeitos (livres, morais etc.)”(PÊCHEUX,[1975] 2009, p.139)

Pelo viés da ideologia e do inconsciente é que ocorrem as evidências, de sujeito e de sentido. Uma vez que os indivíduos são interpelados em sujeito pela ideologia, pode-se dizer que este é um efeito retroativo, pois “faz com que todo indivíduo seja ‘sempre-já-sujeito’”, ocultando, dessa maneira, a evidência de sujeito. A este chamado a ser sujeito, Pêcheux atribui o nome de “efeito Münchhausen”, em referência à história do imortal barão que se elevava aos ares puxando seus próprios cabelos. É sob a ilusão do funcionamento desse efeito que os sujeitos podem se colocar como origem de si, sendo, assim, sempre-já-sujeitos de seus discursos. (PÊCHEUX [1975] 2009)

Para produzir seus discursos, em uma apropriação subjetiva dos conhecimentos, como Pêcheux formulou, os sujeitos se relacionam de distintas formas com os domínios de saber, a FD, teorizada no item anterior, e sua Forma-Sujeito correspondente. Dessa maneira,

²⁷ Vale destacar que Pêcheux não foi o primeiro a refletir sobre o sujeito nos estudos de linguagem. Anterior a ele, Benveniste²⁷, teórico da enunciação, refletiu sobre sujeito e subjetividade. Para Émile Benveniste, o sujeito era origem de si e o sentido estaria numa relação entre o eu e o tu em um determinado tempo-espço: aqui e agora. Em contrapartida, o teórico da teoria materialista do discurso observa essas questões pautadas pelo sócio-histórico e ideológico.

Somos, assim, levados a examinar as propriedades discursivas da forma-sujeito, do “Ego-imaginário”, como “sujeito do discurso”. Já observamos que o sujeito se constitui pelo “esquecimento” daquilo que o determina. Podemos agora precisar que a interpelação do indivíduo em sujeito de seu discurso se efetue pela identificação (do sujeito) com a formação discursiva que o domina (isto é, na qual ele é constituído sujeito): essa identificação, fundadora da unidade (imaginária) do sujeito, apóia-se no fato de que os elementos do interdiscurso (sob sua dupla forma, descrita mais acima, enquanto “pré-construído” e “processo de sustentação”) que constituem, no discurso do sujeito, *os traços daquilo que o determina*, são re-inscritos no discurso do próprio sujeito.[...] Nessas condições, a tomada de posição resulta de um retorno do “Sujeito” no sujeito, de modo que a não-coincidência subjetiva que caracteriza a dualidade sujeito/objeto, pela qual o sujeito se separa daquilo de que ele “toma consciência” e a propósito do que ele toma posição, é fundamentalmente homogênea à coincidência-reconhecimento pela qual o sujeito se identifica consigo mesmo, com seus “semelhantes” e com o “Sujeito”²⁸. O “desdobramento” do sujeito – como “tomada de consciência” de seus “objetos” – é uma reduplicação da identificação, precisamente na medida em que ele designa o engodo dessa impossível construção da exterioridade *no próprio interior do sujeito*. (PÊCHEUX [1975] 2009, p.150-160)

Conforme o autor e como já apontávamos, o sujeito é constituído pelo esquecimento. Assim, sua identificação imaginária com a FD se dá pela discursivização de dizeres já-ditos em outros lugares que encontram eco na FD que o constitui. E essa identificação se dá pelo retorno do Sujeito no sujeito, ou seja, uma correspondência entre o sujeito-enunciador e a Forma-sujeito que regula os dizeres daquela FD em questão.

Para pensar o sujeito, é necessário observar a relação dessa noção com a noção de Forma-Sujeito, que é uma releitura althusseriana, pensada por Pêcheux pelo viés discursivo. Para este,

a forma-sujeito do discurso, na qual coexistem, indissociavelmente, interpelação, identificação e produção de sentido, realiza *o non-sens da produção do sujeito como causa de si sob a forma de evidência primeira*. Estamos lidando com uma determinação que se apaga no efeito necessário que ela produz sob a forma da relação entre sujeito, centro e sentido, o que, de uma forma condensada, chamamos “efeito Münchhausen” (PÊCHEUX [1975] 2009, p. 243)

Dessa maneira, no processo discursivo, o sujeito se relaciona com a forma-sujeito da FD e essa relação dar-se-á pela interpelação e identificação. A ideologia presente, materializada naquele domínio de saber, interpela o indivíduo em sujeito, e ele se identifica com aqueles sentidos que podem e devem circular na Formação

²⁸ Conforme Indurky (2013), Sujeito (com s maiúsculo) e Sujeito do saber são diferentes formas pelas quais Pêcheux se referia à forma-sujeito.

discursiva que o domina, para que assim sejam produzidos outros discursos. Tal relação funciona sem que os sujeitos se deem conta, como uma evidência, através do efeito Münchhausen.

Tanto a evidência de sujeito como a de sentido funcionam a partir dos esquecimentos. Estes esquecimentos, intrinsecamente relacionados com as tomadas de posição, são chamados pelo filósofo francês de Esquecimento nº 2 e Esquecimento nº 1. O nº 2 é do nível da enunciação, parcial e pré-consciente, pois o sujeito-falante pensa só poder dizer aquilo de uma maneira. Há, assim, uma impressão de realidade do pensamento, como se houvesse uma relação direta e inequívoca entre pensamento, linguagem e mundo. Já o nº 1, do nível inconsciente, o sujeito-enunciador pensa ser origem do dizer, porém, sem se dar conta, está retomando sentidos pré-existentes, determinados pela língua, história e ideologia. (ORLANDI, 2013). Dessa maneira, o “esquecimento nº 2 cobre exatamente o funcionamento do sujeito do discurso na formação discursiva que o domina, e é aí, precisamente, que se apóia sua “liberdade” de sujeito-falante.” (PÊCHEUX, [1975] 2009, p. 164)

Nesta mesma obra, prosseguindo a discussão em torno do sujeito, Michel Pêcheux diz que, no processo de inscrição do dizer do sujeito em uma FD, podem ocorrer três tomadas de posição diferentes. Quais sejam:

- A identificação plena (o bom sujeito): Quando há uma correspondência entre o sujeito enunciador e a forma-sujeito da FD, o sujeito universal da FD, que regula os dizeres que pertencem a esse domínio de saber; (PÊCHEUX, 1975 [2009] p.199)
- A contra-identificação (o mau sujeito): ocorre quando “o *sujeito da enunciação* ‘se volta’ contra o *sujeito universal*” (*Idem, ibidem*, p.199), portanto, há um questionamento, distanciamento, do sujeito enunciador ea Forma-Sujeito da FD (*Idem, ibidem*. p. 199-200)
- A desidentificação: nesta tomada de posição, o sujeito desidentifica-se com a FD em que estava inscrito para identificar-se com outra FD e sua Forma-Sujeito correspondente. Pêcheux diz que não há desassujeitamento, pois não há “fim das ideologias” (*Idem, ibidem*, p.201).

Em um outro momento, o autor retifica-se, como veremos mais à frente, e observa que essas tomadas não podem ser tão categóricas, devido à fragmentação da forma-sujeito, as falhas no ritual de interpelação e, por conseguinte, às resistências. A partir dessas (re)formulações, abre-se margem para pensar as diversas posições-sujeito em meio a essas relações do sujeito com a FD.

Uma vez que pensar a fragmentação da forma-sujeito é, por conseguinte, pensar na heterogeneidade das formações discursivas e das diversas possibilidades de assumir uma posição-sujeito no discurso, Indursky (2008) reflete sobre a noção de sujeito do discurso, propondo alguns avanços. Para esta autora, quando Pêcheux pensa a primeira modalidade subjetiva, ele não está mais pensando na unidade do sujeito, mas um efeito-sujeito que produz uma ilusão da unidade imaginária do sujeito. Assim, tal unicidade é da ordem do imaginário.

Na contra-identificação, onde ocorre a tensão com a forma-sujeito, que é fragmentada, já se mostra que há diferentes formas de identificação. Porém, a tomada de posição da desidentificação não é a conquista da liberdade, pois há, inevitavelmente, ao mesmo tempo, uma identificação do sujeito com outra FD e com as posições-sujeitos dominantes daquela conjuntura, mais próximas, portanto, da forma-sujeito da FD em questão, o que resulta no efeito-sujeito. Esse movimento pode ser encarado como um pequeno espaço de liberdade, mas que está determinada pela falha da interpelação ideológica.

Na continuidade desta discussão, Indursky (2008) reflete sobre as duas formas de desidentificação apresentadas por Pêcheux. A primeira é a desidentificação do sujeito-enunciador para identificar-se com outra FD e sua forma-sujeito já existente. A outra, a autora chama de acontecimento discursivo. Este é o momento exato em que o sujeito rompe com um domínio de saber existente, para identificar-se com um novo, em constituição. Ocorre, assim, o surgimento de uma nova FD e sua forma-sujeito. Para propor um avanço na teoria, tal autora diz que, quando há a instauração de uma nova posição-sujeito no interior de uma FD, isto não é capaz de produzir um acontecimento, não do tipo discursivo, mas um acontecimento enunciativo, pois não se instaura a produção de sentidos antes interditados, mas sim uma forma diferente de subjetivar dentro da mesma FD,

produzindo sentidos outros a partir de uma nova posição discursiva. (INDURSKY, 2008)

Como víamos, o sujeito é uma das noções fulcrais na teoria discursiva. Ao pensar o sujeito do discurso, e seu atravessamento pela ideologia e esquecimento, o teórico francês, como dito anteriormente, provoca uma fissura nos estudos linguísticos, pois propõe pensar sentido e sujeito sem cair no empirismo ou psicologismo e, dessa maneira, trazer para o campo dos estudos da linguagem noções que estavam à margem do estudo científico.

2.2 A NOÇÃO DE MEMÓRIA NA AD: MEMÓRIA DISCURSIVA X INTERDISCURSO

Assim como as diversas noções da AD que foram revistas e aprofundadas no decorrer da história da teoria, a discussão acerca da noção de memória é algo que ainda inquieta os analistas do discurso, principalmente por ela ser vista de diferentes formas em diversas teorias e também por se sobressair o sentido do senso comum sobre esta noção. Sendo assim, é importante salientar que, no campo teórico no qual este trabalho está inscrito, não se trata da memória psicológica e não se configura como uma recente teorização nos estudos do discurso, pois, como afirma Indursky (2011), a memória era pensada por Pêcheux sobre outras designações, como por exemplo, repetição, pré-construído, discurso transversal, interdiscurso, as quais foram cunhadas desde Semântica e Discurso e, de uma forma ou outra, essas noções remetem à memória.

Pêcheux ([1975] 2009), para refletir acerca da noção de pré-construído, retoma Paul Henry, um dos estudiosos que contribuiu nas discussões sobre a teoria semântica discursiva de base materialista. Henry designa os pré-construídos como uma remissão a uma construção anterior, de forma independente, marcando uma oposição ao que se é construído pelo enunciado, revelando, assim, a exterioridade que aponta para o interdiscurso. Logo, trata-se do efeito discursivo que está associado ao encaixe sintático, por estas construções se marcarem intradiscurso, como algo já posto, já sabido. Portanto, pré-construídos são os elementos discursivos que irrompem nos enunciados, mas que estão “antes, em outro lugar,

independentemente.” (PÊCHEUX, [1975] 2009, p. 142) Dizendo de outra maneira: os pré-construídos, como um dos funcionamentos da memória, correspondem ao “‘sempre-já-aí’ da interpelação ideológica.” (op. cit. p. 151) Logo, os sentidos advindos de outros lugares surgem em outro domínio de saber, apontado para outras possibilidades, outros efeitos, surgindo, assim, a possibilidade de assumir outras posições-sujeito no discurso. Já o discurso-transverso que, como dito anteriormente também foi trabalhado por Pêcheux (1975), que o observa nas incisas, a partir das relativas. Tal noção tem uma definição mais didática em Indursky (2011). Para a autora, os discursos transversos são outro tipo de funcionamento do pré-construído, apresentando-se como operação de encaixe. É o discurso-outro que tangencia o discurso do sujeito, fazendo eco de algo que foi dito em outro lugar. (INDURSKY, 2011. p.70)

Essas duas noções apontavam para o funcionamento discursivo da memória em AD, no entanto, ela recebeu mais destaque a partir de Courtine (1980), com a tese de doutoramento *Análise do Discurso Político* e Pêcheux (1983), em *Papel da Memória*. Para o primeiro, “a noção de memória discursiva diz respeito à existência histórica do enunciado no interior de práticas discursivas regradas por aparelhos ideológicos;” (COURTINE, 2009, p. 105-106). Retomando as discussões de Courtine, em Pêcheux,

A memória discursiva seria aquilo que, face a um texto que surge como acontecimento a ler, vem restabelecer os “implícitos” (que dizer, mais tecnicamente, os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos-transversos, etc.) de que sua leitura necessita: a condição legível em relação ao próprio legível. (PÊCHEUX, [1983e] 2015, p. 46)

Observa-se, então, que a memória propulsiona a circulação dos enunciados na discursividade; regulada pela ideologia, surge como acontecimento, restabelecendo as repetições de outros lugares na produção de discursos. Dessa maneira, como aponta Indursky (2011), com a repetição, são retomados/regularizados os sentidos, construindo a memória social, pela ordem do não-sabido.

Ainda nessa mesma obra, a autora diz que

Neste ponto, impõe-se uma comparação entre *interdiscurso* e *memória* discursiva. Se o interdiscurso remete, como nos diz Orlandi, à *memória do*

dizer, isto significa que tudo o que já foi dito inscreve-se no interdiscurso e, se isso ocorre é porque o interdiscurso constitui-se de um complexo de formações discursivas. Ou seja: todos os sentidos já produzidos aí se fazem presentes, e não apenas os sentidos já autorizados pela Forma-Sujeito. E, se é assim, nada do que já foi dito pode dele estar ausente. O interdiscurso não é dotado de lacunas. Ao contrário. Ele se apresenta totalmente saturado. Esta é a natureza do interdiscurso: reunir todos os sentidos produzidos por vozes anônimas, já esquecidas. E é por comportar todos os sentidos que ele se distingue da memória discursiva. (INDURSKY. 2011, p. 86)

Como aponta Indursky, interdiscurso e memória não se confundem nem se sobrepõem. O interdiscurso é tomado como todo o complexo com dominante das formações discursivas, lugar do (im)possível de ser dito, reduto de tudo que já foi dito, das vozes sem autoria, anônimas e esquecidas, lugar da saturação. Dessa maneira, o interdiscurso abarca a memória discursiva, que é regionalizada, cheia de furos e lacunas. (INDURSKY, 2011.)

Retomo Michel Pêcheux para fazer uma associação mais clara das noções nessa seção discutidas:

o interdiscurso *enquanto discurso-transverso* atravessa e põe em conexão entre si os elementos discursivos constituídos pelo *interdiscurso enquanto pré-construído*, que fornece, por assim dizer, a matéria-prima na qual o sujeito se constitui como sujeito “falante”, com a formação discursiva que o assujeita. Nesse sentido, pode-se bem dizer que o intradiscurso, enquanto “fio do discurso” do sujeito, é, a rigor, um efeito do interdiscurso sobre si mesmo, uma “interioridade” inteiramente determinada como tal “do exterior”. E o caráter da forma-sujeito (pela qual o “sujeito do discurso” se identifica com a formação discursiva que o constitui) tende a absorver-esquecer o interdiscurso no intradiscurso, isto é, *ela simula o interdiscurso no intradiscurso*, de modo que o interdiscurso *aparece* como o puro “já-dito” do intradiscurso, no qual ele se articula por “co-referência”. Parece-nos, nessas condições, que se pode caracterizar a forma-sujeito como realizando a incorporação-dissimulação dos elementos do intradiscurso: a unidade (imaginária) do sujeito²⁹, sua identidade presente-passada-futura encontra aqui *um de seus fundamentos*. (PECHEUX, [1975] 2009, p. 154-155)

Observa-se, então, que os pré-contruídos e discursos transversos estão inscritos no intradiscurso, o que é linearizado no fio do discurso, mas que através deles é que se pode acessar os dizeres já formulados, presentes no interdiscurso. Este processo, na minha leitura, se retroalimenta, pois o interdiscurso se mostra no intradiscurso, mas, concomitantemente, é através do intradiscurso que se observa

²⁹ Retornarei a essa questão da forma-sujeito e unidade do sujeito para pensar a noção de identidade.

as redes de sentidos de outros dizeres já formulados, sem autoria definida, mas determinados pela ideologia na História. Pois, como diz Pêcheux, o fio do discurso é um efeito do interdiscurso sobre si mesmo, e a regulação desses sentidos num domínio de saber específico se dá pela relação dos sujeitos com a forma-sujeito, que “simula o interdiscurso no intradiscurso”, a partir da ilusão imaginária da unidade do sujeito.

Logo, é a partir do funcionamento da memória discursiva no intradiscurso, seja pelos pré-construídos, discursos transversos e/ou regime de repetibilidade, que os sentidos sobre o que é ser índio, já sedimentados socialmente, podem retornar às discursividades; sentidos esses que remetem a um imaginário construído desde os primórdios da colonização, que servem como argumentos para deslegitimação da luta indígena, reforçam os preconceitos contra esses povos ou trazem, através dos silenciamentos, outros sentidos, pois é na memória que determinados sentidos são excluídos, marginalizados, silenciados, impedidos de serem regularizados.

A memória, como aponta Orlandi (2015), é repleta de sentidos não ditos, de silêncios e silenciamentos. Então, pelo seu funcionamento é que sentidos que antes não podiam circular na FD, a partir da mudança das condições de produção, podem ser linearizados no fio do discurso, possibilitando, também, que haja a resistência a determinados sentidos.

2.3 ENTRE IDEOLOGIAS DOMINANTES E DOMINADAS: A RESISTÊNCIA DOS SUJEITOS NO DISCURSO

Com o artigo “Só há causa daquilo que falha ou O inverno político Francês”, de 1978, que compõe o anexo III da versão brasileira de *Semântica e Discurso*, Pêcheux começa a retificar algumas coisas que não iam bem no que ele chamou de *Tríplice Aliança*, que é a articulação entre Linguística, Marxismo e Psicanálise, com o propósito de pensar a Linguagem, História e Inconsciente. Nessa retificação, o autor reflete acerca do “impossível de uma ‘forma-sujeito’ tomada na História como ‘processo sem Sujeito nem Fins’”. (PÊCHEUX, [1978] 2009 p. 271). Neste sentido,

para o autor, a ilusão de que o ego-sujeito-pleno não falha é justamente o que falhou em *LesVérités de laPalice*. (op. cit. p. 276)

A partir dessa retificação, como foi apontado anteriormente, o autor propõe que não se pode mais conceber a Forma-Sujeito desvinculada das possibilidades de o sujeito assumir outras posições-sujeito, pois a forma-sujeito, que regula os dizeres que podem/devem circular numa FD, não é homogênea. Assim, é revista, também, a noção de sujeito e, pela errância dos sentidos, é que há a “possibilidade de, ao se dizer outras palavras no lugar daquelas prováveis ou previsíveis, deslocar sentidos já esperados.” (MARIANI, 1996, p. 24). Essas possibilidades são as resistências que são possíveis a partir das falhas na interpelação dos sujeitos, pois,

Apreender até seu limite máximo a interpelação ideológica como ritual supõe reconhecer que não há ritual sem falhas; enfraquecimento e brechas, “uma palavra por outra” é a definição da metáfora, mas também é o ponto em que o ritual se estilhaça no lapso. (PÊCHEUX, 1978 [2009] p.277)

Assim sendo, as resistências ocorrem na/pela língua, através das “quebras de rituais”, pelo “questionamento de uma ordem” (PÊCHEUX, 1990). Para tanto, necessitam-se duas coisas: “ousar se revoltar” e “ousar pensar por si mesmo” (PÊCHEUX, [1978] 2009). Assim, brechas/rachaduras na interpelação do sujeito dão margem à produção de outros sentidos, à ocupação de outras posições-sujeito e, por sua vez, à reivindicação ao Estado de suas falhas, produzindo ruptura no/com os dizeres sedimentados socialmente.

Em “Delimitações, Inversões e Deslocamentos”, Pêcheux volta à questão da resistência para exemplificá-la:

As resistências: não entender ou entender errado; não “escutar” as ordens; não repetir as litanias ou repeti-las de modo errôneo, falar quando se exige silêncio; falar sua língua como se fosse uma estrangeira que se domina mal; mudar, desviar, alterar o sentido das palavras e das frases; tomar os enunciados ao pé da letra; deslocar as regras na sintaxe e desestruturar o léxico jogando com as palavras... (PÊCHEUX, [1982] 1990, p. 17)

Observa-se, portanto, que a resistência é produzida pelos sujeitos na língua, seja através das palavras ou pelo silêncio, mas surge na relação entre a(s) ideologia(s) dominantes e a(s) dominada(s). Ao reler Althusser, Pêcheux ([1975] 2009) diz que as ideologias da classe dominante tornam-se dominantes através da instalação dos aparelhos ideológicos do Estado (AIE), nos quais ela se realiza e é realizada. No entanto, continua o autor, esses AIE não são apenas máquinas de

reprodução da classe dominante, mas constituem-se, contraditoriamente, como lugar que condiciona ideologicamente as transformações das relações de produção. Logo, a reprodução/transformação das relações de produção aponta para o caráter contraditório das práticas discursivas, embasadas, por sua vez, pela luta de classes. Portanto, é quando sentidos não-dominantes, silenciados, que estavam à margem, entram em meio à discursividade, que se pode observar a resistência dos sujeitos no discurso. Em outras palavras, na produção discursiva, é esperado que os sujeitos reproduzam o discurso dominante, se submetam às ordens dos aparelhos ideológicos, mas, pelas falhas na interpelação ideológica, outros sentidos surgem, outras formas de se identificar, sejam pelas formas de contra-identificações, desidentificações ou até mesmo de identificar-se como alguém que está à margem, como é o caso dos indígenas que veremos nas análises.

Ainda nesse texto citado anteriormente, Pêcheux fala que a própria língua do Estado é o lugar da dominação. Assim, o Estado precisa que os sujeitos estejam submetidos a uma ordem e essa submissão dar-se-á, primeiramente, pela língua, para que, por ela, eles possam seguir as leis, como no caso dos indígenas, que foram obrigados a deixar de usar suas línguas para serem dominados, submetidos à coroa real portuguesa. Porém, tal submissão não é tão simples; houve e ainda há muita resistência desses sujeitos, possibilitadas pelas falhas na interpelação ideológica.

É a falha do Estado que possibilita a resistência, e

Na falha, ela se abre em ruptura, onde o sujeito pode irromper com seus outros sentidos e com eles ecoar na história. Condição para que os sujeitos e os sentidos possam ser outros, “fazendo sentido no interior do não sentido”. É isto que chamo resistência. E não ao voluntarismo inscrito em teorias que se sustentam na onipotência dos sujeitos e dos sentidos que mudam à vontade. Somos sujeitos interpelados pela ideologia e é só pelo trabalho e pela necessidade histórica da resistência que a ruptura se dá quando a língua se abre em falha, na falha ideológica, enquanto o Estado falha, estruturalmente, em sua articulação do simbólico com o político. Não é, pois pela magia, nem pela vontade, mas pela práxis que a resistência toma seu lugar. (ORLANDI, 2012, p. 231)

Conforme a autora e com o já apresentado nessa seção, é através da resistência que o sujeito pode irromper com outros sentidos possíveis numa FD, mas que deveriam ser interditados, por não se submeterem a ordem dos sentidos daquela formação discursiva. Porém, com a falha na interpelação ideológica,

representada atualmente pela falha do Estado, é que sentidos outros surgem e ecoam em meio à discursividade. No entanto, isso não representa uma onipotência do sujeito à ideologia nem à língua, mas uma falha que é estruturante para a subjetivação e produção de discursos.

Neste sentido, importa salientar, como aponta Dela-Silva (2015a), que há uma leitura recorrente quando se fala em resistência, como se fosse um ato que um sujeito se contrapõe a um sentido dominante, como se o sujeito pudesse resistir a algo. No entanto, para a autora, esse

modo de pensar a resistência é o fato de tomá-la como o escape, o que, muitas vezes, permite o deslize para a compreensão dessa ‘brecha’ como uma possível ‘liberdade’ frente ao assujeitamento, como se a possibilidade de resistência, de ruptura, também não se inscrevesse igualmente no assujeitamento, nessa condição própria de ser sujeito. (DELA-SILVA, 2015a, p. 208)

Portanto, as possibilidades de resistências e de rupturas de sentidos dominantes estão, pois, inscritas também na maneira pela qual o assujeitamento funciona discursivamente, no qual o sujeito pode produzir sentidos que não os esperados, associados à ideologia dominante. Ao reler Pêcheux ([1975] 2009), esta mesma autora observa que há outras maneiras de resistir³⁰, seja pelo não-dizer, pelos lapsos, equívocos, deslizamentos metafóricos, entre outros. (DELA-SILVA, 2015a)

Na discussão dessa noção, Leandro-Ferreira (2015) entende que o equívoco é a maneira da resistência da língua e o inconsciente, a forma de resistência do sujeito. Nas palavras da autora: “equívoco e inconsciente trabalham juntos apontando para os lugares da falha no seu corpo, já que ambos – língua e sujeito – se constituem mutuamente.” (LEANDRO-FERREIRA, 2015, p. 159) No prosseguir da reflexão, a autora diz que a resistência, seja dos sujeitos ou da língua, é intrinsecamente relacionada com o caráter material da constituição dos sentidos.

Observa-se, então, em consonância com essas duas últimas autoras, que a resistência não se trata de um movimento espontâneo do sujeito, como se fosse possível escapar da determinação ideológica. Esses pequenos furos, com ou sem

³⁰ Leandro-Ferreira (2015), ao teorizar também sobre as diversas maneiras de resistência, apresenta a resistência da língua, a resistência do discurso, a resistência do sujeito e a resistência da cultura. Porém, aqui, não serão foco da discussão essas modalidades de resistência.

rupturas, são determinados pelo funcionamento da ideologia, que não cessa de produzir seus efeitos. Além disso, existem diferentes maneiras de resistências observadas no nível do discurso.

Neste trabalho, especificamente, será observada como as resistências acontecem no *discurso do/sobre* o sujeito-indígena. Das várias possibilidades observadas nessa pesquisa, os sujeitos-indígenas, por exemplo, resistem através de suas práticas simbólicas, do corpo indígena sendo lugar da significação e materialidade, ou do uso da sua língua nativa, mesmo com toda injunção ao uso da língua oficial brasileira, que apresenta maior prestígio social. Por outro lado, no discurso sobre o indígena, sobretudo nos discursos pró-indígenas, há rupturas nos sentidos, efeitos não esperados ecoam e marcam uma posição que vai de encontro aos saberes dominantes de uma determinada conjuntura embasada na luta de classes, mesmo quando regulados pelas políticas do silenciamento.

2.4 AS FORMAS DO SILÊNCIO NO DISCURSO: ESTAR/PÔR EM SILÊNCIO, MAS PRODUZIR SENTIDOS

Uma outra noção central nesse trabalho é a de silêncio, trazida às discussões da AD por EniOrlandi, teórica da AD e responsável pela formação de inúmeros analistas de discurso e pela institucionalização da área no Brasil. Para esta autora,

Há um modo de estar em silêncio que corresponde a um modo de estar no sentido e, de certa maneira, as próprias palavras transpiram silêncio. Há silêncio nas palavras; O estudo do silenciamento (que já não é silêncio mas “pôr em silêncio”) nos mostra que há um processo de produção de sentidos silenciados que nos faz entender uma dimensão do não-dito absolutamente distinta da que se tem estudado sob a rubrica do “implícito”. Vale lembrar que a significação implícita, segundo O. Ducrot (1972), “aparece – e algumas vezes se dá – como sobreposta a uma outra significação. (ORLANDI, 2007, p.11-12)

Assim, o silêncio não pode ser entendido como ausência, como falta, ele tem sua significação e promove a movimentação dos sentidos. Distingue-se, então, do implícito, pois este “é o não-dito que se define em relação ao dizer. O silêncio, ao contrário, não é o não-dito que sustenta o dizer mas é aquilo que é apagado, colocado de lado, excluído” (op. cit. p. 106), ou seja, o não-dito sempre remete ao

dito, enquanto o silêncio se mantém como tal, mas significando. E é a linguagem que é responsável pela categorização do silêncio, segmentando-o, recortando-o em unidades discretas.(ORLANDI, 2007)

Nessa mesma obra, *As Formas do Silêncio*, Orlandi analisa duas modalidades do silêncio: o silêncio fundador e a política do silêncio. Explico. O silêncio fundador é a condição para a produção e movimentação dos sentidos, possibilitando a produção do discurso; já a política do silêncio é o ato de interditar sentidos, e subdivide-se em silêncio local e silêncio constitutivo. Essa primeira subdivisão é definida como interdição do dizer, calando a voz do outro, proibindo-o de dizer. A outra forma é o silêncio constitutivo, caracterizado pela diferença entre dizer X para (não) dizer Y.

Para chegar à noção de silêncio fundante, aquele que há entre as palavras, sobre as palavras, espaço da movência dos sentidos e do sujeito, a autora se aproxima da noção de real, o inatingível. Assim, o real da significação, para Orlandi (2007), é o silêncio. Este é, ainda em consonância com a autora, “um lugar de recuo necessário para que se possa significar, para que o sentido faça sentido.” (op. cit. p. 13)

É preciso ainda ratificar dois pontos importantes apresentados pela autora: 1. “o silêncio não fala. O silêncio é. Ele *significa*. Ou melhor: no silêncio, o sentido é.” (op. cit. p. 31) e 2. Não se deve confundir analiticamente os dois modos de existência do silêncio³¹ – o fundador e o político – sem, entretanto, separá-los categoricamente do ponto de vista teórico (idem. p. 75). Isto é, o silêncio não se apreende, ele por si só já significa; e ainda que, analiticamente, possamos observar as diversas formas em que o silêncio se apresenta na linguagem, tais formas do silêncio não podem ser distinguidas teoricamente, como se fossem dicotômicas.

³¹ Nesta obra, a autora diz da impossibilidade de se teorizar o silêncio sem pensar em Saussure ou ainda nos silêncios de/sobre Saussure. Há, para Orlandi (2007), o silêncio *de* Saussure que não se fez autor de seu curso, mas também o silêncio *sobre* o Saussure dos Anagramas que os linguistas ignoram. Além disso, há, também, o silêncio *em* Saussure, quando este tematiza a noção de sistema (valor), ou dos eixos de substituições. A noção de valor é, portanto, crucial para pensar o silêncio constitutivo, pois o signo é, para Saussure (2013), o valor, como elemento de significação, correspondendo aos conceitos, não são definidos positivamente, mas negativamente “por suas relações com outros termos do sistema. Sua característica mais exata é ser o que os outros não são.” (SAUSSURE, 2013, p. 164). Dessa forma, na política do silêncio, para Orlandi (op. cit), para se dizer algo, é necessário silenciar outros sentidos.

Para ratificar a importância do funcionamento do silêncio no discurso, EniOrlandi (2007, p. 17), diz que o

silêncio atesta o movimento do discurso que se faz na contradição entre o “um” e o “múltiplo”, o mesmo e o diferente, entre paráfrase e polissemia. Esse movimento, por sua vez, mostra o movimento contraditório, tanto do sujeito quanto do sentido, fazendo-se no entremeio entre a ilusão do sentido só (efeito da relação com o interdiscurso) e o equívoco de todos os sentidos (efeito da relação com a língua).

Assim, a autora mostra o caráter contraditório e múltiplo dos sentidos e dos sujeitos do discurso, possibilitado pelo silêncio que provoca, mais uma vez, a ilusão de unicidade necessária no caráter ideológico dos sujeitos e sentidos.

Pensar as formas do silêncio nessa pesquisa foi crucial para compreender os *discursos do/sobre* os povos indígenas, uma vez que o funcionamento do silêncio nesses dizeres foi, e ainda é, algo tão pujante, pois esses povos silenciaram anteriormente como maneira de resistir à integralização à sociedade não-indígena; mas também, hoje, produzem seus discursos podendo silenciar os sentidos já postos no senso comum sobre o que é ser indígena. Por outro lado, o Estado, por exemplo, através das políticas linguísticas, exerceu a política do silêncio sobre esses povos. Assim, percebe-se que o silêncio está relacionado com a identidade dos povos, noção que será discutida no próximo tópico.

2.5 A IDENTIDADE/IDENTIFICAÇÃO E SUA RELAÇÃO COM O IMAGINÁRIO

Nos estudos da linguagem e, sobretudo, do discurso, muito se tem discutido em torno da questão da Identidade, via releitura de discussões dos campos da sociologia e psicanálise; por outro lado, o imaginário, apesar de ser uma noção profícua na AD, permanece pouco teorizado, estando, tais noções, diluídas nas esparsas associações com o materialismo histórico e a psicanálise. Por isso, esse tópico objetiva refletir sobre tais noções e seu imbricamento, uma vez que estas se tornam necessárias na análise do corpus, principalmente ao pensarmos sobre a identidade indígena.

Ao teorizar, a partir da AD e Psicanálise, nas pesquisas de Linguística Aplicada, Coracini (2003) discute que a identidade, pela perspectiva das ciências

sociais, caracteriza-se pela sensação dos indivíduos de pertencimento a um determinado grupo, distinguindo-se, pois, de outros grupos. Para os cientistas sociais e antropólogos, o conjunto dessas características podem alterar-se cronologicamente. Na continuidade, a autora diz que, pelo ponto de vista da psicanálise, a identidade resulta do conjunto de imagens ou representações que determinam a forma pela qual o sujeito tem a ilusão ou sentimento de estabilidade e de unidade. Dessa maneira, falar de si está intrinsicamente relacionado com a alteridade, pois nos vemos sob o olhar do outro. Tais visões sobre si assumem estatuto de verdades, ainda que sejam idealizações falaciosas ou estereótipos. É através desses campos do saber que autora diz que:

Apesar da ilusão que se instaura no sujeito, a identidade não é inata nem natural, mas naturalizada, através dos processos inconscientes, e permanece sempre incompleta, sempre em processo, sempre em formação.

O sujeito é, assim, fruto de múltiplas identificações – imaginárias e/ou simbólicas – com traços do outro que, com fios que se tecem e se entrecruzam para formar outros fios, vão se entrelaçando e construindo a rede complexa e híbrida do inconsciente e, portanto, da subjetividade. Rede essa que resulta da falta constitutiva do sujeito que, em vão, deseja preenchê-la, supri-la ao longo da vida, supri-la com o outro, objeto do seu desejo. Mas com o preencher a sua falta, o que o sujeito deseja é o desejo do outro, ou seja, que o outro deseje.

Só podemos, pois, falar de identidade como tendo sua existência no imaginário do sujeito que se constrói nos e pelos discursos imbricados que o vão constituindo, dentre os quais o discurso da ciência, do colonizado e da mídia. (CORACINI, 2003, p. 61)

Assim, conforme a autora, observa-se que a identidade não é algo inato ao sujeito, mas algo naturalizado, o qual o sujeito não se dá conta, devido ao funcionamento do inconsciente e da interpelação dos sujeitos que faz com que eles sejam sempre-já-sujeitos. A ideologia, logo, apaga as contradições da identidade pela evidência do sentido e do sujeito. Além disso, como propõe a psicanálise, os sujeitos são cindidos, portanto, há sempre um desejo de ser completo. Para ser completo, o seu desejo é o desejo do outro

Para Orlandi ([1998] 2006), a identidade é um movimento na história, assim, ela não se apreende, pois se constitui em processos da memória afetados pelo inconsciente e pela ideologia, portanto, em seu movimento, ela não é igual a si mesma, não existindo, pois, identidades fixas e categóricas. Assim, como dito anteriormente, a identidade está na relação do sujeito com o outro, via simbólico, onde o imaginário tem papel central na sua constituição. O imaginário, do ponto

de vista discursivo, funciona via ideológico, pois este produz as evidências imaginárias dos sentidos para o que chamamos de realidade (MARIANI, 2016). Assim,

no jogo das formações imaginárias, a imagem que faço da posição que ocupo para enunciar é o pontapé inicial para a entrada no complexo jogo das próprias formações imaginárias e da realidade (ou cena) imaginária que ali se configura. (MARIANI, 2015, p. 39)

Dessa forma, é, a partir do jogo de imagens no qual os sujeitos antecipam a imagem que o outro tem de si, que eles têm dos seus interlocutores e dos objetos a serem discursivizados, que são construídas as formações imaginárias, as quais apontam para as possibilidades de sentidos inscritos em uma determinada conjuntura.

Em outro texto, Mariani também discutiu o imaginário dizendo que ele é

esse dizer já colocado discursivamente, uma espécie de “reservatório” de sentidos para o sujeito. Mas nessa relação atua a ilusão subjetiva que o faz crer ser a origem e a fonte do dizer. Encontra-se recalcado, para o sujeito, sua inscrição em uma FD dominante. Ou, dito de outra maneira, a matriz dos sentidos escapa ao sujeito, e sobre ela o controle é praticamente nenhum. (MARIANI, 1998, p. 33)

Conforme a autora, o imaginário consiste em numa espécie de reservatório que funciona a partir do jogo das formações imaginárias. Considerando os sentidos que circulam no imaginário, os sujeitos, via esquecimento, assumem determinadas posições discursivas através da inscrição nos diversos domínios de saber.

A partir desses sentidos construídos no imaginário social, os sujeitos assumem determinadas tomadas de posição subjetivas, das quais a identificação plena consiste numa ilusão subjetiva de identidade no processo de interpelação-identificação. Assim, neste trabalho, quando se fala de identidade, estamos, portanto, pensando numa identificação dos sujeitos do discurso com a forma-sujeito que regula os saberes de uma determinada FD. Uma vez que a forma-sujeito é fragmentada, as identificações dos sujeitos podem ser múltiplas.

Para ratificar a relação da identidade com as tomadas de posição, trago Orlandi, que, ao pensar as formas do silêncio na constituição identitária, diz que ela

é imediatamente afetada enquanto sujeito-do-discurso, pois, sabe-se (Pêcheux, 1975), a identidade resulta de processos de identificação segundo os quais o sujeito deve-se inscrever em uma (e não em outra) formação discursiva para que suas palavras tenham sentido. Ao mudar de formação discursiva, as palavras mudam de sentido. (ORLANDI, 2013, p. 76)

Dessa maneira, a identificação dos sujeitos com determinados sentidos diz respeito à maneira pela qual os sujeitos são interpelados pela ideologia, ao inscreverem seus discursos em uma determinada FD. Assim, os sujeitos podem assumir uma outra identidade, ao identificar-se com outra FD e sua forma-sujeito correspondente. É neste sentido que Orlandi pensa o silêncio na experiência da identidade, pois ele que dá espaço para o movimento das identidades, dando-lhe espalho diferencial. O silêncio impede, também, o *non-sens*, pelo muito cheio, dando espaço para o movimento das materialidades significantes. Logo, a identidade funciona discursivamente como a totalidade, coerência e unidade dos sentidos e sujeitos, visto que, como já dito, eles se constituem mutuamente. (ORLANDI, 2013)

É nesta relação entre imaginário, identidade/identificação e silêncio que se pode pensar a identidade indígena. Ao se identificar como indígena, são trazidos dizeres que constituem o imaginário sobre o que é ser índio. Dizeres estes que são retomados pelos pré-construídos, repetições e discursos transversos, silenciando alguns dizeres para que se tenha uma ilusão de identidade completa. Dessa maneira, no imaginário, estão presentes vários sentidos sobre o que é ser indígena, mas alguns desses sentidos, como apresentarei nas análises, se opõem, revelando diferentes posições sujeitos no discurso, sendo que algumas delas são silenciadas para se sobressair uma posição dominante, mais próxima da forma-sujeito a partir da qual se pode pensar na identidade indígena.

3 AS ANÁLISES: SENTIDOS EM TORNO DE SER INDÍGENA

Ao apresentar um trabalho que visa analisar o imaginário, construído discursivamente, sobre o que é ser índio, projetado em dizeres dos não-indígenas e dos indígenas, analiso não só o *discurso sobre*, discursivizado principalmente pela mídia tradicional, seja na televisão ou nos sites vinculados às principais emissoras do país, o qual, a partir da evidência de sentidos, produz o efeito que só determinados sentidos são os possíveis sobre um objeto, mas apresento, também, o *discurso de*, onde há uma possibilidade de alguns sujeitos marginalizados terem um espaço de fala e poderem fazer ecoar sentidos por/sobre si mesmos, assumindo, portanto, algumas posições-sujeito no discurso.

Para tanto, foi necessário trazer um *corpus* heterogêneo, em dispersão, com vistas a abordar esses dois funcionamentos discursivos. Dessa maneira, foi construído um arquivo de pesquisa formado por livros escritos pelos Fulni-ô e pelos Potiguara e discursos publicados no Facebook sobre os indígenas de um modo geral. A partir desse arquivo, coletado entre 19/04/2015 e 20/07/2016, composto de alguns acontecimentos jornalísticos que circularam no espaço virtual durante período é que foram selecionados os dados analisados neste trabalho.

A noção de acontecimento jornalístico é proposta por Dela-Silva (2015b, 2016), ao retomar a discussão de Pêcheux ([1983] 2015) sobre acontecimento discursivo, e de Indursky (2008), que propõe uma distinção entre o acontecimento discursivo e o enunciativo. Dela-Silva (2016) observa, conforme Pêcheux, que o acontecimento é o ponto de encontro entre uma atualidade e uma memória. Dessa maneira, o discurso sempre se dá nesse encontro, pois o sujeito é sujeito da língua, pensa ser origem do sentido, mas, em suas palavras, retoma dizeres outros, sem os quais não haveria sentidos possíveis. A autora acrescenta que o discurso é um acontecimento uma vez que há a inscrição de um dizer no já-dito, na relação da língua com a história. No entanto, o acontecimento jornalístico não se produz do mesmo modo que os acontecimentos discursivos ou enunciativos, tais como Indursky teorizou, mas se produz como prática discursiva, movimentando sentidos. É nesta esteira que a autora observa que o acontecimento jornalístico é uma prática

discursiva na qual há “efeitos de sentidos para e por sujeitos, o que se dá a partir das condições específicas das práticas midiáticas.” (DELA-SILVA, 2015b, p. 224) Trata-se, assim, de uma prática discursiva que propulsiona gestos interpretativos que retomam os sentidos de um determinado momento na história. (DELA-SILVA, 2015b)

A partir desse grande arquivo formado pelos livros supracitados e de alguns acontecimentos jornalísticos, seleciono o *corpus* de pesquisa, que, nas análises, será chamado de sequências discursivas (SD), as quais serão analisadas pelo prisma teórico-analítico da AD.

Tais livros, analisados no bloco 1 e 2³², surgiram pela proposta de que os índios a contarem suas próprias histórias, produzirem seus próprios discursos. Neles, esses povos falam sobre sua cultura, seu modo de viver, suas crenças e como percebem os não-índios. A partir dessa obra, há espaço para a produção do *discurso de*, a fim de que indígenas e não-indígenas acessassem outro tipo de discurso que não o *discurso sobre*, já cristalizado pelos livros didáticos e por grandes veículos de comunicação, como jornais televisivos, impressos, etc. Portanto, para analisar o funcionamento dos discursos de povos que ainda possuem uma língua nativa e os que não possuem mais, analisaremos esses dois livros escritos por grupos indígenas nordestinos: a) os Fulni-ô, falantes do português e Yaathê; b) os Potiguara, falantes apenas do Português.

A segunda parte do *corpus* é composta de um recorte de discursos produzidos no Facebook. Esta rede social é a mais utilizada no Brasil e nela se materializam diversas formações ideológicas e discursos que se inscrevem em diferentes formações discursivas, apontando para um profícuo lugar de produção de discursos, por exemplo, do/sobre os indígenas, uma vez que, em tal rede social, além da troca de informações, são publicadas matérias, fotos, vídeos, etc.

Para a composição deste *corpus*, não analisaremos todos as materialidades encontradas nesse período sobre o tema desta pesquisa, mas, ao produzirmos um recorte, já realizamos um primeiro gesto de leitura desse arquivo. O recorte foi formado a partir da observação de regularidades do funcionamento do *discurso*

³² Os recortes desses livros constam aqui tais quais os originais.

do/sobre o indígena que apontavam para questões, sobretudo, em torno da língua, da identidade indígena e da terra. Uma vez discutido, ainda que brevemente, a composição do arquivo de pesquisa, partimos, pois, para as subseções analíticas.

3.1 O DISCURSO DOS FULNI-Ô

Nessa “escuta” analítica do discurso, apresentarei discursos do povo Fulni-ô, publicados no livro *Índio na Visão dos Índios: Fulni-ô*, no qual esse grupo indígena fala de si. Há também outros livros dessa coletânea de livros projeto, contando a história de outros povos, os quais fazem parte de um projeto idealizado por Sébastien Gerlic, com o objetivo de se trabalhar com esses livros nas aldeias e, para além delas, estando disponíveis no site Índio Educa³³ e em outros sites de temática indígena. Gerlic³⁴ é um pesquisador sem vínculos acadêmicos, que, por interesses pessoais, tem focado, nos últimos 15 anos, em um diálogo intercultural com diversos povos, sobretudo os indígenas brasileiros. Ele é o presidente da ONG Thydewa, a qual já mencionamos anteriormente. Com sua organização, já foram produzidos 25 livros e conteúdo para internet, dos quais 12 deles são da coletânea “Índio na visão dos Índios”, objetivando a manutenção do patrimônio imaterial desses povos.

Na produção acerca do que é ser Fulni-ô, escrita em 2001, para se pensar na escrita do livro foi realizada uma conversa com esses indígenas para propor a produção de um livro escrito por eles mesmos. Entre 20 e 30 pessoas participaram dessa conversa e lhes foi proposto escrever o que quisessem sobre o que é ser Fulni-ô. Além disso, foi realizada uma entrevista com o pajé e outra com o cacique, líderes das comunidades indígenas. Junto ao editor Sébastien Gerlic, mais dois indígenas ajudaram na seleção e editoração do livro, no qual 10 autores indígenas tiveram seus textos publicados. Esta publicação foi patrocinada por empresas privadas e pelo governo do Estado da Bahia. De forma semelhante ocorreu com a

³³Link do livro <http://www.indioeduca.org/wp-content/uploads/2012/01/FULNI-O.pdf>, acesso em 25/04/2016

³⁴ Essas informações foram dadas pelo próprio Sébastien, via e-mail. Este nos sugeriu os sites <http://www.thydewa.org/wp-content/uploads/2016/05/dossie-RMS-OK.pdf> e <http://www.thydewa.org/wp-content/uploads/2016/05/sobre-la-practica-INDIOS-NA-VISAO-DOS-INDIOS.pdf> para compreender melhor as coleções dos livros e os projetos e organização da Thydewa.

produção dos Potiguara, que será analisada no próximo bloco. Houve uma conversa com um grupo de 30 indígenas e foi proposto que escrevessem a visão que eles tinham do seu povo. Contudo, passados 10 anos da publicação de um livro para o outro, há diferenças na editoração, o livro dos Potiguara tem um maior número de páginas, uma formatação melhor estruturada, edição conjunta de Gerlic e Peter Zoettl e a parceria com o programa BND de cultura, do Ministério da Cultura. Nesta produção, há a participação de 18 autores potiguara.

Trago, pois, algumas SDs do livro escrito pelos Fulni-ô, nas quais se poderá compreender um pouco mais sobre os Fulni-ô e relacionar seus discursos com as questões que são significativas nessa pesquisa.

BLOCO 1

SD1. Antes o índios vivia da caça e tinha as ervas para se curar. Os antigos eram mais corajosos, mais fortes, mais guerreiros, hoje somos mais fracos, mais calmos, mais pacientes, por isso sofremos.

A “civilização” continua nos discriminando.

SD2. Eles botaram a santa em um lago onde os índios gostavam de pescar. Quando viram pensaram que era uma pessoa, foram até ela, agarraram-na e decidiram leva-lá para a aldeia. À noite, um branco tirou a imagem às escondidas e voltou a coloca-la na lagoa. Depois disso se repetir por vários dias um índio contou o acontecido para o padre que lhe disse: “Meu filho isto significa que a Santa está pedindo terra”

Foi assim que os brancos tomaram nossas terras.

SD3. Dificilmente um índio mata outro, porque primeiramente todos pensam no Ouricuri: “Se eU matar não vou mais para minha religião”. Então tem temor e não faz. Em geral também não há roubos, mas pode até acontecer porque a “civilização já trouxe também”.

SD4. O homem branco quer ver o índio quietinho na tribo, sem saber de nada. Não sabíamos nos defender mas hoje já sabemos. A evolução vem para a gente saber quem nós somos. Porque se vivêssemos eternamente sem aprender com o branco eles fariam tudo quanto quisessem. Temos que saber aprender as coisas úteis. É bom aprender a conviver nas duas culturas, a saber distinguir o que presta do que não, saber usar.

SD5. Ainda hoje nos índios mesmos passando por mudanças convivendo com os brancos nos não esquecemos nossas danças nossos costumes e nossos idiomas que é muito importante para todos nós índios.

SD6. Vejo o índio como uma criação divina de (Eedjadwa, Deus) com forças, culturas e poder de criar verdadeiras verdade. O índio é um ser puro verdadeiro sem maldade sem ambição sem mentiras. Somos forças viva que talvez nos não sabemos a grande importância.

temos sabedoria de viver e fazer viver

O que (Eedjadwa Deus) nós dar quando digo que sabemos fazer viver o que (Eedjadwa Deus) nos dar me refiro a nossa cultura nossa língua o Yaathe e a fé que viver até hoje, é nosso poder de viver. Para ser índio não é preciso andar pintado ou trajado é preciso mostrar sua língua laathe.

Em SD1, o indígena traz alguns pontos relevantes sobre a identidade no que se refere às mudanças dos hábitos indígenas, isto é, o que eles faziam no passado e que hoje não fazem mais. Trago, na tabela abaixo, as adjetivações dadas por este sujeito aos indígenas em geral.

Índios antigos	Índios da atualidade
Corajosos	Calmos
Fortes	Fracos
Guerreiros	Pacientes

Tabela 1.

Observa-se, portanto, que, no percurso da história da colonização brasileira, as condições de produção mudaram, o que fez com que a forma de subjetivação indígena fosse outra. Em outras palavras, ser sujeito, assumir uma posição no discurso, não é possível sem estar inserido sócio-historicamente numa formação social; assim, a depender das condições de produção, os sujeitos são interpelados de maneiras diferentes. Esse fato é demonstrado no paralelo entre as características do índio da atualidade *versus* os antigos, que pode ser vista na tabela de uma forma quase antagônica. Para tal indígena, essas mudanças não são positivas, pois, a partir delas, “sofremos”. Fica não dito, portanto, que, para esse sujeito, seria necessário “ser como os antigos”.

Com isso, também percebemos que “a identidade é um movimento na história” (ORLANDI, 2006 [1998], p. 204) e que ser índio hoje é bem distinto do que já foi um dia. A identidade refere-se à maneira pela qual os sujeitos-indígenas se identificam com uma forma-sujeito indígena, a qual organiza o imaginário sobre o que é ser índio em uma determinada conjuntura, a partir do filtro das formações imaginárias.

Ao trazer civilização entre aspas, esse sujeito-indígena critica a forma como os não-indígenas se denominam, pois, suas ações, na visão indígena, não são tão dignas de povos civilizados. Além disso, em seguida, critica essa civilização, que na verdade foi uma domesticação, trazendo à tona, ao aspear tal palavra, a memória da colonização em que indígenas foram mortos, escravizados e tiveram suas terras tomadas. Essa retomada se dá através da heterogeneidade discursiva, para trazer a voz do outro, a quem se está resistindo. Falar sobre o outro, “civilizado”, homem “branco”, é algo que sempre está presente no discurso dos indígenas, sendo assim, uma marca identitária da cultura indígena que, necessariamente, está atravessada pela cultura do homem branco.

Sobre a história da convivência entre diferentes povos no Brasil, muitos sentidos são silenciados, pois

Há, assim, “furos”, “buracos” na memória, que são lugares, não em que o sentido se “cava”, mas, ao contrário, em que o sentido “falta” por interdição. Desaparece. Isso acontece por que toda uma região de sentidos, uma formação discursiva, é apagada, silenciada, interditada. Não há um esquecimento produzidos *por* eles, mas *sobre* eles. Fica-se sem memória. E isto que impede que certos sentidos hoje possam fazer (outros) sentidos. Como a memória é, ela mesma, condição do dizível, esses sentidos não podem ser lidos. (ORLANDI, 2015, p. 59-60)

Dessa forma, percebe-se que a memória é constituída de esquecimentos, mas também de silenciamentos. Assim, muitos dizeres sobre o homem “branco” e o indígena são interditados, não podem mais ecoar sentidos, sendo, portanto, impedidos de serem formulados no discurso. Em alguns momentos, esses fios discursivos, brechas e resistências encontram um espaço no dizível e retornam às redes discursivas, como veremos a seguir.

Na SD2, o indígena narra como “eles”, “os brancos” tomaram as terras indígenas. Nesses discursos, grande parte das vezes, o invasor não é nominado explicitamente, sendo referido, preferencialmente, de modo indefinido. Porém, os referentes são facilmente recuperáveis no discurso, através dos não-ditos. Possivelmente, essa estratégia linguística é utilizada, mediante o funcionamento das formações imaginárias, pois os autores antecipam que seus leitores possam ser também não-indígenas, como propõe o projeto da escrita dos livros.

Tal santa, falada pelo indígena, é Nossa Senhora da Conceição, padroeira dos Fulni-ô, a qual tem uma igreja no centro da aldeia em sua homenagem. Ao ser contada dessa maneira, essa narrativa coloca em questão a fé dos indígenas na religião católica e critica o papel da Igreja na dominação indígena. A interferência cristã na vida indígena, em muitos casos, funciona como um

apagamento do índio da identidade cultural nacional [...] escrupulosamente mantido durante séculos. E se produz pelos mecanismos mais variados, dos quais a linguagem, com a violência simbólica que ela representa, é um dos mais eficazes.” (ORLANDI, 2008, p. 66)

Como aponta a autora, são diferentes as formas de violência simbólica à cultura indígena. No caso dos Fulni-ô, a questão mais latente é sobre a terra e a imposição da religião europeia, com investidas ao apagamento da língua nativa, o que, neste caso, não foi tão eficaz, pois a língua nativa ainda sobreviveu. Essas foram estratégias de silenciamento do indígena e apagamento da sua existência na constituição identitária do povo brasileiro, mas que não se deram sem resistências, já que há, como afirma Pêcheux ([1978] 2009), possibilidade de falhas na interpelação ideológica.

Nessas duas primeiras análises, já entra em cena a presença de um domínio de saber, que será chamado de FD do ativismo (pró) indígena (FD1), na qual indígenas produzem seus discursos, assim como os ativistas que se identificam com a causa indígena. Nesta FD, circulam sentidos que dizem respeito aos dizeres do/sobre o indígena como um povo que teve que se adaptar às imposições do Estado, a uma cultura hegemônica, mas, que, apesar disso, continua se considerando índios, ainda que algumas das suas características culturais tenham sido abandonadas ou modificadas. Sendo assim, estes povos resistem, lutam, discursivizam para que suas identidades não sejam totalmente silenciadas. Em contrapartida, dizeres que se desidentificam com essa rede de sentidos inscrevem-se em uma FD antagônica, como será demonstrado mais à frente, a FD Colonialista (FD2), na qual sujeitos que não se identificam com a causa indígena, produzem sentidos de ordem conservadora, colonialista, liberalista e ruralista. Esses dois domínios de saberes, que representam a materialização na linguagem das formações ideológicas, apresentam um funcionamento imbricado. Para se inscrever

em uma FD, o sujeito precisa refutar os sentidos da FD antagônica e, em ambas, há a presença de diferentes posições-sujeito³⁵.

Com a SD3, assim como já posto na SD, anterior pode-se refletir sobre a religião indígena, tida como uma das marcas de sua constituição identitária, como apresentado na seção 1. Para tal indígena, é bem difícil um índio matar outro porque “todos pensam no Ouricuri”, nome da segunda aldeia Fulni-ô onde ocorre o ritual indígena e também como se nomeia a religião indígena. Através desse enunciado, sabemos algo da religião nativa: não é permitido matar outro índio. Aqui, o indígena só considera como sua religião a nativa.

Na questão da religiosidade dos Fulni-ô, observamos a presença da contradição entre ser e não ser, ao mesmo tempo, católico. Do ponto de vista do discurso, as contradições fazem parte do funcionamento discursivo e, aqui, ela se faz presente em vários momentos, pela necessidade de afirmar a identidade do povo indígena e distanciar-se da cultura “branca”, da religião europeia e seus ritos. Porém, os dogmas cristãos foram impostos desde muito tempo a esses povos, assim como as leis dos não-indígenas. Dessa maneira, eles estão submetidos ideologicamente, mesmo que não se deem conta, a uma gama de saberes e sentidos que não são os dos povos nativos. No entanto, há espaço para pequenas resistências nas relações de “contradição-desigualdade-desubordinação”, observadas as “condições ideológicas da reprodução/transformação das relações de produção”. (PÊCHEUX, 2009 [1975], p. 125)

Ainda, outra vez, para marcar a diferença entre a religiosidade dos indígenas em oposição a dos brancos, em SD3, se diz que, quando ocorrem furtos, é culpa da “civilização” que já trouxe esse mal também. Mais uma vez, é narrado que as práticas não-indígenas afetam de forma negativa a vida dos Fulni-ô. Porém, da convivência com a cultura não-indígena pode-se retirar algo produtivo, como se vê na próxima análise.

³⁵ A noção-conceito de FD visa auxiliar, do ponto de vista metodológico, as análises deste trabalho. Assim, pode-se dizer que tanto indígenas como não indígenas podem inscrever seus discursos em uma mesma FD, por estarem filiados a alguns sentidos sobre o que é ser índio e a necessidade da luta por seus direitos. Por exemplo, a FD1 abrange duas posições-sujeito: Posição-sujeito 1, o indígena; Posição-Sujeito 2, o não-indígena, ativista dos direitos desses povos.

É recorrente, nos discursos indígenas, como, por exemplo, em SD4, o ressentimento das relações de dominação entre os colonizadores e esses povos, que são antecipadas no discurso do indígena através das formações imaginárias. “O homem branco” é um homem genérico, generalizado, e sem nome, detentor de poder e com bastante habilidade em enganar os povos indígenas. Com anos de colonização, os Fulni-ô tiveram que lidar com eles e “saber aprender as coisas úteis.” Para sobrevivência indígena, foi necessário “aprender a conviver nas duas culturas”, com isso, eles puderam discernir “o que presta do que não”, o que marca uma contradição, uma vez que há oposição entre esses povos e uma relação conflituosa; porém, é necessário, viver “ao lado do branco” e aprender suas práticas sociais. Essa necessidade de conviver em duas culturas, conhecer o *modus operandi* da sociedade dita civilizada não implica dizer que os índios deixaram sua cultura ou ficaram aculturados, tampouco caracteriza uma escolha ou habilidade, mas uma determinação ideológica sem a qual eles não poderiam ser sujeitos, produzir sentidos na conjuntura atual. Isso implica, portanto, em uma forma diferente de compreender a identidade desse povo, já que ela é constituída também pelo olhar do outro, a alteridade, neste caso, os não-indígenas.

Uma vez que a linguagem é a prática social fulcral na imagem dos índios sobre si mesmos, para os Fulni-ô, que possuem uma língua nativa, ela é sempre trazida para a reflexão quando eles falam de si mesmos. Vê-se esse fato nas SD5 e SD6, por exemplo.

Para afirmar a identidade indígena deste povo, como uma marcação de evidência do sujeito - como “eu sou indígena” “eu sou Fulni-ô” - é marcado linguisticamente na SD5 que, mesmo que o tempo passe, as tradições são mantidas, as danças, costumes e, principalmente, o idioma Yaathe, “que é muito importante para todos nós índios”. Ter a língua indígena ainda é um dos critérios para ser considerado Fulni-ô, como afirmamos anteriormente na primeira seção. Essa identidade linguística que, para Orlandi ([1998] 2006, p. 203), é “uma relação com a nacionalidade, com cultura, ou pertencimento a um Estado” representa um dos fatores de identificação como Fulni-ô, que, para eles, precisa ser protegida. Essa “guerra linguística” é, na visão desse povo, uma forma de proteção da

identidade, evitando assim o silenciamento da língua deles, um bem imaterial restrito a eles mesmos, como também será mostrado na SD6.

Para esse indígena, em SD6, o índio é uma criação de Deus, sendo assim, é “um ser puro verdadeiro sem maldade sem ambição sem mentiras”, representando uma visão idealizada sobre si mesmos, semelhante ao pensamento do bom selvagem de Rousseau. Com estes dizeres, são reproduzidos dizeres da FD2 na qual reforça o assujeitamento dos sujeitos-indígenas à cultura do outro, do “branco”.

Para demonstrar a relação de religião e língua, tal indígena fala que “para ser índio não é preciso andar pintado ou trajado”, “é preciso mostrar sua língua iaathe”, ou seja, para ser Fulni-ô, é necessário saber a língua.

Através dessas análises, observamos como a memória se materializa nos discursos dos Fulni-ô, onde se marcam, no fio do discurso, dizeres sobre a relação do nativo e seu colonizador, a discriminação, e também uma visão idealizada sobre eles mesmos. Contudo, alguns dizeres são silenciados, possivelmente por não poderem circular em meio aos brancos.

Para ser Fulni-ô, é preciso resistir aos sentidos dominantes sobre o que é ser índio; não é preciso ter corpo pintado ou se vestir como tal, mas é preciso ter a língua. No caso deste grupo indígena, preservar a língua nativa, enquanto a língua de madeira, língua do Estado, na qual são escritas as leis, apresenta mais prestígio social é uma maneira de resistir. Nota-se, também, que essa língua se faz memória na própria escrita da língua do homem branco, sendo, portanto, uma ferida constitutiva na subjetivação desses sujeitos. A língua de madeira é, para Gadet e Pêcheux (2010), a língua de dominação, pela qual o Estado absorve e anula as diferenças, produzindo, por sua vez, uma política de invasão que se efetiva pelo poder do Estado. Portanto, o Yaathê representa uma língua de resistência, na qual se pode produzir sentidos outros, que escapam à determinação da língua oficial do Estado. No entanto, para os Fulni-ô, em alguns momentos, na luta por direitos e visibilidade, eles se submetem ao Estado, e produzem discursos no português brasileiro, movendo-se ideologicamente entre a submissão e a resistência, pois usar da língua e cultura outra sem abandonar a sua é também resistência.

Com o objetivo de mostrar as possíveis oposições entre um povo indígena e outro, trago alguns discursos dos Potiguara na próxima seção.

3.2 O DISCURSO DOS POTIGUARA

Nesse bloco de análises, será analisado um livro do mesmo projeto do qual os Fulni-ô participaram, porém escrito pelos Potiguara. Tal livro se intitula *índios na visão dos índios: Potiguara*³⁶.

BLOCO 2

SD7. Nós mulheres Potiguara somos as responsáveis pela continuidade de nosso povo. Nossos filhos são o futuro de nossa gente e por isso temos a tarefa de cuidá-los e criá-los seguindo os costumes Potiguara. Antes, as mulheres tinham a sua atuação restrita a cuidar dos afazeres domésticos e da família, mas com o passar do tempo começaram a perceber que podiam e tinham o dever de fazer mais. [...] Insistentes nesse objetivo de ajudar sua comunidade, elas passaram a frequentar as reuniões, participar mais do Toré envolver-se na política partidária e representarem suas aldeias. [...] Ser mulher Potiguara é ter a delicadeza e a força em equilíbrio, é viver para sua gente. É ser, mãe, parteira, agricultora, marisqueira, conselheira tutelar, vereadora, artesão, cacique, liderança e acima de tudo uma guerreira. p. 6-7

SD8. Nossa pintura retrata a história Potiguara. Com ela trazemos no corpo a marca de nossos antepassados. É um meio de nos revestirmos de nosso valor cultural. Todos os momentos em que vamos realizar o ritual Toré existe a preparação anterior onde fazemos uso do Jenipapo e do Urucum para cobrirmos o nosso corpo. [...] Para nós Potiguara estar com nossos corpos pintados é muito importante para realizarmos nosso ritual.

SD9. Foi com a Internet que conseguimos estar mais conectados com a sociedade envolvente, tomando conhecimento de tudo que acontece fora de nossas aldeias, em uma amplitude maior do que a televisão e o rádio nos proporcionam. Com esse meio de comunicação é que também foi possível estabelecer uma relação mais próxima com outros povos indígenas e, dessa forma, fortalecer o nosso movimento. [...] Muitos podem pensar que o contato com as novas tecnologias, entre elas a Internet, nos torne “menos índios”, e também nos distancie da nossa cultura, mas a meu ver isso não ocorre. Esse pensamento existe porque as pessoas ainda têm em mente o estereótipo de índio do passado, aquele que andava nu e vivia no mato, e nos ver hoje, com as mudanças pelas quais passamos, incomoda. p. 16-17-18

SD10- Muitos povos indígenas sofrem preconceitos pelo simples fato de serem índios, morarem em aldeias, andar nus. Os indígenas da região Nordeste são alvo de preconceito justamente por não se enquadrarem no perfil do índio idealizado pela sociedade brasileira. Nós índios somos muitos povos, com culturas diversas, vivenciando processos históricos diferentes. Então, não somos iguais. Nossa diversidade é o que enriquece a cultura indígena e consequentemente a cultura brasileira. Não estamos mais isolados nas aldeias, vivemos no mundo em que todos vivem. Podemos fazer tudo que o não índio faz sem esquecer nossas raízes. p. 52

³⁶ Disponível em <http://www.thydewa.org/downloads/potiguara.pdf> .

SD11. Durante muitos anos ficamos na esperança de conseguir falar novamente nossa língua ancestral, até que o sonho se tornou realidade... Eduardo Navarro de Almeida [...] nos auxiliou na revitalização de nossa língua Tupi. [...] Interessei-me mais e mais pelo Tupi e consegui aprender o básico. Não quis ficar só para mim. [...] Estou muito feliz por poder partilhar o que aprendi e ao mesmo tempo aprender novamente com todo o alunado.

A língua Tupi é parte indispensável da nação Potiguara e espero que todos os parentes³⁷ do nosso povo guerreiro se interessem pela recuperação da nossa língua original e de toda a cultura com carinho e amor, porque um povo sem língua e sem cultura não é um povo. p.54-55

Na SD7, é apresentada pelo sujeito a posição da mulher na comunidade Potiguara com pré-construídos que circulam em outras sociedades de que a mulher é responsável pela continuidade do povo, de cuidar dos filhos e criá-los. Os pré-construídos apontam para uma forma da memória se inscrever no discurso, com sentidos vindos de outros lugares. Ao mesmo tempo, mostra o caráter contraditório e heterogêneo dos sentidos e, por conseguinte, das formações discursivas. Com estes dizeres, o sujeito diz que “antes, as mulheres tinham a sua atuação restrita a cuidar dos afazeres domésticos e da família”. Percebe-se, então, que a posição da mulher Potiguara junto a seu povo tem se alterado com o tempo, pois se tornou necessário ajudar a comunidade. Assim, elas começaram a ter mais participação nas decisões políticas e também no Toré, atividades anteriormente exercidas apenas pelos homens. Ainda que contraditoriamente ressoem saberes de outros lugares sobre a mulher, encontrando um lugar de dizer nesses discursos indígenas, como inscrito nesse enunciado: “Ser mulher Potiguara é ter a delicadeza e a força em equilíbrio [...] é ser acima de tudo uma guerreira.”, esses sentidos que diz respeito a visão estereotipada da mulher como alguém delicada se relacionada também com o imaginário do índio como um guerreiro, assim a mulher indígena não deixaria de ser menos “delicada” por ser índio, mas o é de forma diferente das não-indígenas, pois ser mulher e índia é necessário ter força, lutar e resistir.

Tais dizeres sobre a mulher, em geral, como delicada, e o indígena como guerreiro, são repetidos em outros domínios de saberes, pois

Se há repetição é porque há retomada/regularização de sentidos que vão constituir uma memória que é social, mesmo que esta se apresente ao sujeito do discurso revestida da ordem do não-sabido. São os discursos em circulação, urdidos em linguagem e tramados pelo tecido sócio-histórico, que são retomados, repetidos, regularizados. (INDURSKY, 2011, p. 71)

³⁷Ao se referir aos parentes, eles se referem ao seu povo no geral, ou seja, a todos os Potiguara.

Dessa maneira, através da repetição, sentidos que estavam presentes no interdiscurso são linearizados pelo viés da memória discursiva. E, através do funcionamento dos esquecimentos, tais sentidos passam a ter espaço na discursividade, pelas retomadas, sedimentando um imaginário sobre esses sujeitos que, ao falarem de si, não escapam de falar do outro, estando assujeitados, inevitavelmente, à ideologia, como veremos nas próximas análises.

Em SD8, são trazidas a pintura e o corpo indígena na manifestação do Toré e, ao se falar dessas práticas, se formula, no dizer indígena, a memória na qual circulam os saberes sobre o que é ser índio, o que é ser Potiguara, pois “Nossa pintura retrata a história Potiguara. Com ela trazemos no corpo a marca de nossos antepassados.” Com este enunciado, o sujeito-indígena traz uma memória indígena que se materializa na crença das marcas dos antepassados ganharem uma corporeidade no presente. A pintura sobre o corpo e o Toré são gestos significantes que constituem marcas identitárias do que é ser índio. Dessa maneira, o corpo indígena produz memória e também resistência. Sobre a questão de corpo e memória, Hashiguti diz:

O corpo é um corpo de memória que determina e é determinado, no sentido de que é tanto corpo como espessura material do/no discurso, sendo assim materialidade determinante por sua visibilidade, quanto corpo de/na memória discursiva que constitui seus gestos, sendo assim corpo determinado. A memória de que se trata está no discurso que olha e diz o corpo e no gesto que o corpo realiza. A memória está no corpo e no olhar para ele, o que significa que ele é sempre corpo de memória. (HASHIGUTI, 2008, p. 110)

Portanto, a pintura indígena no corpo, os gestos da dança e o próprio corpo produzem uma memória do que é ser índio, assim como o olhar do outro sobre os indígenas. A cada vez que tais práticas são retomadas, quando um ritual desses acontece, reproduz-se uma memória sobre aquele corpo indígena. Ou seja, o corpo é também um lugar de produção de sentidos, pois por ele próprio são materializados sentidos, seja pela pintura corporal, pelos rituais de dança ou luta, ou pelas incisões de penas e fusos no corpo, que, na visão deles, como aponta Freyre (2004), afastariam as influências malignas que sempre estão à espreita para tomar esses corpos vulneráveis. Por outro lado, no imaginário social, há uma imagem cristalizada do índio pautada em suas características corpóreas - cabelo preto liso, pele avermelhada, despidos, etc - que remetem aos sentidos sobre uma figura estática na História.

Na SD9, o sujeito fala sobre a internet na vida indígena, seus benefícios e o que o não indígena pensa a respeito disso. Com ela, “foi possível estabelecer uma relação mais próxima com outros povos indígenas”. Através dela, como dito, os indígenas puderam se comunicar com outros povos mais distantes e se organizarem em grupos na internet, produzir material e informações sobre sua história, como mostra a pesquisa de Ferreira (2013), discutida na primeira seção deste trabalho.

Assim, pode-se perceber que a internet funciona como um acontecimento³⁸ nos discursos indígenas, propulsionando a produção de discursos, de sentidos outros e outras maneiras de subjetivação desses sujeitos.

No jogo das formações imaginárias, a utilização da internet, para o indígena, produz uma imagem do outro sobre si de que eles podem se tornar “‘menos índios’, e *também se distanciar de sua cultura*. No entanto, para o sujeito indígena, isso acontece porque as pessoas têm um imaginário sedimentado sobre o que é ser indígena, e esse imaginário produz sentidos na imagem sobre o indígena, baseada em estereótipos, já que índio “anda nu e vivia no mato”. Essas imagens do discurso sobre o indígena, que estão inscritas nas formações ideológicas da FD2, silenciam a imagem atual que os indígenas tentam afirmar e, por conseguinte, sua identidade e suas lutas. Dessa maneira, há uma luta ideológica a fim de romper com o imaginário do senso comum sobre esses povos, como serão observadas nas análises da próxima subseção.

O funcionamento das formações imaginárias também entra em cena quando se pensa na identidade indígena. Assim, as antecipações, materializadas na pergunta *quem ele pensa que eu sou para eu falar assim?*, traz, na SD10, de forma semelhante ao que ocorreu na SD anterior, a imagem que o indígena tem de si, assim como a imagem que, para eles, os não-indígenas têm dos indígenas. Nesse jogo discursivo, o sujeito-potiguara já constrói seu discurso baseando-se nessas antecipações, dizendo que “Nós índios somos muitos povos, com culturas diversas, vivenciando processos históricos diferentes.” Neste sentido, podemos relembrar o que Orlandi (2008) falou sobre a oposição entre diferentes povos na constituição da identidade dos indígenas e na imagem que estes têm de si, mostrando também a

³⁸ Neste trabalho, como apontamos no início dessa seção, o acontecimento trata-se do encontro entre uma atualidade e uma memória. (PÊCHEUX, 1983) Do qual resulta na (re)inscrição de dizeres e sentidos que estavam à margem da discursivização no interdiscurso.

mudança desses sujeitos no decorrer do tempo. Para os indígenas, “podemos fazer tudo o que o não índio faz sem esquecer nossas raízes”. Então, viver em contato com a cultura do outro, sem abandonar a cultura nativa, afirmando-se como indígena, é uma maneira de resistência às formas de subjetivação no mundo moderno, assim como foi visto na SD4.

Já a SD11 traz à tona a questão da língua indígena e sua relação nos discursos dos Potiguara. Para esse sujeito, sempre foi esperança de o povo indígena falar novamente a língua ancestral. Até que, para eles, por meio do curso de um professor não-indígena da USP, eles puderam “revitalizar” a língua Tupi. No entanto, esse sujeito aprendeu o básico e ensina para seus alunos, o que não garante a revitalização da língua Tupi³⁹.

Simas (2013), como exposto na primeira seção, refletiu sobre a problemática do ensino da língua tupi como L2. Trata-se de uma língua morta, ensinada por alguém que não é falante nativo da língua e que apresenta poucos materiais didáticos para seu aprendizado. Além disso, o Tupi jesuítico ensinado nas escolas potiguara é bem distinto da antiga língua desse povo, assim como também o é do rheegatu, língua geral amazônica, também de origem do tronco Tupi-Guarani. Na continuidade, ao falar sobre a língua indígena, tal sujeito diz: “A língua Tupi é parte indispensável da nação Potiguara e espero que todos os parentes do nosso povo guerreiro se interessem pela recuperação da nossa língua original e de toda a cultura com carinho e amor, porque um povo sem língua e sem cultura não é um povo”. Nesse excerto, observamos a presença de algumas contradições no fio do discurso, pois, ao mesmo tempo em que o sujeito afirma que a língua indígena é indispensável para qualquer povo, inclusive os Potiguara, ele admite que eles ficaram muitos anos sem sua “língua ancestral”. Mesmo que houvesse a memória da língua, os Potiguara passaram mais de 250 anos sem contato com a língua Tupi. Da mesma maneira que o Português de Portugal não é o mesmo do Português brasileiro (cf. pesquisas na área da HIL), pois há outra memória, as palavras ganham uma historicização diferente, produzindo sentidos outros em função das

³⁹ Reaprender a língua indígena não consiste numa prática aleatória, mas é uma sugestão no Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas, do MEC, como uma política de afirmação da identidade dos povos indígenas. Em trabalho anterior, analisei este referencial. (CAVALCANTE, 2017)

novas condições de produção, o Tupi “revitalizado”, hoje ensinado nas escolas indígenas, também não é a mesma língua ancestral. Uma língua que não é mais a língua nativa, mas uma outra, que significa diferente, e faz com que o povo Potiguara também a simbolize de um outro modo.

Ao finalizar, o sujeito-potiguara, para enfatizar a importância da língua, diz que um povo sem língua e sem cultura não é um povo. Ao se referir a essa língua, como a língua nativa, ele põe em cheque a sua imagem como indígena e de demais indígenas que não têm mais a língua nativa. Faz-se necessário questionar: Existe um povo sem língua? E sem cultura? Pelos não-ditos, sabe-se que o povo a que o sujeito se refere são os indígenas, ou outros grupos indígenas que não eles. Assim, mais uma vez, este dizer reafirma a língua nativa e a cultura indígena como índices da identidade indígena, ou a sua existência como sujeitos. Nesse sentido, há a contradição de que antes do aprendizado eles não poderiam ser considerados como um povo ou ainda não podem ser? Veremos.

Sobre a questão da língua indígena, Simas (2013. p. 208) aponta que “antes a pressão era para deixar de usar a língua indígena e depois para voltar a usá-la”, portanto há uma cobrança mais externa, dos não-indígenas, que afeta a imagem do indígena sobre si mesmos⁴⁰. Um outro exemplo de como a exigência da língua ancestral indígena como um critério de identificar(-se) como um indígena afeta as práticas indígenas é observados Xucuru, de Pesqueira- Pernambuco, que só falam o Português, mas têm um trabalho de resgatar palavras da sua antiga língua nativa, em uma lista de vocábulos, mas que ainda não sabem o que fazer com elas. Este projeto consiste, ao meu ver, numa política de resgate da memória da língua, que contribui com afirmação da identidade indígena

Nesta subseção, foi observado que os Potiguara, de modo semelhante aos Fulni-ô, têm uma imagem de si como sujeitos que mudaram no decorrer do tempo, pela necessidade imposta de viver em um mundo em que é importante conviver e

⁴⁰Há outras maneiras da memória da língua se inscrever no discurso, por exemplo, no caso dos Fulni-ô, que ao nativizar palavras do português, a utilizam com os fonemas disponíveis na língua yaathê. Conforme Cabral (2009), palavras são nativizadas quando vindas de outras línguas, são adaptadas naquela que a recebeu, pois houve uma necessidade de incorporar aquelas ao léxico da língua receptora. Esse processo linguístico, além de demonstrar a forma de como a memória da língua portuguesa se inscreve no yaathê, também aponta para uma maneira dos sujeitos resistirem na língua, apesar da determinação ideológica que fez com que esses povos tivessem que utilizar tais palavras. Para uma discussão aprofundada sobre a noção de memória na língua, ver Payer (1999)

conhecer outras culturas, se comunicar com outros povos também. O toré, a pintura corporal, a cultura são, para eles, uma forma de resistência e também, do ponto de vista da AD, uma maneira de formular os sentidos da memória discursiva em seus discursos. Porém, alguns traços da memória precisaram ser silenciados, assim como alguns dizeres não são ditos e outros se apresentam no seu lugar.

Diferentemente dos discursos do povo analisado na subseção anterior, os Potiguara não têm a língua nativa, mas tentam reaprender o Tupi. Com isto, observa-se que ter ou não uma língua indígena afeta a imagem que os índios têm de si mesmos, ao ponto de aprender uma língua que não tem mais função social, visto que o Tupi não é mais, há muitas décadas, a língua nativa desse povo, e sim uma segunda língua que é aprendida na escola.

Uma vez que analisamos, nessas duas subseções, o discurso do indígena, partiremos agora para algumas breves considerações sobre esses dois primeiros blocos analíticos.

3.3 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O PRIMEIRO TEMPO DE ANÁLISES

Até então, foram analisados discursos de dois povos indígenas nordestinos. Estes apresentam algumas semelhanças entre si e diferenças. Percebe-se, pois, como temos dito, que a identidade se dá através da alteridade, do olhar do outro sobre si. No caso dos indígenas, suas identidades são construídas discursivamente a partir da relação destes com os não-indígenas, assim como em oposição às outras etnias de povos nativos.

Cumprindo ainda dizer, como afirma Zoppi-Fontana (2003), que as identidades são constituídas a partir de feixes provisórios de processos de identificação, delimitadas, portanto, pela relação contraditória e móvel das FDs no intradiscurso. Assim, no fio do discurso, os sujeitos-indígenas simbolizam as suas relações identificatórias com a forma-sujeito da FD1. Para tanto, faz-se necessário resistir. Resistir ao próprio assujeitamento ao Estado, identificando-se como indígena, assim, um sujeito que está à margem da sociedade, sendo silenciado, violentado. Portanto,

neste caso, a resistência dar-se-á pela identificação à FD1. Logo, tal resistência é “resistência contra o outro, que concretiza a coerção embora nem sempre de forma explícita, contra a lei e a ordem, que tentam organizar e determinar possibilidades para os sujeitos em seu discurso.” (LAGAZZI-RODRIGUES, 1998, p. 16)

No entanto, a resistência dos sujeitos no discurso do indígena tem um funcionamento contraditório, pois, para se dizer índio, é necessário o olhar do outro, seja através das antecipações ou pela linearização do imaginário construído discursivamente pelo branco sobre o que é ser índio, presente no interdiscurso, que entra na discursividade via memória. Dessa maneira, o discurso *do* indígena se caracteriza pelo atravessamento do discurso *sobre* o indígena, uma vez que, para falar de si, os indígenas não escapam de falar do outro, o não-indígena, o “homem branco”, seja para evocar a memória da colonização e/ou marcar uma oposição dessas duas identidades distintas que estão intrinsecamente relacionadas com a ideologia, que determina os sentidos. Vale ressaltar que nesse corpus há sempre o atravessamento desse discurso não-indígena uma vez que tal projeto da escrita dos livros, a edição e os possíveis leitores não são os próprios indígenas.

Para produzir esses sentidos sobre o que é ser índio na atualidade, os indígenas, neste caso os Fulni-ô e Potiguara, inscrevem seus dizeres na FD1. Nessa FD, comportam dizeres sobre o movimento da identidade dos indígenas no decorrer do tempo que, para eles, foi necessária. Porém, do ponto de vista discursivo, analisamos que essa é uma determinação ideológica.

Ainda que, a partir mudanças em algumas práticas culturais ou com ausência da língua nativa, nesse domínio de saber, estes sujeitos se identificam como índios. Assim, os discursos pró-indígenas, produzidos por não-indígenas que se filiam à causa indígena, também podem ser produzidos nessa FD, constituindo, assim, uma outra posição-sujeito. Tal FD, heterogênea como qualquer outra, se opõe aos dizeres que se desidentificam com esses sentidos sobre ser índio e constituem um outro domínio de saber, a FD2. Apesar das materialidades discursivas dessa última FD não estarem postas nos blocos de análise anteriores, elas estão lá, como saberes a serem refutados ou não-ditos, os quais serão devidamente analisados na segunda etapa de análises.

3.4 O DISCURSO SOBRE O INDÍGENA

Na primeira seção deste trabalho, teorizei acerca do *discurso sobre* e o papel da mídia tradicional na produção dessa especificidade de discurso. Nessa subseção, irei analisar esses discursos sobre os indígenas, sobretudo, em mídias alternativas do espaço virtual, de pouca representatividade para o público em geral, mas com grande papel na militância digital, e responsáveis pela possibilidade da produção dos discursos de resistência.

Dos muitos trabalhos discursivos em torno do funcionamento da mídia, destaco Indursky (2015), que diz que a sua prática é bem clara. A produção de discursos pela mídia funciona pela repetibilidade em dadas condições de produção. Assim, os saberes dominantes produzem um efeito de verdade, outras posições-sujeito são excluídas da discursividade e sentidos outros são silenciados. Os *discursos do/sobre* o indígena veiculado nas mídias alternativas de ciberativismo produzem também uma repetibilidade, mas diferente da grande mídia, por se tratar de uma diferentes condições de produção, e, assim, não visam o silenciamento, mas sim a linearização de sentidos que estavam recalcados, resistindo, portanto, aos sentidos dominantes, a fim de produzir uma imagem diferente sobre o que é ser índio e romper com a cristalização da imagem do índio.

Para analisar os discursos sobre o indígena, foco desta subseção, trarei, sobretudo, *prints* de postagens de páginas do Facebook de ativismo digital e seus respectivos comentários, nos quais se pode encontrar outras posições-sujeito, resistências e silenciamentos. Também dividimos essa seção em dois blocos. O primeiro, bloco 3, são transcrições de matérias de um jornal virtual de grande circulação, páginas de ativismo indígena e publicações gerais sobre o dia do índio. No último bloco, bloco 4, recortamos SD de matérias sobre o assassinato de um bebê indígena⁴¹ e sobre a PEC 215. Esses temas foram alguns acontecimentos jornalísticos que tiveram grande repercussão na mídia alternativa durante o período dessa pesquisa.

⁴¹ Agradeço a Fabiele a sugestão da matéria para compor o *corpus* de pesquisa.

BLOCO 3⁴²

SD12⁴³.

 **Cultura Indígena Nativa**
29 de abril de 2015 · 🌐

Era disso que falávamos quando do dia 19 de abril...



Indígena diz que 19 de abril não existe: 'Estamos na história todos os dias'

Luciano Ariabo Kezo vai integrar a comissão brasileira em fórum da ONU. Aluno da UFSCar fez livro que ensina umutina-balatiponê, tida como extinta.

G1.GLOBO.COM

👍 Curtir 💬 Comentar ➦ Compartilhar

👍 295 Principais comentários ▾

(Post na página Cultura Indígena Nativa, no Facebook)

SD13.

⁴² Todas as SDs do primeiro bloco foram coletadas quando da comemoração do dia do índio de 2015 e 2016.

⁴³ Recorte da publicação de https://www.facebook.com/culturaindigenanativa/posts/1608509679363796?comment_id=1608603046021126¬if_t=share_comment em 18/04/2015.

..... Concordo em gênero número e grau

Curtir - Responder - 29 de abril de 2015 às 17:04

(Comentário da matéria na página Cultura indígena Nativa, print de 20/07/2016)

SD14⁴⁴.

19/04/2015 08h24 - Atualizado em 20/04/2015 10h47

Indígena diz que 19 de abril não existe: 'Estamos na história todos os dias'

Luciano Ariabo Kezo vai integrar a comissão brasileira em fórum da ONU. Aluno da UFSCar fez livro que ensina umutina-balatiponé, tida como extinta.

Stefhanie Piovezan
Do G1 São Carlos e Araraquara



“Queríamos aproveitar esse momento, em que as escolas estão chamando, e mostrar que não existe ‘Dia do Índio’. Parece que só somos lembrados nessa data. Estamos na história do Brasil até hoje, todos os dias. Vê-se o índio no pretérito. Para ser índio, tem que ser o que era no século 16, e essa imagem do passado também é uma construção”. (excerto da notícia, no G1)

⁴⁴Retirado de http://g1.globo.com/sp/sao-carlos-regiao/noticia/2015/04/indigena-diz-que-19-de-abril-nao-existe-estamos-na-historia-todos-os-dias.html?fb_ref=Default em 18/04/2015.

SD15

HÁ UM ANO

Índio de verdade é aquele que vive dentro do mato sem nenhum acesso a sociedade moderna, a partir do momento em que ele passa a conviver com a sociedade não pode ser tratado como índio.

 10  29 •   

(Comentário no G1, acesso em 20/07/2016)

SD16⁴⁵. **Eles não cansaram de cantar a musiquinha!!!** [#DiaDoIndio](#) (Post de um perfil pessoal do Facebook, coletado em abril de 2015)

SD17

 **Este conteúdo não está disponível no momento**

O link que você seguiu pode ter expirado, ou a página pode estar visível apenas para um público no qual você não está incluído.

[Retornar à página anterior](#) - [Ir para o Feed de Notícias](#) - [Acesse nossa Central de Ajuda](#)

⁴⁵ Utilizando a ferramenta de busca de publicações nas redes sociais #diadoíndio, foram encontrados vários perfis pessoais de professores e pais que publicavam fotos da comemoração na escola com as crianças fantasiadas de índios, com cocares e pinturas no rosto. Por se tratar de imagens de menores de idade, preferi não “printar” os posts.



Em SD12, por exemplo, o sujeito diz que “era isso mesmo do que falávamos quando do dia 19 de Abril”, concordando com os dizeres enunciados a partir da matéria veiculada na página do G1, referindo-se ao fato de que não existe 19 de abril, uma vez que os indígenas estão na história todos os dias. De forma semelhante, na SD13, também retirada da página Cultura Indígena Nativa, do Facebook, há um tipo de identificação com o dizer da matéria principal, materializado pelo enunciado “concordo”. Essa foi a tomada de posição mais constante nessa página, não sendo encontradas, praticamente, desidentificações ou

contra-identificações com esses saberes. Porém, é importante dizer que essas páginas têm ainda poucos acessos e grande parte dos leitores são sujeitos que curtiram a página, e veem com mais facilidades as publicações desses perfis, por estarem seguindo as postagens dessas páginas. Curtir uma página no facebook já é, na minha leitura, uma forma de identificação com aqueles discursos veiculados nesse tipo de rede social, o que não quer dizer que não possa haver sentidos outros em comentários, entretanto, eles são poucos e, na sua maioria, são apagados pelos moderadores dessas páginas do Facebook, como exemplificaremos mais à frente.

Nesse *arquivo*, “campo de documentos pertinentes e disponíveis sobre uma questão” (PÊCHEUX, [1981] 2010 p. 51), no qual, sua construção já é realizada a partir de um gesto de leitura do sujeito-leitor, vinculada às práticas ideológicas, apresenta, portanto, regularidades e a ilusão de que ele é acessível a todos; de um modo que pudemos selecionar, através da pesquisa pelo uso da hashtag #Diadoíndio, inúmeros exemplos de discursos que circularam sobre a data comemorativa, que revelam a imagem discursivizada pelos não-indígenas, quando se pensa nessa data comemorativa e, por conseguinte, na imagem do índio.

Ainda, ao pensar sobre o dia do índio, a mesma matéria analisada anteriormente, vinculada a outras condições de produção, outro site, com leitores que inscrevem seus discursos no domínio de saber antagônicos, e, por conseguinte, produzindo outros gestos de leitura, como veremos a seguir.

Apesar da SD14 estar vinculada a uma mídia tradicional, publicada em um site de notícias vinculado às organizações Globo, acreditamos ser importante trazê-la para fazer um paralelo entre as diferentes leituras e identificações com os sentidos sobre o que é índio atualmente. Esta SD, ainda que apresentando partes do discurso do indígena, não representa o discurso do indígena na íntegra, pois é editada pelo jornalista, não-indígena, o qual faz um gesto de leitura sobre tal discurso, podendo materializar apenas aquilo que ele julga necessário aos leitores, num jogo de juízo de valor e conflitos dos interesses, ideologicamente situados. Assim, o jornalista age como um porta-voz do discurso indígena, situando, portanto, essa materialidade no conjunto dos discursos sobre.

O sujeito-indígena, em SD14, discordando da visão que ainda se mantém sobre o que é ser índio, chama a atenção ao papel que a escola tem no que se divulga sobre o “dia do índio”. Para tanto, ele diz: “Estamos na história até hoje [...] vê-se o índio no pretérito.” Nesse excerto, pode-se observar a não identificação do autor com a imagem de índio cristalizada na sociedade. Ou seja, para ele, o índio de hoje está bem distante da imagem que ainda circula no imaginário brasileiro sobre eles, que é motivado, em grande parte, pela mídia tradicional e pela forma como é trabalhada a temática indígena nas escolas⁴⁶. No entanto, contraditoriamente, a imagem escolhida do indígena já demonstra a imagem sobre o indígena presente no imaginário social, pois o corpo de Luciano Kezo é fotografado com foco nas suas características físicas que remetem a uma memória sobre o indígena como aquele do passado, com seus trajes e características físicas próprias.

É recorrente no discurso do indígena o uso da 1ª pessoa do plural, eles sempre falam em nome do seu grupo, como se vê no excerto da matéria: “**Queríamos** aproveitar esse momento, em que as escolas estão chamando, e mostrar que não existe ‘Dia do Índio’ [...] **Estamos** na história do Brasil até hoje, todos os dias.” Além disso, na materialidade linguística desta SD já chama a atenção que o título da manchete é um recorte da fala da entrevista concedida do indígena ao G1 posta através do discurso indireto. No decorrer do texto completo, os dizeres do indígena são trazidos outros excertos através do discurso direto, pelo uso de aspas⁴⁷, mostrando, assim, a opinião do índio sobre a data comemorativa. Esse tipo de construção não revela apenas uma marca estilista da jornalista, mas o funcionamento ideológico do site. Assim, não é o portal de notícias que está afirmando esses sentidos sobre o indígena, mas ele próprio que fala por si. Contudo, a mídia dá voz ao índio, responsabilizando-o pela informação, o que não significa que representa a opinião do jornal.

Uma vez que o presente recorte foi retirado de um grande site de circulação nacional, foram encontrados diversos comentários e, neles, vários sujeitos se identificaram ou não com aqueles sentidos, vinculando seus discursos as duas FDs

⁴⁶ Essa regularidade sobre o dizer do que é ser índio hoje também foi observada nas subseções anteriores.

⁴⁷ No decorrer das análises, foram observadas algumas formas de heterogeneidade discursiva (AUTHIER, 1998), seja a ironia, o uso de aspas, entre outras, que demonstram a presença do discurso do outro.

mobilizadas nesta pesquisa e suas condições de produção, como exemplifica a SD15.

Nessa SD, o sujeito se desidentifica com a possibilidade de os índios hoje serem diferentes do que já foram um dia. Dessa forma, a imagem que prevalece nesse comentário, e em outros, relacionam o índio ao “não civilizado”. Assim sendo, para esse sujeito, verdadeiros indígenas não têm acesso à modernidade. E “a partir do momento em que ele passa a conviver com a sociedade não pode ser tratado como índio.” Portanto, o indígena referido na matéria, assim como vários outros indígenas que fazem cursos universitários, escrevem textos nas redes sociais, etc não poderiam ser considerados indígenas. Tal SD representa, mais uma vez, um apagamento dos indígenas.

A grande quantidade de comentários dessa ordem revela quem são os leitores desse tipo de site, diferentemente dos leitores que comentaram a mesma matéria publicada em outro lugar, como se percebe em SD12 e SD13, pois esses sujeitos produzem seus comentários a partir de condições de produção diferentes, e uma transferência de sentidos, inscrevendo, portanto, seus discursos em formações discursivas também distintas. Assim, enquanto a SD15 está inscrita na FD colonialista, (FD2), as SD12 e SD13 estão vinculadas aos saberes da FD do ativismo (pró) indígena, (FD1).

Então, os sentidos que podem circular na FD1 produzem um imaginário sobre o índio como um povo que está e esteve sempre na história do Brasil, constituindo a identidade de um povo brasileiro, guerreiro e que teve e tem que resistir à submissão ao Estado. Enquanto os dizeres inscritos na FD2 dizem respeito a uma visão de índio estereotipada, estática, folclorizada e como isolados da chamada “civilização”. Veremos esses e outros sentidos a seguir.

Trouxe como exemplo a SD16, de um perfil pessoal de uma professora de educação infantil. Para se comemorar a data, foi trazida para a aula a música da Xuxa, “Vamos brincar de índio”, em que as crianças pintadas e fantasiadas de índios “não cansaram de cantar a musiquinha”. Esse é um fato comum nas escolas que, enquanto Aparelho Ideológico do Estado, contribuem para a cristalização de um imaginário folclorizado sobre o que é ser índio atualmente.

Nesse arquivo, organizado pela busca pela *hashtag* e da leitura das páginas relacionadas com o tema em questão, a SD17 pode representar um silêncio local, uma censura sobre uma determinada publicação da página Quebrando o Tabu, a respeito do dia do índio, que pode ter sido apagada pelos administradores da página ou, como é comum acontecer na rede, principalmente em páginas de ciberativismo e crítica social, ter sido denunciada e sumariamente excluída do Facebook, em função das políticas de uso da rede social. Esse apagamento de comentários, postagens, nas redes sociais, pode representar um *“policiamento dos enunciados, de uma normalização asséptica da leitura e do pensamento, e de um apagamento seletivo da memória histórica.”* (PÊCHEUX, 2010, p. 55). Apagam-se, assim, sentidos que entram em conflito com os sentidos dominantes e que podem/devem circular na rede. Dessa maneira, essa assepsia de arquivos relaciona-se com a política do silêncio teorizada por Orlandi (2013, p. 73), que “se define pelo fato de que, ao dizer algo, apagamos necessariamente outros sentidos possíveis, mas indesejáveis, em uma situação discursiva dada”, constituindo, nesse caso, uma censura sobre aquela publicação da página Quebrando o Tabu.

Já na SD18, retirada do perfil Artes Depressão, de conteúdo cômico, na qual são feitos chistes, piadas e *memes*⁴⁸ utilizando imagens de obras de arte, deslocando seus sentidos e criando, assim, uma nova imagem e outras possibilidades de sentidos, é posto sobre a imagem o seguinte enunciado: “Feliz dia do índio pra vc que escreve ‘mim’ antes do verbo”. Com isso, são mobilizados sentidos em torno do uso do pronome “mim” antes do verbo, que não é um uso admitido pela norma padrão do Português e seria, supostamente, só usado pelos índios, reforçando estereótipos sobre a forma de falar o português dos indígenas, de modo que se critica quem utiliza o “mim” antes do verbo, igualando todos os sujeitos que fazem uso dessa construção. Assim, usar mim antes do verbo equivale a ser índio, ou seja, algo supostamente negativo e jocoso ou como uma língua impossível para eles, a sempre língua estrangeira.

Essa questão, além de demonstrar o preconceito linguístico que sofrem os falantes que utilizam essa forma linguística - que é um dos funcionamentos do preconceito social -, também apaga as estratégias de colonização linguística às

⁴⁸ Memes é um recente fenômeno da internet que consiste em imagens, vídeos, gifs, humorísticos que circulam nas redes sociais.

quais os indígenas foram submetidos, tendo que ser sujeitos em outra língua e produzirem outros sentidos que não os saberes indígenas. Assim, foram mais facilmente colonizados socialmente e doutrinados pela religião Católica. Isso quer dizer que, juntamente a essa língua estrangeira, o português europeu, algumas formas de produzir sentidos começaram a circular na colônia e outras foram silenciadas, o que caracteriza a censura das línguas indígenas, dos sujeitos-indígenas e suas formas de significar.

A postagem de humor é embasada na ideia de uma língua imaginária (ORLANDI, 2009), com regras e fórmulas fixas, que está socialmente sedimentada como a “boa” e “correta” forma de falar, como se a língua fosse estável e controlável. Porém, na verdade, como as teorias linguísticas atuais, sobretudo a AD, propõem, a língua é fluida. Ela tem sua opacidade; não a controlamos e não reconhecemos seus limites, profundidade e seus movimentos.

No caso da SD analisada, publicada pela página de entretenimento, mesmo com o silenciamento sobre a luta indígena em torno do seu dia, seus direitos, nos comentários, houve uma representativa resistência a esse discurso, sendo bastante criticada tal publicação.

Essas postagens, matérias e comentários, publicados na mídia tradicional tematizando sobre o indígena, em grande parte, trazem um imaginário depreciativo sobre esses sujeitos, seus direitos e suas lutas, reproduzindo estereótipos da ordem do senso comum e divulgando notícias do ponto de vista do domínio de saber da FD2, na qual esses temas são interditados. Porém, atualmente, com alguns avanços nos direitos dos povos indígenas e com a possibilidade de usar também a língua portuguesa e ser compreendido através do ativismo digital, como temos dito, há uma possibilidade desses sujeitos terem voz e assumir uma posição de resistência frente aos dizeres do senso comum, como veremos em outros exemplos do próximo bloco de análises.

BLOCO 4

SD19⁴⁹

**Pragmatismo Político**
12 de janeiro às 08:42 · 🌐

“Aquele marginal tem que morrer na cadeia. Acabou com o meu mundo”, diz índio pai de bebê assassinado. Ele acredita que o crime foi encomendado. Há um homem em prisão temporária desde o dia seguinte ao crime bárbaro.



O desabafo do pai do bebê indígena esfaqueado em Santa Catarina

PRAGMATISMOPOLITICO.COM.BR

⁴⁹

Notícia retirada de https://www.facebook.com/PragmatismoPolitico/posts/1077901875574885?comment_id=1077986542233085&ref=notif¬if_t=share_comment

SD20

Se fosse um parisiense degolado por muçulmano, a cobertura seria outra. Sem desmerecer a comoção. Estou falando de cobertura mediática e a importância que se dá a brancos ricos.

Curtir · Responder · 13 de janeiro às 09:37

SD21

Com base em várias publicações, acredito que possa ser encomendado, visando tirá-los da rodoviária, e com forte motivação racial !!! Inacreditável, tanta vileza, tanta crueldade com os indígenas que ali se dirigiam para vender o seu artesanato. Um dir... Ver mais

Curtir · Responder · 12 de janeiro às 20:11

SD21

Acredito que o crime não foi de cunho racista, mas a atitude do Delegado deixa muito a desejar! A mãe identificou o assassino, mas o delegado não prendeu, se fosse uma criança branca como ele levaria o caso?

Curtir · Responder · 12 de janeiro às 13:11

SD22

Os que mais matam crianças no Brasil são os índios! Uma das culturas deles é enterrar crianças vivas, será que são irracionais? estão acima das leis Brasileiras? que pena que agora temos outro também matando essas crianças.

Curtir · Responder · 12 de janeiro às 08:51

64 Respostas

SD23

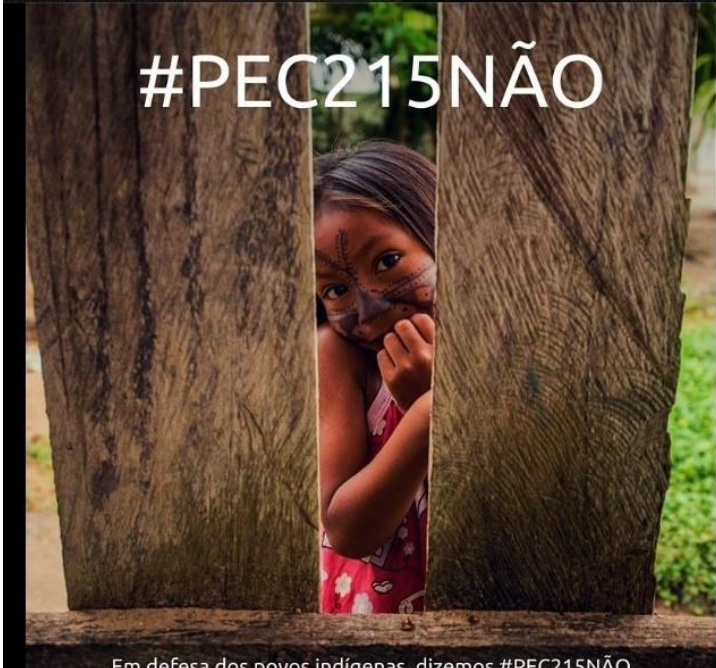
Concordo. Tem que morrer na cadeia. Mas bota o vagabundo marginal para trabalhar dentro da cadeia.

Curtir · Responder · 12 de janeiro às 09:57

SD23

Quem matou o menino foi um rapaz com sérios transtornos psicológicos. O problema dele ainda não foi identificado, mas posso dizer que não teve nada a ver com racismo.

Curtir · Responder · 12 de janeiro às 10:21



#PEC215NÃO

Em defesa dos povos indígenas, dizemos #PEC215NÃO

Greenpeace Brasil
Curtir esta página · 12 h · 🌐

A luta contra a PEC215 e contra a regressão dos direitos indígenas continua! A PEC 215 é uma proposta de texto que paralisa a criação de áreas como territórios indígenas, consagrando o avanço do agronegócio e do desmatamento em detrimento dos direitos indígenas e das políticas climáticas. Saiba mais: <http://bit.ly/1RIFMNB> É um absurdo que pode ser aprovado a qualquer momento >> #PEC215NÃO <<

👍 Curtir · 💬 Comentar · ➦ Compartilhar

1.974 pessoas curtiram isso. Principais comentários ▾

678 compartilhamentos 20 comentários

...: Isso pode parecer um pouco ignorante, mas considero essas demarcações e qualquer tipo de forma em que venhamos a aceitar outro povo vivendo de forma especial, e não seguindo as mesmas regras do resto da população, dentro do país, é simples, quer viver ... Ver mais

Curtir · Responder · 👍 3 · 11 h

➦ 2 Respostas · 4 h

Escreva um comentário

SD25 isso pode parecer um pouco
 ignorante, mas considero essas demarcações e qualquer tipo de forma em que venhamos a aceitar outro povo vivendo de forma especial, e não seguindo as mesmas regras do resto da população, dentro do país, é simples, quer viver no país trabalhe, contribua e siga as regras como todo mundo, não quer saia...
 Se eles tem direito a terras, que recebam igualmente e possam vende-las se assim o quiserem, deixar uma ilha inútil é burrice.
 Curtir · Responder · 5 · 22 h
 ^ Ocultar 11 respostas

Rapaz, sinto te dizer mas, ignorância é falta de conhecimento.
 Curtir · Responder · 5 · 20 h

SD26 Eles já aí estavam quando o
 Brasil foi descoberto. Lá por as tribos atuais não terem a propriedade registrada, são eles os donos da terra e não quem lá chega agora para expulsar à força .
 Curtir · Responder · 5 · 15 h

SD27 Os "índios" somam
 200 mil pessoas hoje no Brasil, ou seja 0,4% da população. Cerca de 13% do território brasileiro já eh composto de terras indígenas, ou seja, cerca de 113 milhões de hectares. Eles querem mais terras ainda?
 Antes que algum hipócrita venha dizer que tudo era dos índios, entregue primeiro

A SD19 representa os discursos pró-indígena, filiados à luta indígena e, por conseguinte, aos dizeres que podem se inscrever na FD1, que circularam a partir do assassinato de um bebê indígena, ocorrido em Santa Catarina, após a ida de alguns indígenas à assembleia legislativa para reivindicar seus direitos e terem que ficar na rua esperando a condução para voltar para a aldeia. Esse caso teve pouca representatividade na mídia tradicional⁵⁰; apenas algumas matérias circularam na

⁵⁰ Tal silenciamento se deu nas mídias tradicionais por este fato noticioso não constar nas manchetes dos jornais. Na nossa pesquisa, encontramos essa notícia apenas na mídia local, na seção Santa Catarina, do G1. (<http://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2016/01/mae-relata-que-assassino-fez-carinho-antes-de-matar-garoto-indigena-em-sc.html>), em mídias alternativas que produzem discurso de militância (<http://www.pragmatismopolitico.com.br/2016/01/o-silencio-da-midia-em-torno-do->

imprensa local sobre o caso, representando, assim, um silenciamento em torno do tema, como se esses sujeitos não existissem ou fossem pouco importantes para serem noticiados. No entanto, o caso teve alguma representatividade a partir do ativismo digital pró-indígena, onde se deu voz ao pai da criança, o qual diz que o crime teve motivações políticas.

Na postagem, já percebemos um recorte do discurso do sujeito-índio, pois são trazidos recortes da fala do pai bebê indígena: “Aquele marginal tem que morrer na cadeia. Acabou com meu mundo.” Há dessa maneira, uma forma de resistência ao silenciamento imposto pelos grandes veículos midiáticos. Ainda que pelo viés do ativismo digital, filiado à FD1, o espaço dado aos indígenas também é via discurso indireto como aponta a própria manchete aponta “o desabafo do pai do bebê indígena esfaqueado em Santa Catarina”. Nessa materialidade significativa, também são mostradas cenas do crime e os protestos que ocorreram em decorrência dele, sendo, assim, outra maneira de resistir às formas de silenciamento, a fim de produzir sentidos que não circulariam em outras páginas. As imagens postas ao lado uma da outra dão um efeito de consequência, a morte do bebê gerou protestos dos povos indígenas. Para enfatizar a dimensão da barbárie são focadas no lado direito da imagem duas crianças dando a ideia de pessoas inocentes e indefesas que são o futuro desses povos.

Trouxe outras SDs, que são comentários sobre a matéria principal, marcadas acima em quadrinhos vermelhos, as quais analisarei visando observar os movimentos discursivos do embate entre as FDs em jogo, a F1, na qual indígenas produzem seus discursos, assim como ativistas da causa indígena, e a FD2, onde sujeitos que não se identificam com tal causa produzem sentidos de ordem conservadora, colonialista, liberalista e ruralista, exemplificando, assim, que, a “resistência é a luta do sujeito por um lugar de poder/dizer”. (LAGAZZI, 1998, p. 16). Nessas discursivizações, pode-se “começar a se despedir do sentido que reproduz o discurso da dominação, de modo que o irrealizado advenha formando sentido no interior do sem-sentido.” (PECHEUX, 1990, p. 17)

assassinato-brutal-de-um-bebe-indigena.html , <http://jornalqgn.com.br/noticia/a-espera-de-noticias-sobre-um-bebe-indigena-assassinado-por-alceu-castilho> ou em jornais internacionais que têm um pouco mais de liberdade para falar sobre os problemas brasileiros. (http://brasil.elpais.com/brasil/2016/01/04/opinion/1451914981_524536.html) Acessos em 25/11/2016

Na SD20, é criticada a cobertura que se deu ao que aconteceu em SC, se fossem outras pessoas, por exemplo, um parisiense, “a cobertura seria outra”. Dessa maneira, é criticado o silêncio da mídia em torno da violência contra o indígena, como se não fosse algo importante para ser noticiado. Porém, outros sentidos entram na discursividade, como veremos a seguir.

Em SD21, outras possibilidades de sentidos são postas em outro comentário. Não se acredita que foi crime por racismo, questionando, portanto, um dos sentidos discursivizados ao falar do crime. Entretanto, a posição do delegado em relação ao crime é questionada, e outra vez se diz “se fosse” uma criança branca o caso seria diferente, como posto na SD anterior. Para esse sujeito, os não-indígenas têm privilégios, enquanto as autoridades negligenciam os direitos dos cidadãos marginalizados.

Já as SD22 e SD23 trazem outros discursos sobre este tema, pondo em questão o que se discursiviza sobre o caso. Na SD22, há uma desidentificação com a FD1, marcada pela resistência aos sentidos do ciberativismo pró-indígena. Para tanto, o sujeito que enuncia o discurso traz que “quem mais mata crianças no Brasil são os indígenas”, e que eles matam suas próprias crianças, enterrando-as vivas. No final do enunciado, há uma ironia para ratificar sua opinião e desautorizar a luta pró-indígena: “Que pena que agora também temos outro também matando essas crianças.”

Tal prática⁵¹, apontada no enunciado, é recorrente em 13 etnias indígenas e é indicada se as crianças nascem com alguma deficiência física. Para eles, só se considera vida após a primeira amamentação, portanto, matar os recém-nascidos portadores de alguma necessidade especial física é um ato de amor por estes filhos. É importante ressaltar que, mesmo que essa prática seja estranha aos olhos dos não-indígenas, ela não é ilegal. São culturas diferentes e, por conseguinte, formas de ver o mundo e a vida também diferentes.

Ao trazer esse fato, o sujeito não considera que nem todas as etnias indígenas praticam o infanticídio, e agrupa os indígenas como se fossem um só

⁵¹ Algumas outras informações em <http://g1.globo.com/fantastico/noticia/2014/12/tradicao-indigena-faz-pais-tirarem-vida-de-crianca-com-deficiencia-fisica.html> e <http://diariodebiologia.com/2014/12/em-algumas-culturas-indigenas-no-brasil-os-bebes-deficientes-sao-mortos-pelos-pais-assim-que-nascem-e-a-funai-faz-vista-grossa/>.

povo. Esse é outro equívoco comum quando se reflete sobre esses povos. Trata-se de povos diferentes com rituais, cosmovisão e, em alguns casos, com línguas diferentes. Não considerar as diferenças entre os povos indígenas é, portanto, uma maneira de silenciar esses sujeitos, apagar as diversidades de povos indígenas brasileiros, esquecendo que, por exemplo, os Fulni-ô são um povo e os Potiguaras são outro, mesmo que tenham algumas semelhanças entre si.

Por este trabalho também refletir analiticamente sobre o silêncio, é importante lembrar que ele

não é a ausência de palavras. Impor o silêncio não é calar o interlocutor mas impedi-lo de sustentar outro discurso. Em condições dadas, fala-se para não se dizer (ou não permitir que se digam) coisas que podem causar rupturas significativas na relação de sentidos. As palavras vêm carregadas de silêncio(s). (ORLANDI, 2013, p. 102)

Dessa maneira, é mister, para os sujeitos, em especial aos indígenas, “ousar pensar e ousar se revoltar” (PÊCHEUX, 2009 [1978]), buscando, assim, através da resistência, um espaço de fala, como veremos nas próximas SDs.

Em SD23, não podemos dizer que ela represente por si só uma desidentificação, mas trata-se de outra forma de resistência aos discursos sobre a motivação do crime como se fosse racismo, pois, para tal sujeito, “o assassino tinha sérios problemas psicológicos”. Assim, a partir desse enunciado, o sujeito ainda se filia a FD1, mas tal enunciador assume uma outra-posição sujeito, pois, em seu dizer há uma desautorização do ativismo pró-indígena que alegava racismo à população indígena, e, de alguma forma justifica o assassinato, deslegitimando a gravidade do crime, eximindo o assassino de real culpa.

Partimos agora para as análises relativas à questão da terra indígena, que são discursos sobre o Projeto de Emenda Constitucional (PEC) 215⁵², em torno da demarcação de terras indígenas, de autoria de Almir Sá (PPB-RR), que estava sendo debatida no congresso, gerando polêmica e protestos dos povos indígenas que são contra o projeto. Tal PEC 215 é um projeto de 2000, trazido à tona

⁵² Mais informações também disponíveis em: <http://www.cartacapital.com.br/politica/pec-215-e-aprovada-em-comissao-da-camara-quais-os-proximos-passos-6520.html>, <http://noticias.terra.com.br/por-que-os-indigenas-estao-revoltados-com-a-pec-215.35235f69e5b2a704cf30abd6409c402dq7v1yiwf.html> e <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=14562>. Acessos em 25/01/2016.

novamente pelo ex-presidente da Câmara, deputado Eduardo Cunha (PMDB-RJ), que visa à transferência da decisão sobre a demarcação de terras indígenas do Executivo para o Legislativo. Além disso, prevê também a indenização, que pode ser retroativa, aos proprietários de terra de áreas demarcadas e o marco da data de 5 de outubro de 1988, data da promulgação da constituição, como o ponto a partir do qual se deve definir o que são terras indígenas ou quilombolas. Assim, os indígenas que não ocupavam terras nessa data teriam seus direitos perdidos, caso tivessem sido expulsos ou com terras tomadas quando dessa data.

Indígenas e indigenistas veem o projeto como uma ameaça aos direitos dos índios e privilégio à bancada ruralista, assim como uma possibilidade de fomento à violência e mais disputas entre os índios e os grandes proprietários de terra. Já alguns parlamentares a favor da PEC argumentam que é necessário um maior equilíbrio entre as atribuições à União e a minimização dos impactos causados pelas demarcações.

Na SD24, há uma criança indígena pintada como se fosse participar de algum ritual do seu povo. Por sua posição corporal indica alguém indefeso, que se esconde tentando se proteger. Associada o tema da postagem, a PEC 215, com a imagem da criança, causa um efeito de sentido de que o projeto de emenda constitucional é um risco a esta população. Com essa imagem, discursiviza-se a história indígena, que vai dos ancestrais indígenas até os índios da atualidade, mas, ao mesmo tempo, há a construção discursiva de uma memória do futuro, a qual se dá pelo pré-construído de que as crianças indígenas têm um papel fulcral na conservação da tradição indígena.

A memória, em consonância com Mariani (1998, p. 38), reatualiza os acontecimentos e práticas passadas e presentes na história de um povo. Ela, também, concretiza os sentidos inscritos no fio do discurso em direção ao devir, engendrando, portanto, essa “‘memória do futuro’ tão imaginária e idealizada quanto a museificação do passado em determinadas circunstâncias.” Assim, tal materialidade significativa, acrescida dos enunciados contra a PEC 215, produzem um efeito de sentido de que as crianças, símbolos da pureza, ficarão sem seus direitos.

Nas publicações das redes sociais, observa-se que o texto que vem junto à imagem, ou link de um site, focaliza alguns aspectos da temática, tidas como importante para os interlocutores. Porém, são nos comentários em que observamos os embates ideológicos e como a memória entra em cena nesses discursos.

Pensando o comentário como um procedimento de delimitação e controle do discurso, Foucault ([1970] 2014) diz que este é um procedimento interno, pois o discurso exerce um certo controle sobre tais comentários, que retomam, transformam, falam de um discurso anterior. Assim, “muitos textos maiores se confundem e desaparecem, e, por vezes, comentários vêm tomar o primeiro lugar.” (FOUCAULT [1970] 2014, p. 22) Logo, o comentário pode tornar-se um “novo” discurso, ou o foco das discussões, como poderemos ver nas redes sociais, blogs, etc. Dessa maneira, esses procedimentos discursivos aqui analisados são exemplos de como esses espaços podem se constituir como um lugar de subjetivação dos sujeitos, onde há a tomada de posição, gestos de leitura e movimentos de (des)identificação com a publicação principal.

No Facebook, o comentário faz parte da materialidade significativa da postagem, podendo tornar-se, como o autor disse, o primeiro lugar. Exemplo disso é o que ocorre na SD25, onde há 5 curtidas e 11 respostas a um só comentário. Porém, como aponta Dela-Silva (2015b), este espaço se constitui sob a evidência de “liberdade” dos sujeitos, sendo assim, um lugar onde imaginariamente “tudo se pode dizer”. Com isso, os leitores das matérias se expõem e, afetados pelos esquecimentos e pela impressão de anonimato e total liberdade na Internet, produzem seus discursos respondendo à postagem principal ou aos outros comentários, des/contra/identificando com alguns sentidos ou deslocando tais sentidos, chegando à ordem do *non-sens*. Dessa maneira, produz-se a língua de espuma (ORLANDI, 2013), de uso imediato, na qual não há ressonâncias nem desdobramentos, de tal forma que os sentidos são silenciados, não ecoando no discurso. Assim,

se determinados sentidos precisam ser “esquecidos”, significa que eles desaparecem do âmbito de uma FD. Quando isto sucede, é preciso questionar a natureza desse esquecimento. Significaria ele um “apagamento”? Entendo que, se o sentido não pode mais ser lembrado no interior de uma FD, isto não significa que, num passe de mágica, este sentido desaparece. O “apagamento” de um sentido em uma FD não implica o apagamento deste sentido ao nível do interdiscurso, que funciona como uma

memória de todos os dizeres. Dessa forma, percebe-se que um sentido pode desaparecer de uma FD, mas não ser apagado do interdiscurso, onde ele permanece recalcado. (INDURSKY, 2011, p. 87)

No confronto entre os dizeres (pró)indígenas e dos grandes latifundiários, são regularizados sentidos diferentes da memória discursiva em torno da imagem sobre os indígenas. Portanto, determinados sentidos precisam ser esquecidos. Esse esquecimento discutido por Indursky revela um apagamento de sentidos em uma FD, devendo ficar recalcados no interdiscurso. Deste modo, no jogo discursivo, os silenciamentos e resistências acerca dessa temática interferem na imagem do/sobre o indígena. Esses pontos serão ratificados nas próximas análises.

Em SD25, há uma desidentificação com os dizeres indígenas que circulam na FD1, constituindo, assim, uma identificação com a FD2, silenciando as diferenças entre os não-indígenas e indígenas, em suas visões de mundo e maneiras de simbolizar. Para este sujeito, os indígenas vivem “de forma especial”, “não seguindo as regras do resto da população”. Assim, se não querem seguir as leis do país, neste caso aceitar a PEC 215, devem deixar o país, assim como no slogan ufanista usando durante a ditadura militar “Brasil, ame-o ou deixe-o”, que significa que os brasileiros deveriam aceitar as ordens ditatoriais ou deixar o país.

Nesta SD, também se fala em igualdade de direitos à terra, porém, como já dissemos, a relação dos indígenas com a terra é diferente da dos outros brasileiros, uma vez que as palavras mudam de sentido a depender da posição de quem as emprega. (PÊCHEUX, [1971] 2011)

Com os dizeres “Quer viver no país trabalhe, contribua e siga as regras como todo mundo, não quer saia.”, revela-se a imagem que tal sujeito tem dos indígenas, silenciando, portanto, toda a história indígena e dívida histórica brasileira da colonização e ainda sugere que os indígenas são vagabundos, desordeiros e deveriam seguir as “regras” como qualquer outro povo que mora no Brasil, ou, então, deixar o país.

Na SD26, são repetidos dizeres que se identificam com a causa indígena, que se inscrevem na FD1, dizeres estes bem recorrentes quando se fala sobre a terra, mas que também são rebatidos, como na última SD. Em SD26, é dito que os indígenas já estavam no Brasil quando ele foi descoberto, portanto, “são eles os

verdadeiros donos das terras”. Nesses enunciados, também se encontram contradições que atravessam os discursos pró-indígenas, quais sejam: O Brasil foi descoberto; As terras têm donos. Neste primeiro enunciado, ainda ressoa o discurso da colonização em que os portugueses descobriram o Brasil e não o invadiram. Já, no segundo, há o atravessamento do discurso da propriedade privada, no qual as terras necessitam de donos, mesmos que sejam os indígenas, pois já habitavam essas terras bem antes da chegada dos europeus.

Na última SD, há uma desidentificação com esses saberes, assim, o sujeito inscreve seu dizer em uma FD outra, dizendo que “os ‘índios’ somam ... 0,4% da população” e que cerca de 13% do território brasileiro já é composto de terras indígenas, assim não há necessidade de eles quererem mais terras. Com isso, esse sujeito critica o ato dos indígenas possuírem uma determinada porcentagem de terras, que não é suficiente em função do que a terra representa para eles, lugar sagrado onde podem se relacionar com a natureza e com seus antepassados, semelhante à crítica da SD24. Além disso, nesses enunciados, a palavra índio é colocada entre aspas, deslegitimando a forma como esses sujeitos se identificam. E, ainda nesse enunciado, o sujeito critica as pessoas que são favoráveis à causa indígena chamando-nos de hipócritas, pois estes não teriam coragem de devolver a terra aos indígenas.

Nessas análises, foram observadas as lutas pelo dizer, manifestadas em formas de resistência. Com isso, entraram em embates duas diferentes FDs e a Ideologia, materializada em todos os discursos.

Assim, a ideologia dominada não pode ser pura e simplesmente “a ideologia da classe dominada”, simétrica à ideologia dominante: precisamos falar de *ideologias dominadas, no plural*, já que só pode haver aí *uma única ideologia dominante*, em um momento histórico dado. É precisamente nisso que a questão da ideologia vem se colocar à do Estado: a existência das ideologias dominadas é indissociável das contradições inscritas na dominação ideológica da classe dominante, que marcamos aqui através da seguinte tese: *a ideologia dominante jamais domina sem contradição*. (PÊCHEUX, 2015 [1984], p. 14)

Entram em conflito, portanto, a ideologia das classes dominadas e das classes dominantes, representando as lutas de classe, no caso, as lutas dos

sujeitos-indígenas por um lugar de fala, para serem sujeitos, mesmo quando o Estado e outros cidadãos negam a sua existência, ou tentam silenciar seus discursos. Aqui, nestas análises, observamos que a ideologia dominante é a do “homem branco” e a ideologia dominada a dos indígenas.

É importante, como apontou Pêcheux, entender as ideologias no plural, pois cada grupo/discurso apresenta mais de uma ideologia, e nelas estão presentes as contradições, sendo essas necessárias ao funcionamento do discurso e dos sentidos.

3.5 DAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O SEGUNDO TEMPO DE ANÁLISES

A partir da leitura dos dois blocos das análises anteriores, pode-se perceber o funcionamento do *discurso sobre* o indígena. Há duas direções dos sentidos que entram em cena no funcionamento dessa modalidade de discurso, a partir da memória. Alguns dizeres estão inscritos na FD1, enquanto que, outros se vinculam à FD2. Nessas materialidades analisadas, principalmente pela ferramenta de comentários nas postagens é que se pode perceber as diversas tomadas de posições e efeitos-sujeito.

Dessa maneira, na discursividade, o imaginário sobre o que é ser indígena se materializa, apontando para determinados sentidos sobre esses povos. É assim que a ideologia, via simbólico, produz seus efeitos sobre a realidade. Como diz Nascimento (2015), todos os processos discursivos estão submetidos ao imaginário, já que através dele que se pode simbolizar o mundo e a ele dar sentido. Portanto, o imaginário é um efeito ideológico sobre a realidade.

Foi observado também que a internet produziu um acontecimento nos *discursos sobre* o indígena, pois suas condições de produção atualizaram sentidos já postos no interdiscurso, instaurando-se, assim, a um espaço para que dizeres sobre os indígenas que estavam à margem, silenciados, pudessem ecoar sentidos, provocando um fortalecimento na constituição da FD1 e a instauração de outras posições-sujeito. Em outras palavras, a inscrição de sentidos na discursividade se deu pela maneira pela qual a memória sobre o que é ser indígena foi inscrita no

discurso, via História. Neste sentido, o espaço virtual também gerou um acontecimento na militância. Aqui não estamos observando distinguindo nem diferenciando acontecimentos discursivos ou enunciativos, mas, observando-os, conforme Pêcheux (1983), como o encontro entre a atualidade e a memória, que propulsiona, assim, a inscrição dos sentidos pouco recorrentes no fio do discurso. A partir das possibilidades de se produzir discursos nesses espaços, onde alguns dizeres anteriormente estavam silenciados, é que discursos de classes sociais dominadas obtiveram, ainda que com pouca representatividade, um lugar para produzir sentidos outros, gerando um movimento nas práticas discursivas.

Contudo, esses sentidos não começaram a ser discursivizados na internet de forma não regulada ou como se tivesse ocorrido a fundação de um novo domínio de saber, mas todos estes sentidos já estavam presentes no interdiscurso. Dessa maneira, outras posições-sujeito puderam surgir, além, também, das possibilidades de resistir aos sentidos dominantes, resistir ao assujeitamento ideológico e, de uma forma ou de outra, silenciar aqueles sentidos com os quais o sujeito de cada uma das FDs não se identificam. No sentido de que, por exemplo, na FD1 não só discursivizam os indígenas, mas não-indígenas que se filiam à sua luta e de que a resistência pode se dar ao se identificar como indígena e se apropriar da língua e cultura do “homem branco”, mas não ser confundido com ele.

No confronto entre os discursos sobre o indígena, há o atravessamento entre os dizeres das duas FD em questão, sentidos que podem estar associados à luta e resistência indígena, como sujeitos que estão assujeitados ideologicamente ao Estado, mas que mesmo assim resistem e identificam como indígenas. Para tanto, é necessário que eles refutem aqueles sentidos liberais, ruralistas e conservadores que constroem uma imagem desses povos como preguiçosos, vagabundos, exóticos, silenciando.

EPÍLOGO: Outras considerações ou por um efeito-fecho

Com os objetivos de compreender qual imagem sobre o que é ser indígena discursivizada pelos próprios indígenas e pelos não indígenas nas redes sociais, mídia tradicional, mídia alternativa e em livros produzidos por dois povos indígenas, esse trabalho se propôs a analisar como o fato de um grupo indígena ter ou não uma língua indígena se materializa nesses discursos, como a memória e o silenciamento funciona nas duas modalidades de discursos aqui analisadas, o discurso *sobre* e o discurso *de*. Ademais, procuramos compreender se as práticas indígenas são um tipo de funcionamento da resistência. Para tanto, refletir sobre a noção de colonização foi crucial para discutir o embate entre as práticas sociais e discursivas dos sujeitos do novo e do velho mundo, suas maneiras diferentes de se relacionarem com a terra e com o outro.

No início desse trabalho, apontei como proposições analíticas de pesquisa que os indígenas se viam de forma diferente de como eram no passado. No entanto, essa imagem de si não era capaz de fazê-los deixarem de se identificar como índios. Além disso, já identificávamos que a necessidade de sobreviver fez com que eles tivessem que adquirir outros hábitos, outros conhecimentos e uso de tecnologias antes apenas usadas pelos não-indígenas, como resistência, contudo, ela se dava também, sobretudo, pela manutenção de suas práticas sociais. Ademais, a língua indígena era uma das marcas identitárias desse povo, fazendo com que mesmo que ela não existisse mais, em seus discursos, seja trazida a memória dela, além de existirem algumas tentativas de recuperação da língua ancestral. Estas proposições foram observadas através das análises aqui empreendidas.

Ao pensar a colonização, onde povos diferentes convivem com suas diferenças em um determinado período histórico, entra em cena a noção de colonização linguística, pois, para colonizar politicamente, é necessário impor a língua do povo que detém o maior poder na relação contraditória das lutas de classes entre colonizadores e colonizados. Logo, a língua do Estado, a língua de madeira, seja pelas políticas linguísticas impostas ou pela força de sua gramatização e do seu discurso como língua de pessoas “civilizadas”, adquire mais prestígio, silenciando as outras línguas dos colonizados. Este silêncio é uma maneira da

política do silêncio agir na linguagem, interditando, por exemplo, que os indígenas produzam alguns sentidos em língua nativa e que sejam sujeitos nessas línguas, sem puderem, portanto, produzir conhecimento e práticas sociais na língua que os subjetiva.

A língua se manifesta nesses discursos como uma ferida na constituição identitária desses dois povos, pois, no senso comum, só se considera brasileiro se estes falarem o português, no entanto, falar o português é, neste sentido, uma forma de resistir. Nos discursos do Potiguara, a marcação do português é clara, como sua atual língua nativa, mas a memória de uma língua indígena sempre está presente, enquanto, para os Fulni-ô a língua yaathê, ainda usada, também se faz memória inscrita na língua do “branco”, atravessando-a.

No entanto, apesar da colonização linguística que impôs aos índios o uso da língua portuguesa, a língua yaathê resistiu e hoje representa um patrimônio imaterial para os Fulni-ô, um dos grupos aqui estudados. Já os Potiguara, o segundo grupo dos quais analisamos os *discursos de*, são todos falantes apenas do Português, entretanto, a língua dos seus ancestrais sempre é retomada em seus discursos, via memória. Além disso, esses povos tentam resgatar sua língua, aprendendo o tupi, contudo este já não é mais a língua dos seus ancestrais, pois esta não produz sentidos, é uma língua que se perdeu, com um impossível reencontro. Observa-se, portanto, que o discurso sobre as línguas nativas ou ancestrais desses dois grupos se materializam nos discursos deles, seja como uma língua de resistência ou um bem perdido por conta das ações do homem “branco” no processo colonizador.

A partir das análises aqui empreendidas, outras questões surgiram em meio a pesquisa, como a identificação de que a identidade indígena, por estar em relação com a alteridade, está tanto em oposição aos não-indígenas como a outros grupos indígenas. No entanto, inevitavelmente, o índio assume traços da identidade dos não-indígenas. Portanto, reconhecer-se índio hoje é resgatar/manter marcas, hábitos e costumes do passado, mas também estar inserido na cultura do “homem branco”, assumindo seus hábitos e costumes, estando, dessa maneira, movendo-se discursivamente entre o assujeitamento e a resistência.

Uma vez que, para a AD, sentido e sujeito se constituem mutuamente através da interpelação ideológica (PÊCHEUX [1975] 2009), pensar a identidade dos povos indígenas é analisar as práticas identificatórias com a forma-sujeito de um determinado domínio de saber, nesse caso, a Formação Discursiva do ativismo (pró) indígena (FD1). Nessa FD, circulam dizeres do e sobre o indígena que o veem como sujeitos que, apesar de estarem assujeitados ao Estado, também resistem ao mesmo, de modo que, nessa FD, a partir das formações imaginárias, é que se constitui um imaginário sobre o que é ser índio hoje. Não é preciso ter, necessariamente, a língua nativa ou viver numa oca, mas é preciso se afirmar como índio, mantendo algumas de suas práticas culturais, sua memória, resistindo ao silenciamento sobre seus corpos, suas línguas, sua história. Portanto, a identificação como indígena não é algo estático, pois está vinculada à História e às condições de produção na qual os discursos do/sobre o índio estão vinculados. Assim sendo, a identidade não pode ser considerada como algo categórico, imóvel, mas os sujeitos podem assumir diferentes identidades, algumas vezes contraditórias (HALL, 2003), mesmo que ela funcione como um efeito de coerência, ilusão de totalidade, baseada na identificação dos enunciadores com a forma-sujeito, sedimentando o imaginário sobre os povos indígenas. É pelo funcionamento ideológico, como visto nas análises, que se construiu o imaginário sobre o indígena: povos não “civilizados”, atrasados culturalmente, e que compõe uma categoria à parte da identidade do povo brasileiro. Tais sentidos retomam sentidos colonizadores e filiam-se, como vimos, à Formação Discursiva Colonialista (FD2), onde circulam saberes de cunho conservador, ruralista, liberalista e colonialista, que visa silenciar a luta indígena.

É, então, no conflito entre os dizeres de FD1 e FD2 que o discurso do/sobre o indígena funciona, uma vez que, no discurso *do* indígena, há um atravessamento do discurso *sobre* o indígena. Nesse sentido, os indígenas, em seus discursos, não conseguem falar do presente sem remeter ao passado, à história da colonização, às lutas, disputas por terra, etc. Tais sentidos, portanto, marcam-se fortemente na constituição identitária desse povo, pois se trata de fatos que não se apagam, em oposição a muitos elementos de sua cultura que se apagam. Para se dizer índio, estes povos retomam o imaginário construído socialmente sobre o que é ser índio, através das formações imaginárias. Assim, falar de si, para os indígenas, é também retomar a imagem que os não-indígenas têm dos índios.

Ao analisarmos o discurso sobre, observamos que ele apresenta dois funcionamentos ou a possibilidade de os sujeitos inscreverem seus discursos em dois diferentes domínios de saber, mobilizando sentidos diferentes sobre o que é ser indígena. Os não-indígenas podem se filiar à luta indígena e se identificar com aqueles sentidos da FD1, assumindo uma posição-sujeito diferente das dos indígenas, ou se desidentificarem com estes e identificarem-se com os sentidos da FD2.

O discurso *sobre* o indígena é encontrado regularmente na mídia tradicional, porém o discurso do indígena encontra-se, predominantemente, nas mídias alternativas, seja em portais de ciberativismo ou nas redes sociais na Internet. É neste sentido que Romão (2011) diz que a internet é um Arquivo, visto como uma instância de caráter inacessível e inacessável de todos os arquivos da rede digital, pois ele “tem furos, interrupções e cortes em sua teia, fios rompidos e/ou amarrados, costuras desfeitas que escancaram uma região de co-mando do poder político de dizer ou silenciar.” (ROMÃO, 2011, p.149) Portanto, há um controle sobre as materialidades que podem ou devem circular nesse grande arquivo que é a internet. No entanto, pelo seu caráter esburacado e não completo, há margem para a resistência. Assim, sentidos interditados na mídia tradicional são discursivizados na mídia alternativa ou nas redes sociais produzindo acontecimentos na internet⁵³.

Dessa maneira, observa-se que a Internet produziu um acontecimento tanto nos discursos *do* indígena como nos *sobre* o indígena, além, também, de produzir acontecimentos no ativismo como um todo, uma vez que ocorre o encontro entre uma atualidade e uma memória. Dizeres e sentidos que estavam à margem da discursividade são (re)inscritos no interdiscurso, através da língua numa relação com História.

Com esta pesquisa, esperamos ter contribuído para uma melhor compreensão dos discursos *do/sobre* o indígena, mostrando a possibilidade do atravessamento entre eles. Além disso, visamos ter dado voz a esses sujeitos marginalizados, revelando que os discursos sobre esses povos têm um

⁵³Gallo (2011) já refletia sobre a possibilidade de a internet propulsionar acontecimentos discursivos e enunciativos. Porém, aqui não estou analisando as distinções entre esses dois tipos de acontecimentos, mas no discurso como um acontecimento, onde dizeres que antes estavam à margem são inscritos no fio do discurso.

funcionamento específico, constituindo-se num material bastante profícuo para análises futuras.

REFERÊNCIAS

- ACHARD, P. [et al.]. **Papel da memória**. Tradução e introdução: José Horta Nunes – 4ª edição. Campinas, SP: Pontes Editores, 2015.
- ALTHUSSER, L. **Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado**. Rio de Janeiro: Graal, 1995.
- AUTHIER-REVUZ, J. **Palavras incertas – As não-coincidências do dizer**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1998.
- AMORIM, P. **Índios camponênes** (os Potiguara da Baía da Traição). Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ, 1970.
- AZEVEDO, A. L. **A terra como nossa**: uma análise de processos políticos na construção da terra Potiguara. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ, 1986.
- BEVENISTE, É. **Problemas de Linguística Geral I**. Tradução de Maria da Glória Novak e Maria Luiza Neri. 5ª ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005.
- _____. **Problemas de Linguística Geral II**. Tradução de Eduardo Guimarães et al. 2ª ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2006.
- BORGES, A. **Da aldeia para a cidade**: processos de identificação/subjetivação do índio Xavante na cidade de Barra do Garças/MT, alteridade irreduzível? Tese de doutorado. Campinas, SP: 2013
- BRAGA, A. **A mídia impressa na promoção de discursos sobre políticas de igualdade social**: o negro e a revista raça. Dissertação de Mestrado. São Carlos, SP: 2008
- CABRAL, D. **O acento lexical em yaathe**. Dissertação de Mestrado. Maceió, AL: 2009
- CÂMARA JÚNIOR, J. M. **Introdução às línguas indígenas brasileiras**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1977.
- CAVALCANTE, A. Ser Fulni-ô hoje: sujeito, identidade e resistência. In: FERREIRA, M. C. L.; INDURSKY, F; MITTMANN, S. **Anais do VI SEAD – Seminário de Estudos em Análise do Discurso**. Porto Alegre: UFRGS, 2013. Disponível em <http://anaisdosead.com.br/6SEAD/PAINEIS/SerFulNiOHoje.pdf> (acesso em 04/08/2016.)
- _____. #SomosTodosGuaraniKaiowá: Sujeito, identidade, e resistência em torno da temática indígena. In: Pires, C. L. **Anais online do II SEPLEV**. Recife: UFPE, 2015. Disponível em http://media.wix.com/ugd/9e9c35_cfa26daf32424edfa56e9774848498c8.pdf (acesso em 04/08/2016.)

_____. O sujeito-indígena entre línguas: Análise discursiva do Referencial Curricular Nacional para Escolas Indígenas (RCNEI). In: **Anais online do III SEPLEV**. 2017 (no prelo)

CORACINI, M. J. **A celebração do outro**: arquivo, memória e identidade: língua (materna e estrangeira), plurilingüísmo e tradução. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2003.

COURTINE, J. J. **Análise do Discurso Político**: o discurso comunista endereçado aos cristãos. São Carlos: EdUFSCar, 2009.

DELA-SILVA, S. Discurso, resistência e escrita: por uma análise discursiva dos espaços para os sujeitos na mídia. In: FERRARI SOARES et al. **Discurso, resistência e...** Cascavel, PR: Edunioeste, 2015a, p.207-228.

_____. (Des)construindo o acontecimento jornalístico: por uma análise discursiva dos dizeres sobre o sujeito na mídia. In: FLORES, G.; Neckel, N.; Gallo, S. (Orgs.) **Análise de Discurso em Rede**: Cultura e mídia. Campinas, SP: Pontes Editores, 2015b, 213-232.

_____. Do acontecimento jornalístico e do arquivo: efeitos do/no discurso. In: GRIGOLETTO, E.; DE NARDI, F. S. **A análise do discurso e sua história**: avanços e perspectivas. Campinas, SP: Pontes Editores, 2016, 257 – 270.

DINIZ, I.; CALEIRO, M. Web 2.0 e Ciberativismo: o poder das redes na difusão de movimentos sociais. In: **Revista Científica do Departamento de Comunicação Social da Universidade Federal do Maranhão**. Ano XIX, Nº 8. São Luís, MA: 2011

FERRARI, A. ; MEDEIROS, V . Na história de um gentílico, a tensa inscrição do ofício. **Revista da ANPOLL**, v. 32, p. 81-105, 2012.

FERREIRA, L. L. **Vozes indígenas na rede digital**: discurso e autoria em blogs. Tese de doutorado. Campinas, SP: 2013.

FREIRE, J. R. B. Cinco Ideias equivocadas sobre os índios. **Dia a dia Educação**, Governo do Estado do Paraná, 2009. Disponível em http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/cinco_ideias_equivocadas_jose_ribamar.pdf . Acesso em: 20/09/2016.

FREYRE, G. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 49ª ed. ver. – São Paulo: Global, 2004.

FOUCAULT, M. A Arqueologia do Saber. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. – 8ª ed.- Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. GARCIA, D. A.; SOUSA, L. M. A. e. Ler o arquivo hoje: a sociedade em rede e suas andanças no ciberespaço. In: **Conexão Letras**. Vol. 9, nº 11. Porto Alegre, 2014.

_____. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Sampaio. 24ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

GADET, F.; PÊCHEUX, M. **A língua inatingível: o discurso na história da Linguística**. Tradução de Bethânia Mariani e Maria Elizabeth Chaves de Mello. Campinas, Editora RG, 2ª ed., 2010.

GALLO, S. L. A internet como acontecimento. In: Indursky, F.; Mittmann, S.; Ferreira, M.C.L. (orgs.) **Memória e História na/da análise do discurso**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2011, 255- 270.

GARCIA, D. A.; SOUSA, L. M. A. e. Ler o arquivo hoje: a sociedade em rede e suas andanças no ciberespaço. In: **Conexão Letras**. Vol. 9, nº 11. Porto Alegre, 2014.

GASPAR, L. *Índios Fulni-ô*. **Pesquisa Escolar Online**, Fundação Joaquim Nabuco: Recife, 2009. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em: 05/08/2016.

GRIGOLETTO, E. O discurso dos ambientes virtuais de aprendizagem: entre a interação e a interlocução. In: GRIGOLETTO, E.; DE NARDI, F. S.; SCHONS, C.R. (Orgs.) **Discursos em rede: práticas de (re)produção, movimentos de resistência e constituição de subjetividades no ciberespaço**. Recife: Ed. da UFPE, 2011, 47-78.

GUIMARÃES, E. Política de línguas na linguística brasileira. In: ORLANDI, E. (Org.) **Política lingüística no Brasil**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2007, 63- 82.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HASHIGUTI, S. **Corpo de memória**. Tese de doutorado. Campinas, SP: 2008.

INDURSKY, F. A memória na cena do discurso. In: Indursky, F.; Mittmann, S.; Ferreira, M.C.L. (orgs.) **Memória e História na/da análise do discurso**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2011, 67-89.

_____. Políticas do esquecimento x Políticas de resgate da memória. In: FLORES, G.; Neckel, N.; Gallo, S. (Orgs.) **Análise de Discurso em Rede: Cultura e mídia**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2015, 11-28.

_____. Unicidade, desdobramento, fragmentação: a trajetória da noção de sujeito em Análise do Discurso. In: MITTMAN, S.; GRIGOLETTO, E.; CAZARIN, E. A. **Práticas Discursivas e Identitárias: sujeito e língua**. Porto Alegre: Nova Prova, 2008, 9- 33.

_____. **As falas dos quartéis e as outras vozes**. 2ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013

LAGAZZI-RODRIGUES, S. **A discussão do Sujeito no Movimento do Discurso**. Tese de Doutorado. Campinas, SP: 1998

LEAL, M. S. **Índios & brasileiros: posse da terra Brasília nos discursos jornalísticos online, político e indígena**. Tese de Doutorado. Niterói, RJ: 2011.

_____. **Raposa Serra do Sol no discurso político roraimense**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2012.

LEANDRO-FERREIRA, M. L. Resistir, resistir, resistir... Primado prático discursivo! In: FERRARI SOARES et al. **Discurso, resistência e...** Cascavel, PR: Edunioeste, 2015, 159-169.

MALDIDIER, D. **A inquietação do discurso** – (Re)ler Michel Pêcheux. Tradução Eni. Orlandi. Campinas: Pontes, 2003.

MARIANI, B. **O Comunismo Imaginário**. Práticas discursivas da imprensa sobre o PCB (1922-1989). Tese de Doutorado. Campinas, SP: 1996.

_____. Políticas de colonização Lingüística. In: CORRÊA, M. C.; NASCIMENTO, S. H. L. do. (Orgs.) Espaços de circulação da linguagem. **Revista Letras**, nº 27, julho/dezembro de 2003. P. 39-46.

_____. **Colonização linguística**. Campinas, SP: Pontes, 2004.

_____. **O PCB e a imprensa**: os comunistas no imaginário dos jornais (1922-1989) Rio de Janeiro: Revan; Campinas, SP: UNICAMP, 1998.

_____. Um imaginário e outros. In: GRIGOLETTO, E.; DE NARDI, F. S. **A análise do discurso e sua história**: avanços e perspectivas. Campinas, SP: Pontes Editores, 2016, 35 – 48.

MITTMANN, S. Alguns apontamentos sobre militância digital. In: GRIGOLETTO, E; DE NARDI, F. S.; SCHONS, C.R. (Orgs.) **Discursos em rede**: práticas de (re)produção, movimentos de resistência e constituição de subjetividades no ciberespaço. Recife: Ed. da UFPE, 2011

MOONEM, F. **A problemática atual dos Potiguara e alternativas para o seu futuro**. In: RICARDO, Carlos A. Povos indígenas no Brasil. São Paulo: Cedi, 1991.

NASCIMENTO, F. Entre as fronteiras da terra prometida: os trabalhos da memória e da história na representação dos brasiguaios. Dissertação de Mestrado em Letras, UFPE. Recife, 2015.

ORLANDI, E. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. 4ª Ed., Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013

_____. Teorias da linguagem e discurso do multilingüísmo na contemporaneidade. In: ORLANDI, E. (Org.) **Política lingüística no Brasil**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2007.

_____. **Terra à vista**- Discurso do confronto: Velho e Novo Mundo. 2ª Edição. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2008.

_____. **Cidade dos sentidos**. Campinas, SP: Pontes, 2004.

_____. Identidade Linguística Escolar. In: SIGNORINI, I. **Lingua(gem) e Identidade**: elementos para uma discussão no campo aplicado. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2006. (4ª reimpressão)

_____. **Língua brasileira e outras histórias** – Discurso sobre a língua e ensino no Brasil. Campinas, Editora RG, 2009.

_____. Por uma teoria discursiva da resistência do sujeito. In: Olandi, E. **Discurso em análise**: sujeito, sentido, ideologia. Campinas: Pontes, 2012, p. 213-234.

_____. **Análise de Discurso**: princípios e procedimentos. 11^o ed., Campinas, SP: Pontes Editores, 2013.

_____. Maio de 1968: Os Silêncios da Memória. In: Achard, P. [et al.]. **Papel da memória**. tradução e introdução: José Horta Nunes – 4^a edição. Campinas, SP: Pontes Editores, 2015.

PAYER, M. O. **Memória da língua. Imigração e nacionalidade**. Tese de Doutorado em Linguística. Unicamp. Campinas, SP: 1999.

PÊCHEUX, M. (1975) **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. 3^a ed., Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

_____. A Semântica e o Corte Saussuriano: língua, linguagem, discurso. In: BARONAS, R.L. **Análise do discurso**: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva. 2^a ed. revisada e ampliada. São Paulo: Pedro & João Editores, 2011, 177- 192.

_____. (1983) **O discurso**: Estrutura ou acontecimento. 7^a ed., Campinas, SP: Pontes Editores, 2015.

_____. Ler o arquivo hoje. In: ORLANDI, Eni (org.) **Gestos de Leitura**: da história no discurso. 3^a ed., Campinas, SP: Ed. Da Unicamp, 2010.

_____. (1982). Delimitações, inversões, deslocamentos. Trad. brasileira de José Horta Nunes. **Cad. Est. Ling.**, nº 19, Campinas, jul./dez, 1990, p. 7 - 24.

_____.; GADET, Françoise. Há uma via para a Linguística fora do Logicismo e do Sociologismo? In: ORLANDI, Eni. **Análise de Discurso**: Michel Pêcheux. Textos selecionados. Campinas, SP: Pontes Editores, 2014.

_____. (1984). Ousar pensar e ousar se revoltar. Ideologia, marxismo, luta de classes. **Décalages**, Vol. 1, 2015.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RODRIGUES, A. **Línguas brasileiras**: Para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1986.

ROMÃO, L. M. S. O fora da rede: (co-mando de) arquivos no arquivo. In: MARIANI, B.; MEDEIROS, V.; DELA-SILVA, S. **Discurso, arquivo e...** Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

SAUSSURE, F. **Curso de Linguística Geral**. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e IzidoroBlikstein. 28^a ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

SIMAS, H. **Educação escolar yanomani e potiguara**. Tese de doutorado. João Pessoa, PB: 2013.

SOUZA, T. C. C. **Discurso e Oralidade**: um estudo em língua indígena. Tese de Doutorado em Linguística. Unicamp. Campinas, SP, 1994.

ZOPPI-FONTANA, M. Identidades (in)formais. Contradição, processos de designação e subjetivação na diferença. **Organon**(UFRGS), Porto Alegre, v. 17, n.35, p. 245-282, 2003.