



UFRR

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

**ALZIVANE RAMOS DE SOUSA**

**UMA ANÁLISE DISCURSIVA DE CARTAS E MANIFESTOS INDÍGENAS**

Boa Vista, RR

2016

ALZIVANE RAMOS DE SOUSA

**UMA ANÁLISE DISCURSIVA DE CARTAS E MANIFESTOS INDÍGENAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras (PPGL) da Universidade Federal de Roraima como requisito para obtenção do título de mestre em Letras. Área de concentração: Estudos de Linguagem e Cultura Regional.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria do Socorro  
Pereira Leal

Boa Vista, RR

2016

**ALZIVANE RAMOS DE SOUSA**

**UMA ANÁLISE DISCURSIVA DE CARTAS E MANIFESTOS INDÍGENAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras (PPGL) da Universidade Federal de Roraima como requisito para obtenção do título de mestre em Letras. Área de concentração: Estudos de Linguagem e Cultura Regional.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria do Socorro Pereira Leal- Orientadora  
UFRR

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Vanise Gomes de Medeiros  
UFF

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Paulina de Lira Carneiro  
UFRR

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Leila Adriana Baptaglin (suplente)  
UFRR

A Lisarb Padilha  
Pinheiro, pelo apoio e  
companheirismo de sempre.

A Carlos Pereira (*in  
memorian*) e Cleonice Pereira,  
pela oportunidade e educação  
familiar.

## AGRADECIMENTOS

A Ele, fonte inesgotável de minhas forças, Deus, o meu “Papai do céu”, como costume chamá-Lo em nossas frequentes conversas.

À minha mãe, Alzenira Ramos de Sousa, meu maior exemplo de força e coragem.

Aos queridos Carlos Pereira (*in memoriam*) e Cleonice Silva Pereira, por terem mostrado o caminho e proporcionado a caminhada.

A meu esposo Lisarb Padilha Pinheiro, meu refúgio, companheiro de todas as horas, por compreender..., pela cumplicidade e alegria de sempre.

À professora Doutora Maria do Socorro Pereira Leal, orientadora, sobretudo pela paciência em me orientar, pelo profissionalismo e competência, por ter me assegurado uma orientação segura e cuidadosa. Tê-la nesta caminhada foi um privilégio.

Aos irmãos amados, Alderlan, Alexandre e Rodson, pelo apoio e boas gargalhadas.

À Maria de Fátima Souza, que acreditou em mim desde o primeiro encontro e proporcionou-me viver experiências incríveis e desafiadoras. Esta dissertação é uma delas. A quem serei eternamente grata pelo que significa na minha história de vida profissional. Que Deus continue a lhe retribuir.

À amizade e companheirismo de Ivanilde de Lima Barros, meu socorro constante, irmã de alma que muito me ajudou e acreditou que minhas ideias davam “caldo”. Não há palavras que definam minha gratidão.

Aos professores, Dr<sup>a</sup> Vanise Gomes de Medeiros, Dr<sup>a</sup> Paulina de Lira Carneiro e Dr. Lourival Novais Neto, pela leitura atenta e crítica do meu Projeto de Qualificação e pelas valiosas contribuições para este trabalho.

Às professoras Dr<sup>a</sup> Vanise Gomes de Medeiros, Dr<sup>a</sup> Paulina de Lira Carneiro, Dr<sup>a</sup> Leila Adriana Baptaglin por generosamente aceitarem participar desta banca.

À Joseane Elizabeth Soares Assunção, amiga de longa data e à Natália Barroncas da Fonseca, pelo apoio.

À Mara Gardeane Abreu Lima, pelo apoio constante. Nossas longas conversas e as boas gargalhadas suavizaram a caminhada.

## RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo refletir sobre a (re)produção de sentidos que os índios constroem para si mesmos. O *corpus* é constituído por três cartas e dois manifestos de circulação *online*. Esses textos, datados de 2012 e 2013, são apresentados em nome de uma coletividade indígena. Os pressupostos teóricos que embasam este trabalho são os da Análise do Discurso (AD) de corrente francesa, conforme proposições de Michel Pêcheux. Para contemplar o objetivo deste trabalho, mantém-se como foco de análise algumas marcas linguísticas: a primeira pessoa do plural; algumas denominações e determinações; e certos verbos e locuções verbais. Os efeitos de sentidos produzidos pelos índios para si mesmos são marcados pela diferença e pela separação entre índios e não índios. São sentidos que ressaltam a diversidade indígena e apontam os índios como combativos, em confronto com o Estado e com alguns segmentos da sociedade. Foi possível observar as relações estabelecidas entre duas posições-sujeito (posição-sujeito 1, índio no desamparo e posição-sujeito 2, índio na resistência) constituídas em uma mesma formação discursiva.

**Palavras-chave:** Análise do Discurso; Índios; Discurso indígena; Cartas/Manifestos indígenas.

## ABSTRACT

This research aims to reflect on the meaning (re)production that the Indians build for themselves. The corpus consists of three letters and two online movement manifests. These texts, dating from 2012 and 2013 are presented on behalf of an indigenous collectivity. The theoretical assumptions that support this paper are those based on French Discourse Analysis (AD), according to the Michel Pêcheux's propositions. In order to contemplate the objective of this work, it is kept as an analytical focus some linguistic marks: the first plural person, some denominations and determinations and certain verbs and phrasal verbs. The effects of meanings produced by the Indians for themselves are marked by the difference and separation between Indians and non-Indians. They are directions which reserve the indigenous diversity and point the Indians as combative, in confrontation with the state and with some segments of society. It was possible to observe the relations established between two subject-positions (subject-positions 1, Indian helplessness and subject-position 2, Indian resistance) constituted in the same discursive formation.

**Keywords:** Discourse Analysis; Indians; Indigenous Discourse, Letters/Manifests Indians.



## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO</b> .....	<b>10</b>
<b>1 A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DOS ÍNDIOS</b> .....	<b>13</b>
1.1 APORTAR EM TERRAS HABITADAS.....	13
1.2 BRASIL IMPÉRIO E AS SOCIEDADES INDÍGENAS .....	22
1.3 BRASIL REPÚBLICA E OS DESAFIOS FRENTE ÀS DIFERENÇAS .....	28
<b>1.3.1 A conquista de voz e de espaço</b> .....	<b>29</b>
<b>2 ANÁLISE DO DISCURSO: pressupostos</b> .....	<b>33</b>
2.1 DISCURSO, SUJEITO E SENTIDOS .....	37
2.2 FORMAÇÃO IDEOLÓGICA, FORMAÇÃO DISCURSIVA E INTERDISCURSO .....	42
2.3 AUTORIA .....	46
2.4 A CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DA REFERÊNCIA: NÓS.....	49
2.5 A DENOMINAÇÃO E A DETERMINAÇÃO DISCURSIVA: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES.....	55
2.6 A CONSTRUÇÃO DO <i>CORPUS</i> E OS PROCEDIMENTOS DE ANÁLISE .....	57
<b>3 CARTAS E MANIFESTOS INDÍGENAS: POSIÇÕES-SUJEITO</b> .....	<b>63</b>
3.1 NÓS: AS CONSTRUÇÕES DISCURSIVAS DA REFERÊNCIA .....	64
<b>3.1.1 NÓS 1- Índios do Brasil</b> .....	<b>65</b>
<b>3.1.2 NÓS 2- Índios de um estado brasileiro</b> .....	<b>70</b>
<b>3.1.3 NÓS 3- Índios de etnia e lugar precisos de Mato Grosso do Sul</b> .....	<b>73</b>
<b>3.1.4 NÓS 4 – Índios de várias etnias</b> .....	<b>75</b>
<b>3.1.5 NÓS 5 - Lideranças indígenas</b> .....	<b>77</b>
3.2 AS DENOMINAÇÕES/DETERMINAÇÕES: DIVERSIDADE NA IMAGEM INDÍGENA.....	82
<b>3.2.1 Os povos indígenas</b> .....	<b>85</b>
<b>3.2.2 O Povo indígena e um povo nativo e indígena histórico</b> .....	<b>88</b>
<b>3.2.3 Brasileiros</b> .....	<b>91</b>
3.3 OS VERBOS: NA RELAÇÃO COM O OUTRO, OS SENTIDOS DE SI .....	95
<b>3.3.1 Índios X Estado (e suas políticas)</b> .....	<b>97</b>
<b>3.3.2 Índios X não índios</b> .....	<b>102</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>105</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>108</b>
<b>ANEXOS</b> .....	<b>113</b>

## APRESENTAÇÃO

Esta pesquisa, a princípio, foi motivada a partir de conversas com mulheres da comunidade indígena Darôra, localizada na reserva São Marcos, em Roraima.

Em seus relatos, as mulheres pontuavam que sofriam algumas discriminações, principalmente fora da comunidade, por serem índias. Diziam que o casamento com não índios ocasionava a ida para a zona urbana, já que precisavam acompanhar os maridos, pois eles, geralmente, não se acostumavam à vida na comunidade indígena. Neste novo ambiente, segundo elas, as mulheres índias ficavam mais vulneráveis a discriminações provenientes da não aceitação de seus costumes, tanto pelas famílias dos maridos quanto pelo grupo no qual estavam agora inseridas.

Nesses relatos, era constante a referência a violências físicas, morais e psicológicas sofridas fora da comunidade indígena, segundo elas, devido principalmente ao uso de bebida alcoólica pelos maridos. Essas mulheres atribuíam a origem do vício ao contato com o não índio porque, na comunidade, a entrada desse tipo de bebida era proibida, segundo norma então vigente da tuxaua.

Apesar de a maioria das mulheres ser casada ou estar no segundo ou terceiro casamento com não índio, elas diziam que consideravam mais apropriado o casamento com índio, como forma de “manter as raízes”. Por outro lado, contraditoriamente, ao contraírem matrimônio com não índios, elas diziam que isso era feito em uma tentativa de “limpar o sangue”.

Instigada por essas questões que demonstravam o oscilar entre manter e romper com as “raízes”, com o “sangue” indígena, empreendi buscas que possibilitaram observar que são poucas as abordagens em que os índios são colocados como centro das questões que a eles se relacionam, estando na posição de sujeitos mobilizadores.

Como é de conhecimento, durante o processo de colonização do Brasil, primeiramente os chamados brancos, sobretudo os europeus, tinham a vantagem da escrita e da força de dominação para perpetuar seus ideais, seus pontos de vista

sobre o povo dominado. Tais visões se faziam presentes em livros, documentos, cartas, relatos de viagem da época, etc.

Na sociedade atual, marcada por permanentes mudanças e, segundo alguns pesquisadores, caracterizada pela diferença, observa-se a existência de um processo em que os indígenas parecem ter maior acesso à escrita, aos números e às regras sociais do não índio. Com isso, assumem o papel de protagonistas para contarem a versão de sua própria história e, assim, fazerem circular a produção escrita indígena.

Deste modo, foi-se constituindo o foco desta pesquisa, ao sentirmos necessidade de refletir sobre textos ditos indígenas. Elegemos como objetivo analisar como se (re)produzem sentidos sobre os índios por eles mesmos tendo como base textos escritos por eles e que remetem a uma coletividade indígena.

Considera-se que os índios fazem parte de um momento histórico em que é possível ter acesso à palavra e falar de si próprios, uma vez que na história oficial sempre foram retratados sob a ótica do não indígena.

Assim, em um tempo em que conquistam a palavra durante séculos silenciada, como os índios dizem de si nos textos que produzem? Que sentidos são construídos sobre os índios por eles mesmos? Estas são algumas questões para se refletir, neste trabalho, à luz da Análise do Discurso, que considera que os sentidos são (re)formulados sob determinadas condições de produção, pela inscrição da língua na história.

A Análise do Discurso de escola francesa (que também aparecerá no decorrer deste trabalho expressa como AD), nos padrões propostos por Michel Pêcheux, na França, tem Eni Orlandi como sólida referência no Brasil.

A proposta que se coloca para esta pesquisa é investigar a trama em que ocorre a construção de sentidos pelos índios ao dizerem de si, tendo como material de análise três cartas e dois manifestos indígenas. Interessa-nos observar os processos de construção discursiva de referências utilizadas pelos índios para significar a si próprios e depreender os sentidos mobilizados e seus possíveis direcionamentos.

Consideramos que a relevância de pesquisa dessa natureza decorre de ainda serem poucos os estudos na área e, assim, há necessidade de reflexão sobre o tema.

Este trabalho está dividido em três capítulos. O primeiro capítulo está subdividido em quatro seções. Nessas seções apresentamos um trajeto em que perpassamos pelos períodos de desenvolvimento sócio-político-histórico do Brasil. Para isso, trazemos reflexões a respeito de discursos sobre os índios, discursos que significaram os índios ao longo da história do Brasil.

Julgamos que observar as imagens construídas para os indígenas pelos discursos sobre índios se faz necessário para analisarmos se há repetição ou ruptura com sentidos já dados como estabilizados por esses discursos, na construção de sentidos para os índios pelo discurso indígena.

No segundo capítulo, nos dispomos a apresentar os pressupostos teóricos da Análise do Discurso. Trazemos, além de alguns conceitos, pesquisas que nos dão suporte para nossa análise. Na sequência do capítulo, procede-se com a apresentação do *corpus* e os procedimentos de análise.

No terceiro capítulo, propomos o trabalho de análise do *corpus*. Está dividido em três partes, em que a análise incide sobre determinadas marcas linguísticas utilizadas pelos índios para significar a si próprios. Na primeira etapa, procede-se com a análise da marca linguística de primeira pessoa do plural, o pronome “nós” e seus determinantes. Com essa marca linguística foi possível depreender um conjunto de cinco diferentes construções discursivas da referência e observar um movimentar dos sentidos construídos para si pelos indígenas. A segunda etapa trata da análise de algumas denominações e determinações com as quais pudemos observar distintos direcionamentos de sentidos para os índios: “o povo indígena”, “um povo nativo e indígena histórico” e “brasileiros”. Na terceira e última parte, o foco de análise se volta para verbos e locuções verbais que funcionam significativamente na construção da imagem de si, tais como: “violentando e exterminando” [vidas indígenas], “tirar e restringir” [direitos], “não concordamos” [com projetos do governo], “somos contra” [atividades do estado].

Para finalizar, apresentamos as considerações finais, resultado da análise que nos foi possível realizar diante dos objetivos mobilizados para esta pesquisa.

## 1 A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DOS ÍNDIOS

Durante o processo de colonização, não só do Brasil, mas de tantas outras nações, como o México, por exemplo, sabe-se que os interesses dos habitantes já existentes, em geral, foram divergentes dos interesses dos colonizadores.

Na história de colonização do Brasil, os habitantes, chamados de índios pelos primeiros colonizadores, têm, desde os contatos iniciais, suas histórias marcadas por contrastes de interesses, costumes, tradições, línguas e religião. Estas divergências ocorrem primeiramente durante o período de colonização e perpassam todos os processos de desenvolvimento histórico do Brasil. (MELATTI, 2007), ou seja, do Brasil colônia, Brasil Império, Brasil República, até a promulgação da Constituição de 1988, períodos que serão percorridos neste capítulo.

Para proceder com o percurso histórico proposto, parte-se do princípio de que pouco se sabe sobre a povoação do Brasil antes da chegada dos colonizadores e de que a história que se tem conhecimento é uma história sobre o “Novo Mundo” e seus habitantes, contada a partir do imaginário de viajantes em seus relatos. Esses discursos da “descoberta” determinaram as especificidades do Brasil e de seus habitantes, com ênfase, sobretudo, nos aspectos que diferenciavam culturalmente os que aqui viviam. (ORLANDI, 1990).

Diante disso, o que se observa é que nesse trajeto, sobretudo no Brasil, os índios foram significados a partir de uma visão etnocêntrica e tiveram atribuídos a si, sentidos que se materializaram e se estabilizaram pelo discurso dos não índios.

### 1.1 APORTAR EM TERRAS HABITADAS

No Brasil, a chegada dos europeus é o fato que se constitui no marco inicial do contato que se estabelece entre o povo já habitante de toda a extensão territorial do Brasil e os povos que aqui aportaram em suas embarcações exploradoras.

Como é de conhecimento, em alguns relatos que fazem referência aos primeiros contatos entre índios e colonizadores, há a descrição de trocas de presentes por informações. Era prática comum os europeus oferecerem alguns

artefatos produzidos em suas sociedades como, por exemplo, espelhos, colares, roupas e instrumentos, como armas de fogo, aos indígenas e, estes, em troca, lhes forneciam informações da terra e de seus recursos. O interesse do colonizador focava naqueles recursos passíveis de serem comercializados.

Dentre os resultados desse contato e, conseqüentemente do processo de colonização que se segue, destacam-se a posse de territórios e a subjugação dos habitantes já existentes no continente, ou “Novo Mundo”, pelos colonizadores. Os contatos apontam para uma relação que desde o início sempre foi marcada pela estranheza entre dois povos completamente diferentes entre si e pela subjugação dos índios que, desde então, foram estereotipados, em geral, de forma pejorativa.

Outro fato, como também é de conhecimento, é que as grandes navegações visavam principalmente à conquista de novos territórios com a intenção de explorar comercialmente alguns recursos que servissem para expandir o capital das terras de origem dos colonizadores.

Foi justamente nessa busca por novos territórios, no final do século XV e início do XVI, que os europeus chegaram a uma região que chamaram de Brasil. Para traçar o panorama que se apresentava destas terras, Melatti (2007) afirma que nesse período

Os europeus que começaram a se instalar na América a partir do final do século XV não encontraram um continente vazio. Fazia milhares de anos que estava inteiramente ocupado por uma população que se apresentava distribuída por inúmeras sociedades, organizadas das mais diferentes maneiras [...], instaladas e adaptadas aos ambientes mais variados [...]. Suas línguas eram numerosas. Orientavam sua existência conforme as mais diferentes maneiras de conceber o homem e o universo (MELATTI, 2007, p. 17).

Neste sentido, os habitantes, ocupantes de todo o continente, não viviam no completo isolamento, dividiam-se em muitas sociedades distintas em suas formas de organização e linguisticamente diversificadas.

No entanto, esse panorama começa a se modificar a partir das relações estabelecidas entre os nativos e os colonizadores, povos completamente diferentes em suas culturas, línguas, religião e modos de organização social.

Durante o contato inicial, uma primeira providência dos colonizadores foi caracterizar os habitantes do “Novo Mundo”. A remota necessidade, própria do ser humano, de nomear e representar os seres, talvez, tenha contribuído para dizer

quem era e quem não era índio. Mas esse processo de incluir e excluir quem pertence e quem não pertence a determinado grupo ocorre não somente devido a essa necessidade. Segundo Melatti (2007), julgando estarem no continente asiático, especificamente na Índia, os europeus denominaram indistintamente todos os habitantes do continente americano de índios.

A nomeação “índios”, para os habitantes já existentes nas terras aportadas, permaneceu mesmo depois de constatado pelos europeus o “engano” de terem aportado em outro continente que não era, como a princípio imaginaram, a Ásia. Como se sabe, a casualidade de terem chegado ao Brasil é contestável. Faz parte da versão histórica europeia. E, quanto ao fato de deixar assim nomeados os já habitantes, aponta para a pretensa uniformização desses habitantes pelos colonizadores enquanto recurso para invisibilizar os índios.

O termo “índio” é, portanto, mais uma das invenções europeias e relaciona-se à ideia de uma sociedade única, que foi sendo difundida e cristalizada historicamente pela visão do europeu.

Ao classificar todos os habitantes sob a mesma designação, os colonizadores não consideraram que as sociedades indígenas eram compostas por diversos grupos de pessoas que se diferenciavam em muitos aspectos como, por exemplo, as diversas línguas, costumes, modos de organização, religião, artes. Segundo Melatti (2007), com o nome “índios”

Os conquistadores rotulavam as populações mais diversas, desde o norte até o sul do continente americano. Tais populações diferiam umas das outras tanto no aspecto físico como nas tradições. Membros de sociedades tão distintas como os incas e os tupinambás, que falavam línguas completamente diferentes, que tinham costumes os mais diversos, sendo os primeiros construtores de estradas e de cidades, vivendo num império administrado por um corpo de burocratas e organizado em camadas sociais hierarquizadas, enquanto os segundos viviam em aldeias de casas de palha, numa sociedade sem camadas sociais, em que a maior unidade política era provavelmente a aldeia, eram tanto uns como os outros incluídos na mesma categoria: índios (MELATTI, 2007, p. 31).

Mesmo diante de tantas diferenças pontuadas, todos os habitantes foram denominados de índios. Segundo Orlandi (1990), “toda denominação circunscreve o sentido do nomeado, rejeitando para o não-sentido tudo o que nele não está dito” (ORLANDI, 1990, p.49). Desse modo, os sentidos se constituem não apenas com aquilo que se diz, mas também com o que não é dito. No caso deste trabalho, como

poderá ser observado, importa-nos, também, aquilo que fica oculto por determinadas formas de dizer.

Vale lembrar que os habitantes estavam, então, rotulados e como “índios” ficaram genericamente conhecidos. Desse modo, os indígenas têm marcada a primeira das muitas representações que ainda viriam.

Voltaremos ao conceito de denominação no segundo capítulo, mas já adiantamos que a denominação se dá não por um acaso, mas já aponta para a distinção pretendida entre índios e europeus. De acordo com Melatti (2007), “nada, pois, havia de comum entre as populações americanas que justificasse serem denominadas por um único termo, índios, a não ser o fato de não serem europeus” (MELATTI, 2007, p. 32). Desse modo, em meio a tantos grupos de pessoas, temos instituídas apenas duas categorias, cujo único critério de distinção considerado, pelo colonizador, consiste em ser europeu, o estrangeiro; ou nativo, o índio. Nestes termos, os europeus apagaram a pluralidade dos índios.

Como é possível observar, a diferença é algo que se coloca logo nos primeiros contatos e o convívio entre aqueles que se diferenciam, em geral, está sujeito a relações de força e poder. É em decorrência dessas relações de força que o dominador uniformiza e homogeneiza as diferenças.

Ou seja, o que se tem é uma diferença restrita, que subjuga os nativos, já que independentemente de se organizarem em vários grupos que se distinguiam entre si, todos, aos olhos do colonizador, passaram a constituir um único grupo: os índios. Ficaram, assim, silenciadas as diversas sociedades indígenas, homogeneizadas na história do Brasil e, desse modo, instituiu-se uma memória oficial da existência de um único povo, de uma língua, de uma cultura e de uma religião indígena (MELATTI, 2007).

Na construção histórica europeia de Brasil, o europeu produziu um oponente, um outro. Nas palavras de Orlandi (1990) o “europeu nos constrói como seu ‘outro’ mas, ao mesmo tempo, nos apaga. Somos o ‘outro’, mas o outro excluído’, sem semelhança interna” (ORLANDI, 1990, p. 47). Trazendo para nossa pesquisa, esse outro é também o índio, tomado como o diferente, o estranho que não corresponde aos padrões de seus opositores. Desse modo, as representações do “outro” a partir de (pré)conceitos construídos socialmente perpetuam práticas simbólicas que geram e mantêm o imaginário construído para a significação de índio.



As construções de sentidos sobre os índios ocorrem ao longo do processo histórico, não só do Brasil, mas de muitas outras nações que voltadas para a construção de suas identidades e histórias nacionais consideravam os índios grandes empecilhos aos ideais de uma nação uniformizada, em que aos índios restou, durante esse processo e ainda se mantêm nos dias atuais, o esforço para continuarem existindo (ALMEIDA, 2007).

Falar da resistência dos índios para sobreviver aos processos de colonização e emancipação das nações nos leva a outra parte da história, pouco contada por se fazer crítica ao já dado como estabilizado. É nessa trilha, esboçada por alguns pesquisadores que ousaram investigar o que se coloca como natural, que nos guiaremos.

A versão histórica difundida é a europeia, considerada por muito tempo a verdadeira e única história. E é a partir dessa história, registrada desde os primeiros contatos entre índios e europeus, presente em alguns relatos de viagens e cartas de navegantes que eram enviados aos reis de Portugal e ainda em outros documentos, que os índios foram significados historicamente. Ou seja, sentidos materializados desde a colonização foram produzidos e estabilizados sobre os índios.

Conforme Chauí (2006), em alguns documentos como a Carta do missionário Pero Vaz de Caminha, o Brasil é descrito como um paraíso terrestre e os índios como pessoas simples e inocentes prontos para serem evangelizados por serem considerados não possuidores de crença e necessitarem de salvação. Isto os coloca, portanto, em uma escala abaixo dos cristãos. De acordo ainda com a autora, os índios foram caracterizados como pessoas dotadas de uma inferioridade natural, segundo teorias do direito natural objetivo e subjetivo, desenvolvidas por teólogos da Contra-Reforma, na Universidade de Coimbra. Nessas teorias “a subordinação e o cativeiro dos índios serão considerados obra espontânea da natureza” (CHAUÍ, 2006, p.64), o que contribui para que a inferioridade natural dos índios lhes renda, ainda, outro atributo: são considerados “gente ‘sem fé, sem lei e sem rei’. Nessas condições, estão *naturalmente* subordinados e sob o poder do conquistador”. (CHAUÍ, 2006, p. 65). Essa visão a respeito dos índios se constituiu no pretexto ideal para que o europeu pudesse livremente evangelizar, administrar e governar o povo e o território. Esse é o contexto inicial da formação da imagem construída do índio pelo colonizador.

Para tratar do quantitativo indígena do Brasil no ano de 1500, Melatti (2007) retoma os pesquisadores Julian Steward (1946-1959), William Denevan (1976) e John Hemming (1978). Esses três pesquisadores tinham em comum em suas pesquisas dois procedimentos considerados relevantes. O primeiro procedimento consiste em dividir a área geográfica cuja população querem estimar em parcelas menores; o segundo, fazer as estimativas para cada parcela e depois somá-las.

O autor, ao retomar Steward (1946-1959), vai dizer que “ele [Steward] estima para o Brasil do ano de 1500, uma população de 1,1 milhão de indígenas” (MELATTI, 2007, p. 44). Referindo-se às pesquisas de Denevan (1946-1959), esses números sobem para 4.277.547. Em referência ao terceiro pesquisador escreve que Hemming (1978) “também apresenta uma estimativa do número de indígenas que teria o Brasil na época da chegada dos europeus” (MELATTI, 2007, p. 46). Nesta estimativa consta um quantitativo de 2.431.000 índios.

Segundo Melatti (2007), para demonstrar numericamente a população indígena do ano de 1957 Darcy Ribeiro

estimou para cada um deles uma população mínima e outra máxima. A soma de todas as mínimas foi de 68,1 mil indivíduos e a das máximas de 99,7 mil. A verdadeira população indígena do Brasil deveria estar entre estes dois números (MELATTI, 2007, p. 48).

Sabe-se que alguns embates pela posse do território com o colonizador, desde os primeiros contatos, ceifaram inúmeras vidas de índios, mas de acordo com Melatti (2007):

Nem todas as sociedades indígenas, entretanto, desapareceram devido aos choques armados com os brancos ou devido à escravização. Um grande número de indígenas morreu vitimado por moléstias até então desconhecidas em seu meio. Enfermidades como gripe, sarampo, catapora, que para nós são coisas corriqueiras, causam grandes perdas às populações indígenas, pois, tendo sido trazidas de fora para o continente americano, não encontram em seus organismos nenhuma resistência (MELATTI, 2007, p. 245).

Assim, da condição de maioria populacional à época da chegada dos colonizadores os índios passaram a compor uma parcela mínima da população brasileira na sociedade atual. Porém, contrariando o que previam alguns historiadores, de acordo com Ribeiro (1996), os índios não sucumbiram ao

progresso sendo de todo integrados e absorvidos pela cultura e miscigenação da sociedade nacional. A esse respeito o autor pondera que

Ao contrário dessa expectativa, a maioria deles [os índios] foi exterminada e os que sobreviveram permanecem indígenas: já não nos seus hábitos e costumes, mas na auto-identificação como povos distintos do brasileiro e vítimas de sua dominação (RIBEIRO, 1996, p. 20).

Nesse panorama, observa-se que a total extinção dos indígenas não ocorre, em parte, devido à necessidade da força de trabalho como mão-de-obra escrava utilizada de início pelos jesuítas até sua expulsão no século XVII e posteriormente por outros “tutores” nas fazendas de lavouras e de criação de animais que mais tarde se expandiriam (RIBEIRO, 1996).

Nesse mesmo século, apresentam-se algumas manifestações de tratamento dispensado pelos homens de direito aos índios. Segundo Ribeiro (1996) após a expulsão dos jesuítas.

os índios foram declarados cidadãos livres e suas aldeias promovidas a vilas, recebendo nomes portugueses, pelourinhos e outras prerrogativas. Esta farsa libertária só representou para os índios o direito de serem explorados sem ter para quem apelar. Os administradores das vilas foram recrutados, em geral, entre vizinhos que cobiçavam as terras da antiga missão ou seara representada pelo controle da força de trabalho de todos os índios aldeados (RIBEIRO, 1996, p. 65-66).

Sempre tutelados e desprovidos de proteção desinteressada, os índios mais uma vez encontram-se em meio às cobiças dos dominantes. Serviam ao jogo de interesses como meros instrumentos de acesso às terras e ao trabalho forçado que lhes foi imposto.

A respeito das leis promulgadas no Brasil colônia, que de algum modo faziam referência aos direitos dos índios, Melatti (2007) vai dizer que

Uma contradiz a outra e, mesmo aquelas que concedem liberdade aos índios, sempre apresentam alguma ressalva que permite cerceá-la de algum modo. A natureza de tais leis dependia da influência que, ora os jesuítas, ora os colonos, conseguiam sobre o governo (MELATTI, 2007, p. 249-250).

Essas leis estiveram acompanhadas de falsas liberdades e autonomia para que os índios pudessem usufruir de seus costumes e territórios plenamente. Desse modo, não podem configurar-se em mudanças significativas para os índios.

Em relação à questão territorial, Orlandi (1990), ao analisar os relatos de missionários capuchinhos franceses dos séculos XVI e XVII, observa que na visão dos colonizadores

O índio não pode ter a terra. Pode-se até mesmo dá-la a ele. E aí já se está gerenciando sua relação com sua sobrevivência, e sua relação com a terra significa sua relação com o Brasil, com a nação. Em suma, significa a qualidade da sua cidadania, de segunda mão: dada e não adquirida (ORLANDI, 1990, p. 130).

Diante deste quadro, percebe-se uma total inversão de direitos sobre uma terra que outrora foi totalmente povoada por índios e que agora lhes é concedida como ato de caridade e boa vizinhança. Além disso, podemos observar a clara negação de uma cidadania, posta à margem, e a construção de uma imagem negativa de índios que sobrevivem em uma nação que se pretende independente e promissora.

De acordo com Almeida (2007), ao discutir sobre a construção das histórias nacionais do Brasil e do México nos séculos XVIII e XIX, as conflituosas relações entre colonizador e colonizado promovem medidas que foram sendo adotadas ao longo dos tempos. No século XVIII, tornam-se mais acirradas as estratégias de extinção das sociedades indígenas enquanto etnias diferenciadas através de

políticas assimilacionistas que, embora orientando-se pelo princípio geral de civilizar os índios e incorporá-los aos Estados na condição de cidadãos, variavam bastante conforme as situações e necessidades (ALMEIDA, 2007, p. 200).

Dessa maneira, os propósitos de civilizar os índios e integrá-los à sociedade não indígena serviam, antes de tudo, aos interesses das classes dominantes. Nesse sentido, a autora destaca que

Às novas elites dos recém-formados Estados [Brasil e México] cabia construir uma nova identidade que os diferenciasse dos europeus, fortalecesse sua auto-estima e ainda incorporasse os mais diversos grupos étnicos e sociais presentes em seus territórios. Para as populações indígenas das aldeias e dos pueblos em contato com as sociedades coloniais ibero-americanas por um período de três séculos, o desafio era continuar existindo enquanto comunidades, no momento em que os novos Estados acentuavam as políticas assimilacionistas que visavam a extingui-los como etnias diferenciadas (ALMEIDA, 2007, p. 192).

Como é possível notar, a partir desse panorama, os embates se dão não somente através das lutas físicas travadas, mas a partir de táticas “pacificadoras” com a intenção de tornar o índio um ser “civilizado”. Esses aspectos confirmam a manutenção da exclusão dos índios da sociedade, uma vez que o objetivo maior consiste em apagar suas diferenças enquanto grupos étnicos distintos.

Dentre as táticas utilizadas, consta a criação de políticas indigenistas. A autora, ao discutir sobre política indigenista iniciada àquela época destaca que a partir da “segunda metade do século XVIII, [...] as reformas pombalinas e borbônicas, apesar das diferenças, significaram o primeiro passo para a política assimilacionista que iria se acentuar no século XIX” (ALMEIDA, 2007, p. 193). Com isto, a autora observa que, durante a implementação de tais políticas, um dos maiores desafios para as comunidades indígenas foi manter suas identidades e seus direitos coletivos.

Tem-se, então, iniciado um processo de civilização indígena através de políticas indigenistas, sobretudo as de caráter assimilacionista que sob o pretexto de civilizar o índio, visavam aproximar ao máximo o índio do não índio, integrando os povos indígenas na sociedade não indígena. Em relação ao processo civilizador, Almeida (2007) enfatiza que

Civilizar o índio, para torná-lo igual ou aproximá-lo dos demais súditos dos reis, foi um dos objetivos perseguidos pelas políticas indigenistas influenciadas pelo Iluminismo. Para isso era necessário combater costumes considerados bárbaros e introduzir outros, o que foi feito através da proibição de antigas práticas e imposição de outras (ALMEIDA, 2007, p.195).

O procedimento de civilização indígena considerava bárbaros costumes e tradições dos índios. Esse procedimento objetivava destituir os índios de seus costumes e tradições, considerados inferiores aos olhos dos não indígenas. Dentre as imposições, consta o uso obrigatório da língua portuguesa, uma vez que as “línguas indígenas eram consideradas bárbaras e não havia dúvidas de que a integração dos índios à sociedade se aceleraria com o uso obrigatório do português e do espanhol [Brasil e México]” (ALMEIDA, 2007, p.196). De modo geral, civilizar o índio excluía suas particularidades e os tornava ainda mais vulneráveis.

Para Cunha (1994), no século XIX o interesse na força de trabalho indígena é deslocado e se centra na posse sobre as terras indígenas. Diante disso, “inaugura-

se um expediente utilizado até hoje: nega-se sua identidade aos índios. E se não há índios, tampouco há direitos” (CUNHA, 1994, p. 127). Frente a essa realidade os índios se opõem às manobras de integração à sociedade não índia e também à destituição de seus direitos sobre a terra.

Era cômodo aos propósitos dominantes imaginar e propagar a inexistência de índios no Brasil, reforçando a ideia de que “civilizados” não poderiam mais ser considerados índios e, assim, a sociedade brasileira estaria desobrigada a implantar políticas públicas que assegurassem direitos às sociedades indígenas e eliminaria toda e qualquer concorrência pelo território, pela cidadania, pelo idioma, pela cultura e assim manteriam oprimidos e marginalizados estes povos.

As políticas indigenistas encontraram oposição por parte dos índios que a expressaram pela negação ao trabalho forçado, pelo embate com colonos pela posse de terras e pela permanência em seus territórios. Essa oposição serviu de motivo para que os índios fossem vistos como “selvagens, preguiçosos e indolentes [...] ameaças [...] ao desenvolvimento e ao progresso econômico” (ALMEIDA, 2007, p.199) dos novos Estados independentes.

Diante de todas essas condições, os índios resistem ao período colonial e prosseguem sua jornada. Deste ponto em diante, adentramos em outra era vivida pelo Brasil, a imperial, considerada por alguns pesquisadores como o prenúncio de direitos concedidos aos índios, que, apesar das inúmeras dificuldades enfrentadas, continuaram resistindo às adversidades.

## 1.2 BRASIL IMPÉRIO E AS SOCIEDADES INDÍGENAS

O período imperial ou monárquico pelo qual passou o país tem como marco a independência do Brasil, proclamada em 1822. Durante esse período, mesmo considerado nação independente, o Brasil ainda continuava regido pela antiga legislação.

Nesse regime, oscilavam contraditórias iniciativas em favor dos povos indígenas, asseguradas na legislação sobre índios. Essa legislação garantia direitos e proteção aos índios que não protestassem contra as imposições que lhes eram colocadas, já para os grupos que se rebelassem declarava-se guerra e prisão. Nesse panorama, observa-se que as sociedades indígenas vivenciam uma falsa

liberdade, permitida somente aos que se aliam sem muita oposição aos não índios. Esse quadro começa a ser modificado cerca de quase uma década após a independência com a revogação das leis de 1808/1809, até então em vigor (MELATTI, 2007).

Segundo Almeida (2007),

Após a independência, os recém-criados Estados americanos depararam-se com a tarefa de construir uma memória nacional que unificasse as populações em torno de novas identidades históricas e culturais (ALMEIDA, 2007, p.191).

Com isso, observa-se que a partir da ideia de formação da nação, sentidos sobre os índios continuaram a ser construídos, ignorando sua cultura e idioma dentro desse ideal de um estado/nação unificado. Foram impostas a cultura e a língua europeia, o que reforça a noção de inferioridade cultural e linguística com que ainda hoje são vistos os povos indígenas.

De acordo com Melatti (2007), em 1843 decidiu-se que a catequese e a civilização dos índios ficariam sob a responsabilidade do governo que conferiu essa incumbência aos missionários capuchinhos trazidos ao Brasil. No ano seguinte, a partir de um decreto, os “índios ficavam sujeitos ao serviço público e ao serviço das aldeias mediante salários, e também ao serviço militar, mas sem que fossem coagidos a isso” (MELATTI, 2007, p. 251). Mesmo diante de tais iniciativas não se concebia os índios como civilizados, necessitando para isso da intervenção dos missionários por meio da catequização, usada como instrumento para domesticar e dominar os índios.

Nem tudo estava pacífica e definitivamente resolvido entre índios e não índios. Restava tratar da divisão do território. Conflituosa, desde o início dos contatos, essa questão também se mantém encoberta por maliciosas manobras.

Ainda na trilha de Melatti (1997), em 1850, regularizada por lei, houve uma divisão das terras, sendo consideradas públicas e particulares. Essa divisão concedia direitos e dava posse aos índios sobre as terras que foram partilhadas com os não índios, porém,

As terras expressamente concedidas aos índios foram consideradas como terras particulares. Tal providência foi prejudicial aos indígenas, pois, não estando em condições de saber o que fazer para promover as medidas necessárias a fim de assegurarem a consolidação de seus direitos, segundo

a lei, acabaram, em muitos casos, perdendo o direito que a elas tinham, para o que colaborou também a astúcia e má fé de seus vizinhos (MELATTI, 2007, p. 251).

Embora tivessem sido criadas leis sobre o regime territorial, esses regulamentos findavam em desprover os índios da posse sobre quaisquer terras que pudessem ser ditas suas e continuavam a beneficiar os detentores do poder. Utiliza-se de malícia para conquistar e ludibriar os índios, impondo-lhes leis cujo funcionamento desconhecem, tornando-os, ainda, diante disso, incompetentes para gerenciar os bens que lhes foram concedidos.

Segundo Almeida (2007), a insubordinação dos índios às adversidades causou-lhes a construção de pelo menos três imagens: os “idealizados do passado”, os “bárbaros cruéis” e os “degradados” (ALMEIDA, 2007, p. 200). Essas foram as representações que se destacaram em alguns discursos históricos, políticos e na literatura do século XIX, cuja representação do indígena, sobretudo no Romantismo, se mescla com os ideais de formação da nacionalidade brasileira.

Os “idealizados do passado” faz referência aos índios dos primeiros contatos, sob os quais criou-se uma visão romantizada e enaltecida, difundida nas literaturas e histórias nacionais escritas por intelectuais do século XIX. Almeida (2007) menciona que

as elites intelectuais escreviam histórias nacionais que valorizavam os índios extintos como antepassados bravos e valorosos, desconsiderando a existência dos seus contemporâneos presentes nas comunidades indígenas (ALMEIDA, 2007, p. 192).

Os intelectuais, na busca por condensar o que representaria o Brasil, constroem a figura de um índio idealizado que, imbuído de bravura, força, nobreza e habitante de um paraíso, seria digno de representar a recente nação independente de Portugal. Contudo, eram valorizados os índios do passado, os já extintos, enquanto que sobre os índios do presente as informações que circulavam eram pejorativas e preconceituosas.

Quanto à imagem de “bárbaros cruéis” correspondem os índios contrários às políticas indigenistas que mais visavam a extinção de grupos indígenas do que sua emancipação; os contrários ao trabalho forçado; os que travavam lutas contra colonos pela posse de terras. De acordo com Almeida (2007), estes índios foram “representados nos discursos políticos e intelectuais, tanto no Brasil quanto no



México, como selvagens ameaçadores da raça branca” (Almeida, 2007, p. 200). Esta imagem foi construída devido à oposição dos índios frente às opressões que lhes foram impingidas.

A autora esclarece que no século XIX, no Brasil, a construção da imagem de índios considerados bárbaros e cruéis se deu, principalmente, devido aos índios “aguerridos botocudos, contra o quais foi declarada guerra justa pela violenta reação que opuseram ao devassamento de seu território” (ALMEIDA, 2007, p. 200). Como se vê, embora a reação tenha partido de um grupo de índios em particular que, se sentindo ameaçados, reagiram, todos os demais grupos indígenas, indistintamente, foram considerados bárbaros e cruéis.

Quanto à imagem de índios “degradados”, foi atribuída aos índios que já estavam em convívio mais próximo com as sociedades coloniais, “vistos como misturados, minoritários, miseráveis e preguiçosos” (ALMEIDA, 2007, p. 201). Segundo a autora, estes foram os índios que chegaram ao século XIX afirmando suas identidades indígenas, resistindo às políticas assimilacionistas e esforçando-se por manter seus direitos coletivos sobre a terra.

Na literatura brasileira, sobretudo no Romantismo com os romances indianistas, a imagem do índio também foi (re)produzida. Enquanto personagem, foi enfatizado positivamente por escritores como José de Alencar e Gonçalves Dias. Dentre os fatores que contribuíram para formar uma imagem positiva do índio, estava a condição de humanos, atestada pelos jesuítas, de homem livre (que se recusa à escravidão), e a simpatia de certos reis por alguns chefes indígenas, aliados nas conquistas da realeza. (CANDIDO, 1989).

A escola literária romântica destacou a figura do índio construindo uma imagem de homem puro e inocente, o *bom selvagem*<sup>1</sup>. Contudo, este índio é apenas uma idealização poética que não corresponde ao índio da sociedade vigente à época.

As imagens forjadas para o ideário nacional contrastam com o índio existente e apagam os massacres advindos, sobretudo, pelo processo de dominação do território e dos povos (CANDIDO, 1989).

---

<sup>1</sup> O bom selvagem corresponde, na teoria do filósofo Jean-Jacques Rousseau, ao homem primitivo que, não corrompido pela civilização, é dotado de caráter, bondade e pureza.

Silencia-se, ainda, a situação do negro escravizado no Brasil. A esse respeito, Carneiro (2009) diz que “falar do índio não era só mascarar a situação do negro, mas também a situação do próprio índio” (CARNEIRO, 2009, p. 5). Assim, colocar o índio em destaque promove um duplo movimento em que se desvia o olhar sobre os negros e sobre os índios existentes, ambos com suas demandas. A pesquisadora segue afirmando que o deslocamento que eleva a imagem de índio degradado à imagem de índio enaltecido estabelece forte vínculo com interesses na constituição do recém Estado independente. Reitera que com isso se observa não a exposição de uma verdade histórica, mas a urgência na construção de um símbolo para o Brasil que não poderia ser o lusitano, em virtude do rompimento ocasionado pela recém-independência de Portugal, nem o negro, escravo, considerado inferior. Desse modo, constrói-se o índio como símbolo nacional.

De acordo com Bosi (1992), com o Romantismo se arquiteta uma relação entre colonizador/colonizado em que não se deixa ver o jogo de forças existentes. Ao contrário, mostra-se uma harmonia entre os opositores (índios/colonizadores), o que torna singular a formação da nação brasileira. A esse respeito o autor diz desconhecer na história de “outra formação nacional egressa do antigo sistema colonial onde o nativismo tenha perdido (para bem e para mal) tanto da sua identidade e da sua consciência” (BOSI, 1992, p.166).

Com o Modernismo, que despontará no século XX, ocorre uma oposição das imagens construídas no indianismo, cedendo lugar à Macunaíma, o anti-herói com virtudes e defeitos, ou o herói “sem nenhum caráter” de Mário de Andrade, simbolizando a origem do povo brasileiro, ou ainda, nas palavras de Lima (2012), presencia-se “a morte de Peri e o nascimento de Macunaíma, herói de nossa gente” (LIMA, 2012, p. 27). É neste cenário de deslocamento de sentidos construídos pelos discursos sobre os índios que pretendemos observar como, ocupando o lugar de produtor do discurso, o sujeito índio se constitui em suas produções escritas, expressas neste trabalho pelas cartas e manifestos indígenas.

No trajeto percorrido até aqui, é possível notar que a imagem do indígena no Brasil foi constituída, primeiramente, a partir do olhar do colonizador e do lugar que este ocupava. Ou seja, é “partir das posições do colonizador que são projetadas as posições possíveis (e impossíveis) do colonizado” (ORLANDI, 1990, p. 52). Os índios foram sendo significados, inferiorizados e homogeneizados em seus costumes, tradições, línguas, etnias. Ao longo de séculos de dominação, o que se

propaga é uma representação etnocêntrica do indígena, em que não é dada aos índios voz para falar de si. Eles são silenciados em uma tentativa de exclusão que só não se concretiza porque eles se fazem presentes nas falas dos dominantes, através dos relatos de colonizadores.

Ainda de acordo com Orlandi (1990), o índio só se faz presente na história “pela construção de um saber relatado *sobre* o índio, mas no qual ele não tem voz. É, pois um dizer que impõe o silêncio ao índio. Silêncio de que ele se servirá para resistir” (ORLANDI, 1990, p. 100) e marcar, assim, sua existência. A autora vai dizer ainda que a “resistência do índio fala, aí, na voz do missionário (‘não se renderam senão aos castigos’)” (ORLANDI, 1990, p. 132). É no discurso do outro que os índios se fazem presentes e mostram sua resistência. A resistência indígena se mostra também na voz do intelectual, do político, dentre outros, cujos interesses visavam construir para o Brasil uma história, uma identidade, uma cultura e uma língua homogêneas em que a presença do índio não conta (ALMEIDA, 2007).

Podemos observar, a partir das exposições já feitas, que as imagens construídas desde os séculos XV-XVI a respeito dos habitantes já existentes nas terras aportadas pelos colonizadores, se cristalizaram no imaginário social e continuam, de certa forma, nos dias atuais sendo responsáveis por disseminar visões etnocêntricas e estereótipos negativos sobre o indígena. Assim, as imagens às quais os indígenas são diretamente relacionados se concretizam ao longo da história.

Observa-se, ainda, que no jogo de construções de sentidos, operam atos de incluir e excluir, quem pertence e quem não pertence a determinado grupo. Instauram-se sentidos em decorrência de conflitos políticos existentes, advindos, geralmente, de interesses em reprimir as sociedades indígenas por imposições diversas.

Diante do panorama de controversos avanços e constantes retrocessos, o que se observa é que o índio continua a ser visto num plano que se coloca longe de ser o primeiro. Contudo, não se pode negar que, embora tendenciosas, algumas iniciativas de ordem legal foram adotadas em relação aos direitos dos índios. Este processo de alguma forma favoreceu os índios a galgarem, ainda que timidamente, avanços e conquistas que viriam a se acentuar no século XX, sobre os quais passaremos a discorrer.

### 1.3 BRASIL REPÚBLICA E OS DESAFIOS FRENTE ÀS DIFERENÇAS

Segundo Ribeiro (1996), mesmo diante de todas as adversidades que culminaram em sérias perdas populacionais e socioculturais, e contrariando alguns estudiosos que previam seu extermínio total devido às relações de contato e suas consequências, muitas sociedades indígenas chegam ao século XX mantendo ainda uma identidade própria. Essa identidade sustenta-se assegurada por um processo de adaptação dos índios sobreviventes às novas condições advindas com o processo de desenvolvimento da nação.

Duas características se fazem marcantes no período republicano por acentuarem o que o diferencia dos períodos colonial e imperial, anteriormente citados nesta pesquisa. A primeira consiste no trabalho missionário que deixa de ser promovido com exclusividade pelo governo e pela igreja católica, reconhecida, até a República, como oficial. A segunda característica foi a criação do Serviço de Proteção aos Índios, em 1910, uma vez que ainda eram frequentes, “em vários pontos do território lutas dos civilizados contra os índios, com o objetivo de despojar estes últimos de suas terras” (MELATTI, 2007, p. 252).

Acentuados os conflitos entre índios e não índios e as dúvidas sobre que medidas adotar em relação aos indígenas, prevaleceram, ainda segundo o autor, duas fortes correntes de opinião. De um lado os que pensavam que os cuidados dos índios deveriam estar junto às instituições religiosas. Esta foi logo contestada em virtude das desastrosas experiências do passado que não asseguraram “nem a conversão dos índios, nem sua defesa diante daqueles que desejavam seus territórios, nem deter seu desaparecimento pelas doenças que os contaminavam” (MELATTI, 2007, p. 253). De outro lado, os que defendiam que os cuidados dos índios deveriam ser feitos por leigos. Os que argumentavam favoravelmente a esta ideia tinham como base a experiência considerada bem sucedida de Rondon, por ter estabelecido contatos pacíficos com os índios durante seus trabalhos com a ligação telegráfica em territórios como Cuiabá e Amazonas. Esta segunda opinião foi acatada e Rondon designado a dirigir a instituição federal de assistência aos índios.

De acordo ainda com Melatti (2007), Rondon, ao aceitar o cargo na instituição

Impôs, como condição que o Governo aceitasse os princípios positivistas sobre a matéria. Os positivistas defendiam a tese de que, oferecidas condições favoráveis aos índios, eles progrediriam pouco a pouco na direção da civilização. Cabia ao governo defendê-los contra o extermínio e opressão, dar-lhes meios para adotar as terras e indústrias da sociedade brasileira (MELATTI, 2007, p. 253).

Observa-se que os pensamentos sobre as questões indígenas demonstram empenho em resguardar os índios e seus interesses e ainda sinalizam a possibilidade de vida próspera aos índios junto à sociedade nacional brasileira.

Segundo Melatti (2007), o panorama republicano revela uma nova faceta da política indigenista da época, em que, através do Serviço de Proteção dos Índios,

Os índios passam a ter o direito de viver segundo suas tradições, sem ter de abandoná-las necessariamente; a proteção é dada aos índios em seu próprio território, pois já não se defende a idéia colonial de retirar os índios de suas aldeias para fazê-los viver em aldeamentos construídos pelos civilizados; fica proibido o desmembramento da família indígena, mesmo sob o pretexto de educação e catequese dos filhos; garante-se a posse coletiva pelos indígenas das terras que ocupam, e em caráter inalienável; garante-se a cada índio os direitos do cidadão comum, exigindo-se dele o cumprimento dos deveres segundo o estágio social em que se encontre (MELATTI, 2007, p. 253).

Estes ideais, pelo menos ao que parece, são menos invasivos que os observados nos períodos históricos anteriores do Brasil. Conferem a garantia de que os índios vivam de acordo com suas tradições, em seus territórios de origem, de terem assegurados a posse de seus territórios e de terem garantida a cidadania.

Na prática, tais ideais encontraram diversas barreiras de caráter financeiro, recurso humano capacitado e apoio judicial suficiente que pudesse colaborar significativamente para as questões indígenas. Diante disso, de modo geral, não funcionaram como deveriam e os índios continuaram a ser despojados de suas terras, explorados para o trabalho e assolados por enfermidades. Contudo, outras iniciativas foram inseridas ao longo dos tempos. Com a extinção do Serviço de Proteção aos Índios em 1976, criou-se a Fundação Nacional do Índio. (MELATTI, 2007).

### **1.3.1 A conquista de voz e de espaço**

É apenas no século XX, mais especificamente, a partir da promulgação da Constituição da República do Brasil em 1988, que os indígenas passam a vivenciar

um novo tempo em que têm assegurados determinados direitos, tais como o direito originário sobre as terras que ocupam e o reconhecimento de que, possuidores de diferenças, deveriam ter garantidos seus costumes, línguas e tradições, como por exemplo. Esses são fatores que contribuem para a tomada de voz e de espaço pelos indígenas. Cumpre lembrar que a promulgação da Constituição não corresponde à aplicabilidade da lei conforme previsto na legislação de 1988. Diante disso, os embates travados continuam a ocorrer e seus reflexos poderão ser vistos nos discursos proferidos por índios em 2012 e 2013, trazidos para esta pesquisa.

No século XXI, os indígenas no Brasil tentam reconstruir sua história, uma história apagada nos relatos dos colonizadores. Para isso, estes povos buscam ser protagonistas de sua própria história. Pode-se dizer que a luta social indígena pelo reconhecimento de direitos foi fortalecida pelo Movimento Indígena no Brasil, que se tornou expressivo em 1970, inicialmente impulsionado pelas idealizações de órgãos e associações, como por exemplo, o Conselho Missionário Indígena-CIMI. (BICALHO, 2011).

De acordo com dados do Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2010), a população indígena é de 817.963 pessoas, o que corresponde aproximadamente a 0,42% da população total do país e está dividida em 235 etnias, presentes em vários estados do território brasileiro.

Para alguns, um novo momento histórico se apresenta no século XXI. Nele, se pode observar o desenvolvimento tecnológico, que conduz a novas descobertas em determinados aspectos da vida social. Esse contínuo desenvolvimento e sua influência sobre algumas dimensões da vida humana acarretam mudanças e incidem consideravelmente nas formas de interação entre as pessoas.

Nesse panorama, percebe-se também que a aquisição de informações e conhecimentos se processa de modo cada vez mais dinâmico e, que há, no uso de alguns recursos tecnológicos, sobretudo a internet, uma tendência em encurtar distâncias geográficas, favorecer a comunicação quase que em tempo real e fazer circular os mais diversos tipos de conhecimentos entre um grande número de pessoas.

Contudo, de acordo com dados do Centro de Estudos sobre as Tecnologias da Informação e da Comunicação-CETIC, 2012, o acesso à internet para os brasileiros não é igualitário, divergindo em aspectos como, por exemplo, classes

sociais, grau de instrução dos usuários, domicílio em áreas urbanas ou rurais, para citar alguns.

Além disso, a localização do *internauta* em uma das cinco grandes regiões brasileiras, também é outro fator diferencial, pois a proporção de domicílios com acesso a internet está distribuída no sudeste, sul, centro-oeste, nordeste e norte, respectivamente. Essas regiões representam, nessa ordem, tanto o acesso quanto o grau de desenvolvimento econômico. Os dados apontam, ainda, que no ano de 2012, apenas 49% da população era usuária da internet.

Ao longo da história do surgimento das tecnologias, tem-se observado uma crescente expansão do uso de recursos tecnológicos pela sociedade que os emprega em atividades diversas que variam em grau de complexidade e finalidade, a depender do usuário. Sendo assim, muitos são os usuários que utilizam as mídias digitais para a realização de atividades, desde as corriqueiras, as mais incomuns dentre as ações de suas práticas sociais (CAPRON; JOHNSON, 2004). Dentre esses usuários, põe-se em relevo para esta pesquisa, os indígenas.

Em “Vozes indígenas na rede digital: análise de blogs”, Ferreira e Zoppi-Fontana vão dizer que no Brasil

a popularização da internet é bem recente, mas já aponta para mudanças sociais importantes. A sua influência ultrapassa as fronteiras dos centros urbanos e chega a outras localidades, como é o caso de algumas comunidades indígenas (FERREIRA e ZOPPI-FONTANA, 2010, p. 1)

Atualmente, os indígenas encontram através dos recursos tecnológicos, especificamente a internet, um dos lugares para se expressar e difundir aspectos de sua vivência. O acesso à rede de informações contribui para a circulação de dizeres desses povos, há séculos silenciados.

Embora a internet, com todas as particularidades que lhe são impingidas, seja de cunho positivo ou negativo, esteja presente em apenas algumas comunidades indígenas, seu uso já é uma realidade para os índios, por possibilitá-los a falarem de si próprios ao fazerem usos de *e-mails* e *blogs*, por exemplo. Ou seja, índios, lideranças e órgãos de representação indígena utilizam a internet como espaço para dizer, para compartilhar suas singularidades.

Em conformidade com Orlandi (1990), nos discursos sobre o índio, se impôs para o índio o silêncio, “silêncio de que ele se servirá para resistir” (ORLANDI, 1990,

p. 100). Atualmente, observa-se que ao falarem de si, colocando o que produzem em circulação na internet, não mais relegados ao silêncio, os índios se utilizam de seu próprio dizer para resistir.

Como propõe Lagazzy (1988), as relações de forças podem ser caracterizadas tanto por “uma hierarquia de poder de autoridade” quanto pela possibilidade que cada sujeito tem, de assumir a posição daquele que exerce o poder sobre o outro” (LAGAZZY, 1988, p. 97). Estas são situações que possibilitam observar que, na relação que se estabelece com o outro se manifesta a resistência. Segundo a autora, a

resistência é a batalha do sujeito pelo direito de se colocar, de não aceitar a coerção, é a batalha por ‘um lugar no qual o sujeito se encontre um poder dizer’, com ou sem o respaldo da hierarquia” (LAGAZZY, 1988, p.97).

Desse modo, interessa-nos observar no dizer indígena como os índios se (re)significam e o processo de resistência que aí se institui, “com ou sem o respaldo da hierarquia” (LAGAZZY, 1988, p. 97).

No capítulo seguinte apresentaremos alguns dos conceitos da Análise do Discurso que julgamos essenciais para a proposta de trabalho que lançamos.



## 2 ANÁLISE DO DISCURSO: pressupostos

Neste capítulo, apresentaremos alguns conceitos da Análise do Discurso com os quais trabalharemos mais efetivamente. E, para atender a nossa proposta de trabalho, nos apoiaremos em algumas pesquisas já realizadas no campo da AD, uma vez que analisam marcas linguísticas também de nosso interesse, como o pronome “nós”, as denominações e as determinações. São as pesquisas de Indursky (1997), Leal (2012) e Mariani (1988).

A Análise do Discurso de matriz francesa se constitui a partir de conceitos que circulam em campos teóricos distintos. No entremeio de três importantes campos teóricos – a Linguística, a Psicanálise e o Marxismo –, Pêcheux (1997) postula sua teoria considerando inseparável o social do histórico e a relação essencial com o campo linguístico. Desloca alguns conceitos da linguística, considera a percepção de sujeito empreendida por Freud e a concepção de história proposta por Marx e as ressignifica.

De acordo com Henry (1997), Pêcheux “sempre teve como ambição abrir uma fissura teórica e científica” (HENRY, 1997a [1975], p.14) no campo das ciências sociais e humanas, e encontra nos anos sessenta um período propício às reflexões que aspirava sobre a linguagem e funda a Análise do Discurso, que, ao manter relação com a linguística, o materialismo histórico e a psicanálise, possui método e objeto próprios.

Para desenvolver suas aspirações, Pêcheux (1997a [1975]) reterritorializa as reflexões sobre a linguagem para fazer intervir as exterioridades com as quais esta se relaciona e propõe outro modo de pensar sobre como ocorre o funcionamento da língua. Ou seja, não há simplesmente uma repetição dos conceitos e o emprego destes em outro terreno, mas sim uma proposta diferenciada de se conceber a história, o sujeito, a língua. Para isso, rompe com o tratamento dado aos conceitos de língua, história e sujeito, uma vez que, na perspectiva da AD, são considerados os aspectos sócio-históricos, bem como o sujeito e os sentidos, antes suprimidos em algumas análises linguísticas.

No que diz respeito a essas releituras de conceitos dos campos da Linguística, do Marxismo e da Psicanálise, Orlandi (2010) afirma que

com a linguística ficamos sabendo que a língua não é transparente; ela tem sua ordem marcada por uma sua materialidade que lhe é própria. Com o marxismo ficamos sabendo que a história tem sua materialidade: o homem faz a história, mas ela não lhe é transparente. Finalmente, com a psicanálise é o sujeito que se coloca como tendo sua opacidade: ele não é transparente nem para si mesmo (ORLANDI, 2010, p. 13).

Na perspectiva da AD, propõe-se, em relação à linguística, uma visão de não-transparência da língua, em que não se estabelece uma relação direta do que é dito com um único sentido. Sobre o materialismo histórico, o que se coloca é que a história possui materialidade que se realiza na língua, o que marca a relação de imbricamento que se estabelece entre língua e história. Esta relação possibilita ao homem compreender a linguagem e os sentidos produzidos historicamente. Do campo da psicanálise, o que se apresenta é uma noção de sujeito dotado de inconsciente e que não tem domínio absoluto do uso que faz da língua.

Ressaltamos que, segundo Orlandi (2009), a Análise do Discurso é uma disciplina que se comporta não como área da linguística que trata da língua, da gramática, embora estes aspectos sejam relevantes. Seu foco, como veremos adiante, é outro.

Ao tratar da relação estabelecida entre linguagem e história, Ferreira (2003), retomando Henry (1994), afirma que

a história não é evolução, nem cronologia, mas sim, sentido. Ele [Henry] refuta, portanto, o caráter de descrição empírica normalmente atribuído à história, como se fosse mero relato de acontecimentos. A história necessita do discurso para existir, assim como a língua necessita dela para significar (FERREIRA, 2003, p.191).

Desse modo, a história, tendo sido redimensionada para o campo da AD, afasta-se da noção de cronologia. Nestes termos, a história não é concebida como o simples relato de fatos históricos, mas vincula-se à produção de sentidos na relação que mantém com a língua. É assim que a história se materializa no discurso e os fatos significam historicamente.

Fazendo uma retomada do estabelecimento dos estudos da linguagem para situar melhor a relação da Análise do Discurso com a Linguística, nos convém primeiro lembrar que, embora tenham sido e continuem sendo empreendidas diversas pesquisas que se voltam especificamente para o estudo da linguagem, na

história recente da ciência linguística, o conceito de língua vem sendo revisto. Ou seja, esses estudos demonstram a existência de diferentes concepções de língua.

Nesse cenário de retomada, é imprescindível citarmos a abordagem de Saussure (2012 [1857-1913]) ao postular a Linguística como campo científico, tendo em seu marco de origem a publicação do “Curso de linguística geral”. Nessa obra, Saussure elege como objeto da Linguística a língua - concebida como um sistema de signos de caráter social - e suprime a fala, tomada como individual, heterogênea.

No que diz respeito à exterioridade, ainda em conformidade com o autor, a “definição da língua supõe que eliminemos dela tudo o que lhe seja estranho ao organismo, ao seu sistema: tudo quanto se designa pelo termo ‘Linguística externa’” (SAUSSURE, 2012 [1857-1913], p. 53). Logo, nesta abordagem não se considera a relação existente entre língua e história, bem como a influência de processos ideológicos.

Ao fazer referência à abordagem de Saussure, Indursky (2005) diz que

o mesmo gesto teórico que funda a Linguística como Ciência e a língua como seu objeto homogêneo e asséptico de investigação vai alijar desse objeto tudo o que diz respeito à exterioridade desse objeto, vale dizer o sujeito, seu interlocutor, o contexto sócio-histórico e, por conseguinte, os processos de significação (INDURSKY, 2005, p. 16).

Deste modo, ficam excluídos das análises linguísticas o sujeito, a história e os sentidos. Todos estes aspectos são de suma relevância para a Análise do Discurso.

Com isto, não se descarta a importância da abordagem de Saussure para constituir a Linguística enquanto conhecimento científico e encontra-se, a partir dessa proposição, uma via propulsora para expor as reflexões que ora se encetam sobre a língua, na perspectiva da AD, considerando as exterioridades antes postas de fora do campo da linguagem.

Trazendo para nossa pesquisa, julgamos imprescindível considerar o que se coloca fora da língua, pensar a língua não apenas em sua estrutura para examinarmos como os índios constroem sentidos para si na atual conjuntura histórica.

Segundo Mariani (1990), as análises estruturalistas se restringiam apenas aos aspectos gramaticais da língua e excluía fatores externos como

a construção da memória social, a formação da opinião pública, a censura, o senso comum, os modos de (in) determinação na retransmissão do discurso do outro, a interdição de certos enunciados para sujeitos específicos em situações específicas, ou a monótona repetição de outros (MARIANI, 1990, p. 15).

Estes são fatores que apesar de exercer influência sobre os fenômenos linguísticos não se relacionam a aspectos puramente gramaticais, pelo contrário, extrapolam esses limites e imprimem para a língua outro caráter.

Na Análise do Discurso considera-se que a linguagem mantém uma relação indissociável e necessária com a exterioridade histórica e ideológica, da qual não se exclui o sujeito. É essa relação que torna possível observar o funcionamento da língua em uso produzindo sentidos sobre o que se ouve, o que se diz.

Outra crítica também é feita por Pêcheux ao esquema elementar da comunicação postulado por Jakobson (2014 [1963]) em sua teoria da comunicação, esquema que tem em sua composição o emissor, o receptor, o referente, a mensagem, o canal e o código. Para explicar o funcionamento de seu esquema de comunicação o autor diz que

Um processo normal de comunicação opera com um codificador e um decodificador. O codificador recebe uma mensagem. Conhece o código. A mensagem é nova para ele e, por via do código, ele a interpreta (JAKOBSON, 2014 [1963], p. 23).

Do exposto, se observa que a linguagem ocorre através de processos de interação que exigem para os atos de comunicação o arranjo de determinados elementos. O esquema comunicativo prevê a transmissão e recepção de mensagem entre emissor e receptor. Tal mensagem é construída em um código (língua) de domínio de ambos os interlocutores e deste modo se tem a garantia de que a comunicação ocorre de uma única maneira, em que o receptor capta a mensagem transmitida pelo emissor.

Pêcheux (1997 [1975]), ao se referir ao esquema de Jakobson, vai dizer que

este esquema, leva a falar de *mensagem* como transmissão de informação: o que dissemos precedentemente nos faz preferir aqui o termo *discurso*, que implica que não se trata necessariamente de uma transmissão de informação entre A e B” (PÊCHEUX, 1997c [1975], p. 82).

A visão de Jakobson remete à crença de que a comunicação se estabelece de modo claro e uniforme de acordo com a intenção do enunciador que tem pleno conhecimento e controle da língua, em que se pretende ter assegurado, ainda, que há um conteúdo enunciado que será recebido da forma pretendida pelo emissor.

Na concepção da AD, a língua não é vista de modo redutor, concebida apenas como uma via por meio da qual se processam informações. Deste modo, a língua ultrapassa os limites da comunicação como um processo linear em que as informações são transmitidas através de um código de forma clara e transparente. Isto será desconstruído por Pêcheux ao propor o discurso e seu funcionamento na produção de sentidos.

Para dar amplo caráter à língua, Pêcheux (1997 [1975]) contempla o contexto sócio-histórico como parte das condições de produção do discurso como veremos a seguir.

## 2.1 DISCURSO, SUJEITO E SENTIDOS

Pêcheux (*ibidem*) propõe o discurso como objeto da Análise do Discurso e o conceitua como “efeito de sentidos entre os pontos A e B” (PÊCHEUX, 1997c [1975], p. 82), ou seja, efeito de sentidos entre os interlocutores. Esse efeito de sentidos resulta da relação da língua com a história, com as circunstâncias em que se deu o discurso e ainda com uma memória do dizer. Desse modo é que se sustenta o argumento de que a língua não se limita a transmitir informações. A língua produz uma multiplicidade de sentidos na relação que estabelece com o que lhe é exterior.

Ao tratar da noção de discurso, Ferreira (2003) vai dizer que

O discurso é objeto que nos permite observar as relações entre ideologia e língua, bem como os efeitos do jogo da língua na história e os efeitos desta na língua. É através do discurso que se vai compreender como um material simbólico produz sentidos e como o sujeito se constitui (FERREIRA, 2003, p.193).

O discurso, desse modo, é uma construção histórico-social que se materializa na língua e que permite a compreensão da produção de sentidos e da

constituição do sujeito. Pode-se dizer que é por intermédio do discurso que se pode observar a relação imbricada que se estabelece entre língua, ideologia e sujeito.

Ao abordar as condições em que ocorre o discurso, Pêcheux (1997 [1975]) vai dizer que o discurso é produzido sob determinadas circunstâncias, ou seja, certas “condições de produção”. Como propõe o autor,

*os fenômenos lingüísticos de dimensão superior à frase podem efetivamente ser concebidos como um funcionamento mas com a condição de acrescentar imediatamente que este funcionamento não é integralmente lingüístico, no sentido atual desse termo e que não podemos defini-lo senão em referência ao mecanismo de colocação dos protagonistas e do objeto de discurso, mecanismo que chamamos de “condições de produção” do discurso (PÊCHEUX, 1997c [1975], p. 78).*

Conforme o autor, a emissão de qualquer discurso só ocorre em determinadas condições, ou seja, não se restringe somente ao campo lingüístico, mas remete também às circunstâncias nas quais se encontram os envolvidos na situação enunciativa.

Em conformidade com Orlandi (2009), o ponto nodal para compreender o funcionamento das condições de produção está em considerar “os sujeitos e a situação. Também a memória faz parte da produção do discurso” (ORLANDI, 2009, p. 30). Segundo a autora, as condições de produção podem ser observadas em suas características restritas e amplas, considerando que, na prática, estes aspectos não se dissociam. Assim, de modo restrito, as condições de produção englobam as circunstâncias enunciativas e, em aspecto amplo, tais condições possibilitam observar o funcionamento da língua e sua relação com a história. Essa relação faz intervir o modo como as sociedades estão organizadas, seus interesses e como historicamente os sentidos são produzidos, em outras palavras, as condições de produção funcionam pelo modo como os discursos e seus sentidos são mobilizados pela memória.

Ao conceituar o discurso enquanto “efeito de sentidos entre os pontos A e B” (PÊCHEUX, 1997c [1975] p. 82), o autor também apresenta a noção de sujeito.

Através da designação dos interlocutores do discurso pelos elementos A e B, Pêcheux (1997 [1975]) já sinaliza que a noção de sujeito não corresponde à presença física de organismo humano individual. Ao contrário, aponta para um processo de representação de lugares a serem ocupados pelo sujeito, para dizer, para significar.

De acordo com Pêcheux (*idem*), os interlocutores do discurso correspondem a “lugares determinados na estrutura de uma formação social (...), lugares do ‘patrão’ (...), do funcionário de repartição, do contramestre, do operário” (*idem, ibidem*, p. 82). Ou seja, os interlocutores fazem parte do processo de dizer e não falam a partir de um lugar qualquer. Ainda segundo Pêcheux,

o que funciona nos processos discursivos é uma série de formações imaginárias que designam o lugar que A e B se atribuem cada um a *si* e ao *outro*, a imagem que eles se fazem de seu próprio lugar e do lugar do outro (PÊCHEUX, 1997c [1975], p. 82).

Desse modo, é em relação às formações imaginárias que o sujeito ocupa lugares, esteja na posição de emissor ou de receptor para proferir seus discursos. Essas formações imaginárias são observadas em todo dizer, constituem um jogo imaginário em que é possível experimentar o lugar do outro, antecipando possíveis sentidos atribuídos ao interlocutor.

Ao tratar da visão de sujeito e sua relação com o imaginário, Orlandi (1999) argumenta que o sujeito é “posição entre outras, subjetivando-se na medida mesmo em que se projeta de sua situação (lugar) no mundo para sua posição no discurso” (ORLANDI, 1999, p. 99). Desse modo, é justamente pelo jogo imaginário que temos deslocada a noção de sujeito empírico para a noção de sujeito-posição. Assim, na Análise do Discurso, fala-se não do sujeito biológico-social, mas sim em posições-sujeito, de um sujeito que funciona discursivamente e ocupa lugares no discurso.

As posições que o sujeito ocupa no discurso já vêm carregadas de sentidos construídos no imaginário social e isso é representado no discurso. É assim que se apresentam as representações do que nos cerca cotidianamente, sejam elas um objeto, um fato, um evento, uma categoria de trabalhadores, uma função, etc. (ORLANDI, 2009).

Conforme Pêcheux (1997 [1975]) “os processos discursivos [...] não poderiam ter sua origem no sujeito. Contudo eles se realizam necessariamente neste mesmo sujeito” (PÊCHEUX, 1997d [1975] p, 170). Desse modo, a Análise do Discurso não concebe o sujeito como falante consciente dos usos que faz da língua e que se coloca na origem do que diz, mantendo o controle sobre seu dizer e sobre os sentidos produzidos sobre o que enuncia.

Nos termos de Orlandi (2009), “o sujeito diz, pensa que sabe o que diz, mas não tem acesso ou controle sobre o modo pelo qual os sentidos se constituem nele”. (ORLANDI, 2009, p. 32). Isto decorre da articulação entre ideologia e inconsciente que, ao constituírem o sujeito, apagam para ele seu assujeitamento à língua e lhe conferem a ilusão de origem e controle de processos discursivos.

De acordo com Pêcheux (1997 [1975]), essa ilusão envolve dois esquecimentos denominados de esquecimento número 1 e esquecimento número 2, necessários à constituição do sujeito.

É sob o efeito do “esquecimento nº 1, cuja zona é inacessível ao sujeito, (...) de natureza *inconsciente*” (PÊCHEUX; FUCHS, 1997d [1975], p. 177) que o sujeito tem assegurada a ilusão de ser fonte do que diz. Vale ressaltar que este esquecimento é ideológico, pois resulta do modo como a ideologia afeta o sujeito.

Nas palavras de Mariani (2006), o que se tem na AD é um “sujeito que se funda no esquecimento de que é um ser de linguagem antes de tudo e que, portanto foi falado antes de falar” (MARIANI, 2006, p. 24). Sendo assim, o que temos é um sujeito que se constitui de outros dizeres, de falas de outros sujeitos antes mesmo de ter qualquer consciência de sua existência e poder dizer qualquer enunciado que seja.

Deste modo, observa-se que o sujeito está sempre envolto pela dinâmica de discursos que pré-existem, que se filiam a uma memória do dizer e que produzem o efeito de origem para o sujeito.

Para Orlandi (2009), os discursos e seus sentidos já se encontram em processo na sociedade. Quando nascemos somos inseridos nessa dinâmica que confere a ilusão de que nossos dizeres e seus sentidos se originam em nós. Para a autora “essa é uma determinação necessária para que haja sentidos e sujeitos” em que as “ilusões não são defeitos, são uma necessidade para que a linguagem funcione nos sujeitos e na produção de sentidos” (ORLANDI, 2009, p. 35-36). Nesta condição, o sujeito retoma sentidos já existentes, sobre os quais não exerce domínio.

Segundo Pêcheux, (1997 [1975]) o “esquecimento nº 2” é o esquecimento “*dos processos de enunciação*, se caracteriza por um funcionamento do tipo pré-consciente/consciente” (PÊCHEUX; FUCHS, 1997d [1975], p. 177). Neste esquecimento o sujeito escolhe as palavras de seu dizer ao eleger determinadas



formas em detrimento de outras, procedendo, assim, à seleção de certos dizeres e exclusão de outros, numa tentativa de marcar com precisão o sentido de seu dizer.

O esquecimento número dois produz “a impressão de realidade do pensamento para o sujeito (“eu sei o que eu digo”, “eu sei do que eu falo”)” (PÊCHEUX; FUCHS, 1997d [1975], p.176). É assim que o sujeito tem a ilusão de que controla o que diz e de que mantém o domínio sobre o sentido produzido daquilo que enuncia. Sendo assim, o sujeito imagina, sob o efeito desta ilusão, que seu dizer possui sentidos uniformes. O sujeito, então, esquece de que seu dizer não possui apenas um significado. Esquece-se da multiplicidade dos sentidos que podem sempre derivar, ser outros. Deste modo, o sujeito tem reforçada a crença de que seus interlocutores captarão as mensagens que emite de modo uniforme.

Para desenvolver a noção de ideologia e de como os processos ideológicos se relacionam ao sujeito, Pêcheux (1997a [1975]) compartilha do postulado de Althusser (1980) de que “só existe ideologia através do sujeito e para sujeitos.” (ALTHUSSER, 1980, p. 91). Em outras palavras, a ideologia interpela o indivíduo em sujeito e o convoca a “ocupar um lugar determinado no sistema de produção.” (*idem, ibidem*, p. 30). Desse modo, é sob o efeito ideológico que o sujeito realiza as práticas sociais.

Ao tratar da noção de sujeito e sua relação com o ideológico, Althusser (1980) pontua que

a categoria de sujeito é uma “evidência” primeira (...) Como todas as evidências, incluindo as que fazem com que uma palavra “designa uma coisa” ou “possua uma significação” (portanto incluindo as evidências da “transparência” da linguagem), esta “evidência” de que eu e você somos sujeitos - e que esse fato não constitui problema - é um efeito ideológico, o efeito ideológico elementar (ALTHUSSER, 1980, p. 95).

Desse modo, o sujeito resulta do “efeito ideológico elementar”, pelo qual o indivíduo passa à condição de sujeito, sendo sempre já-sujeito, pelo trabalho da ideologia. Isto remete ao fato de que a interpelação do sujeito pela ideologia é que possibilita seu agir na sociedade e confere a existência de qualquer sujeito concreto. Por isso, independentemente da permissão ou consciência, todo indivíduo é sempre convocado pela ideologia a instituir-se sujeito, a assumir um posto, a tomar um lugar e posicionar-se na esfera social.

De acordo com Pêcheux (1997 [1975]), a “ideologia é um processo que produz e mantém as diferenças necessárias ao funcionamento das relações sociais de produção em uma sociedade dividida em classes” (PÊCHEUX, 1997a [1975], p. 24). Desse modo, o que se apresenta da perspectiva da AD é uma ideologia que não oculta, mas produz evidências e mantém naturais as diferenças necessárias ao funcionamento da sociedade, situando assim, o sujeito.

Segundo Orlandi (2001) a “ideologia interpela o indivíduo em sujeito e este submete-se à língua significando e significando-se pelo simbólico na história” (ORLANDI, 2001, p.100). Isto é, para dizer, o sujeito tem que submeter-se à língua e às suas regras. Este assujeitamento tem caráter involuntário e inconsciente tornando o sujeito submisso à língua historicamente.

O sujeito, então, afetado pela ideologia e pelo inconsciente, não controla os usos que faz da língua, no sentido de que demandem de sua livre pretensão. O sujeito tem seus dizeres envoltos em uma rede de processos inconscientes. Dessa forma, não percebe que seus discursos estão sendo conduzidos por forças ideológicas que, portanto, fogem ao seu controle e apontam para a formação discursiva a qual se filia. A este respeito discorreremos adiante.

## 2.2 FORMAÇÃO IDEOLÓGICA, FORMAÇÃO DISCURSIVA E INTERDISCURSO

Ao considerar a relevância da ideologia para a Análise do Discurso enquanto produtora de evidências para o sujeito, Pêcheux (1997 [1975]) introduz a noção de formação ideológica e afirma que

cada formação ideológica constitui um conjunto complexo de atitudes e representações que não são ‘nem individuais’, ‘nem universais’ mas se relacionam mais ou menos diretamente a posições de classes em conflito umas com as outras” (PÊCHEUX; FUCHS, 1997d [1975], p. 166).

Convém lembrar que o conflito entre classes não é percebido claramente pelo sujeito devido ao funcionamento da ideologia, que mantém dissimulado esse atrito, uma vez que, na organização da sociedade, há diferentes lugares que são hierarquicamente ocupados.

O autor segue afirmando que as formações ideológicas

comportam necessariamente, como um de seus componentes uma ou várias formações discursivas interligadas que determinam o que pode e deve ser dito [...] a partir de uma posição dada numa conjuntura (PÉCHEUX; FUCHS, 1997d [1975], p. 166).

Desse modo, da relação entre formação ideológica e formação discursiva percebe-se que os dizeres são determinados por uma rede de sentidos no interior de certa formação discursiva (FD), a que o sujeito se filia. Isto se explica pelo trabalho de interpelação do sujeito pela ideologia e sua inscrição na história como ser social e dotado de inconsciente. Em outros termos, ao falar, o sujeito está sempre filiado a um já dito, reproduzindo sentidos instaurados historicamente. Com isto se enfatiza que os sentidos resultam do vínculo do sujeito a uma dada formação discursiva que representa uma formação ideológica. Isto reforça a ideia de que aquilo que o sujeito enuncia não se origina nele e tampouco pode ser de seu domínio.

Nesse sentido, Indursky (1998) diz que

Entre os interlocutores há um intervalo que vai muito mais além do espaço físico que os separa. Há que considerar que o intervalo existente entre tais interlocutores pode estar marcado também por posições ideológicas diversas, inscritas em formações discursivas igualmente diferentes, as quais são responsáveis pela produção de sentidos não-coincidentes, atribuídos a um mesmo dizer (INDURSKY, 1998, p. 12).

Assim, sem a garantia de que um enunciado produza sempre o mesmo sentido, os sentidos não poderão ser aleatórios, uma vez que estão vinculados a formações discursivas e que, sendo assim, dependem dos lugares de filiação de seus locutores. Ou seja, o que se diz adquire sentidos diversos de acordo com a posição ocupada por quem enuncia.

Os sentidos podem mudar, podem ser outros, podem ser diferentes dependendo das formações discursivas em que se constituem. As palavras não vêm com sentidos prontos, uma mesma estrutura ou enunciado, por exemplo, pode trazer uma memória da construção de sentidos diferentes. Por isso se diz que os sentidos estão na dependência da relação que o sujeito estabelece com a história.

Dado que a formação ideológica fornece abrigo às formações discursivas, podemos dizer, conforme argumenta Indursky (2008) que as fronteiras de uma FD não são totalmente fechadas, mas sim porosas. Essa porosidade permite que

saberes de diferentes formações discursivas possam se intercruzar interferindo umas nas outras.

Ao tratar da relação que o sujeito do discurso estabelece com a FD, Pêcheux (2009 [1988]) nos apresenta o conceito de forma-sujeito que corresponde ao efeito ideológico de interpelação dos indivíduos em sujeitos. Desse modo, a forma-sujeito resulta da “identificação (do sujeito) com a formação discursiva que o domina (isto é, na qual ele é constituído como sujeito)” (PÊCHEUX, 2009 [1988], p.150). Ou seja, é pela forma-sujeito que o sujeito se filia a uma certa formação discursiva identificando-se com os saberes que nela circulam.

Para Indursky (2008) as noções de forma-sujeito e formação discursiva estão fortemente ligadas, assim,

a heterogeneidade da formação discursiva é decorrência do desdobramento da forma-sujeito. Ou seja: uma formação discursiva homogênea só pode produzir uma forma-sujeito atravessada pelo imaginário de unicidade deste sujeito; enquanto uma formação discursiva heterogênea produz, como consequência natural, a heterogeneidade da forma-sujeito que a organiza (INDURSKY, 2008, p. 6).

Ao tratar do desdobramento da forma-sujeito Pêcheux (2009) nos apresenta três modalidades que permitem observarmos em que condições ocorre a identificação do sujeito com a FD que o domina.

A primeira modalidade remete ao que Pêcheux considerou abrigar o *discurso do bom sujeito*, corresponde a uma *superposição* entre o sujeito do discurso e o sujeito universal. Neste modo de relacionar-se com a FD, o sujeito do discurso mantém uma identificação plena com a FD que o domina.

A segunda modalidade caracteriza o *discurso do mau sujeito*. Esta modalidade esboça uma tomada de posição em que o sujeito do discurso se *contra-identifica* com os saberes da formação discursiva na qual está filiado. Para Pêcheux (2009), esta modalidade apresenta “uma separação (distanciamento, dúvida, questionamento, contestação, revolta...)” (*idem.*, p.199), do sujeito em relação à FD ao qual está filiado. Nas palavras de Indursky (2008) sobressai a imagem de “mau sujeito, aquele que se identifica, mas com reservas, com distanciamento, com questionamentos, com dúvida” (INDURSKY, 2008, p.4). Ou seja, ocorre uma identificação parcial do sujeito com os saberes da FD em que se inscreve.

A terceira modalidade se caracteriza pela *desidentificação* que “constitui um *trabalho* (transformação-deslocamento) da *forma-sujeito* e não sua pura e simples *anulação*” (PÊCHEUX, *ibidem.*, p. 201-202). Desse modo, tal deslocamento não implica que o sujeito do discurso ao desidentificar-se de uma FD fique à deriva, sem vincular-se a uma outra formação discursiva. A esse respeito, Indursky (2008) argumenta que o “sujeito do discurso desidentifica-se de uma formação discursiva e sua respectiva forma-sujeito para identificar-se com outra formação discursiva e sua forma-sujeito” (INDURSKY, 2008, p. 4). Desse modo, observa-se que não há sujeito sem vínculo à formação discursiva.

Apoiada nos desdobramentos propostos por Pêcheux (2009) Indursky (2008) amplia as reflexões que se tem sobre as duas posições-sujeito esboçadas por Pêcheux (o bom e o mau sujeito). A autora julga haver mais posições-sujeito além dessas. Com isso ela propõe a *fragmentação da forma-sujeito* e diz que

uma forma-sujeito fragmentada abre espaço não só para o semelhante, mas também para o diferente, o divergente, o estranho, daí decorrendo uma formação discursiva heterogênea, cujo traço marcante é a contradição, que lhe é constitutiva. (*idem*, 2008, p. 7).

Essa contradição implica em reconhecer a existência de diferentes posições-sujeito em uma mesma formação discursiva, abrindo para a heterogeneidade do sujeito do discurso e da FD. Tal heterogeneidade possibilita observar que os lugares ocupados pelos interlocutores do discurso são determinantes para a constituição dos sentidos, estes por sua vez, se vinculam a uma rede de memórias em que estão abrigados sentidos já existentes.

Na perspectiva da AD, a memória constitui o discurso e é concebida como memória discursiva/interdiscurso. Segundo Orlandi (2009), o interdiscurso é “aquilo que fala antes, em outro lugar, independentemente [...] é o que chamamos memória discursiva [...] o já dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada da palavra”. (ORLANDI, 2009, p. 31). Desse modo, o sujeito não inaugura o dizer, mas retoma-o sempre. O dizer não está sob o controle do sujeito: ao falar de um modo e não de outro, o sujeito vincula-se a uma FD específica que permite que o que é dito faça sentido.

Com base nos pressupostos teóricos já expostos, pretendemos refletir neste trabalho sobre o processo de construção de sentidos atribuídos aos indígenas, tendo

como mote dessa construção os próprios índios enquanto protagonistas desse processo. Ao considerar que aquilo que é dito está sempre relacionado a uma memória do dizer, o interdiscurso, interessa-nos observar como os índios, vinculados à determinada formação discursiva, se filiam a determinados sentidos e rejeitam outros com os quais se contra-identificam. Dessa relação com FD importa-nos, ainda, observar os lugares enunciativos ocupados pelo sujeito índio e, assim, a instituição de certas posições-sujeito que os indígenas ocupam para discursivizar-se.

Junto ao conjunto de conceitos da Análise do Discurso, também abordaremos neste trabalho o conceito de autoria, de acordo com as proposições de Orlandi (2003, 2009, 2010, 2012).

### 2.3 AUTORIA

Para tratarmos da concepção de autoria na perspectiva da AD, trazemos Orlandi (2003, 2009, 2010, 2012). Trazer as reflexões da autora se faz necessário para observarmos o modo como os índios dizem de si, como ocorre a constituição do sujeito índio.

Para abordar o conceito de autoria Orlandi (2010) retoma de Foucault a concepção sobre a função autor. Segundo a autora, Foucault (1971) “considera então o autor como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como núcleo de sua coerência” (FOUCAULT, 1971, *apud* ORLANDI, 2010, p.23), contudo, Foucault restringe a autoria a certos textos e a determinados autores, remetendo a autoria, “a um quadro restrito e privilegiado de produtores originais de linguagem (que se definiram em relação a uma obra, com por exemplo, Saussure, Marx etc.)” (ORLANDI, 2010, p. 24). Ou seja, para Foucault a autoria não se aplica a todos, nem a quaisquer sujeitos.

Orlandi retoma-o para, em parte concordar e por outro lado, da concepção de Foucault se afastar. No que concerne ao que a autora concorda, consta que no mesmo gesto de constituir-se em autor o sujeito se constitui também como responsável pelo texto que produz e pelo que ali está dito. Para a autora, ao contrário de Foucault, a função autor não está limitada ao privilégio de poucos, a autores reconhecidos por suas obras.

Do mesmo modo que o discurso exige um sujeito, o texto exige um autor, estabelecendo assim uma correlação entre sujeito e autor, discurso e texto, no sentido de que se busca controlar a dispersão do discurso e do sujeito sob a hipótese de unidade do texto e do sujeito respectivamente (ORLANDI, 2010).

Segundo Orlandi (2010), “a função autor se realiza toda vez que o produtor de linguagem se representa na origem, produzindo um texto com unidade, coerência, progressão, não contradição e fim” (ORLANDI, 2010, p. 24). Desse modo, enquanto produtores de linguagem, todos os sujeitos podem assumir a função autor, responsabilizando-se por aquilo que produzem de forma escrita ou oralizada.

Ao considerar que o autor é “representação de unidade e delimita-se na prática social como uma função específica do sujeito” (ORLANDI, 2009, p. 73), podemos dizer que, dentre as muitas posições que o sujeito pode ocupar a de autor é uma. Ser autor, portanto, é mais um lugar a ser preenchido pelo sujeito discursivamente.

No entanto, retomando sua discussão sobre a assunção da autoria em *Discurso e leitura* (1988), Orlandi (2009) enfatiza que

Não basta falar para ser autor. A assunção da autoria implica uma inserção do sujeito na cultura, uma posição dele no contexto histórico-social. Aprender a se representar como autor é assumir, diante das instâncias institucionais, esse papel social na sua relação com a linguagem: constituir-se e mostra-se autor (ORLANDI, 1988, *apud* ORLANDI, 2009, p. 76)

O ato de tomar para si a responsabilidade por aquilo que se diz acarreta certas implicações ao sujeito autor. Ser autor provoca a exposição de uma série de particularidades inerentes ao sujeito, características que o vinculam a uma cultura, revelando costumes, tradições, por exemplo. Implica também na ocupação de um lugar pelo sujeito considerando a conjuntura sócio-histórica na qual está inserido. Com isso, observa-se que as implicações em ser autor apontam para a filiação do sujeito a determinada formação discursiva e conseqüentemente para a tomada de posições-sujeito.

Ao considerar que “o sujeito só se faz autor se o que ele produz for interpretável”, de modo a inscrever “sua formulação no interdiscurso” (ORLANDI, 2010, p. 24), historicizando seu dizer, a autora propõe a distinção entre três modos de repetição para dizer que o autor “produz, no entanto, um lugar de interpretação

no meio de outros” (*idem, ibidem*). A essas repetições a autora classificou como empírica, formal e histórica. Segundo a autora

a) a repetição empírica: exercício mnemônico que não se historiciza (efeito papagaio); b) repetição formal: técnica de produzir frases, exercício gramatical que também não historiciza; c) repetição histórica: a que inscreve o dizer no repetível (interpretável) enquanto memória constitutiva (interdiscurso). Esta, memória, rede de filiações, faz a língua significar. É assim que sentido, memória e história se intrincam na noção de interdiscurso (ORLANDI, 2010, p. 24)

Desse modo, embora o autor seja necessariamente afetado pela repetição, esta repetição não é mera reprodução, pois carrega consigo traços da memória discursiva permitindo que o dizer signifique pela relação da língua com a história.

Ao retomar de Orlandi o conceito de autoria, Lagazzi (2010) pontua que nos estudos da linguagem, o texto ocupa um lugar especial e desde o início do percurso escolar, se coloca para o aluno como um espaço naturalizado, restrito às discussões das ideias dos autores e à seleção de questões gramaticais. Em *Análise de Discurso* essa visão de texto é desconstruída e, em vez disso, propõe-se que o texto seja definido a partir da relação que estabelece com a autoria.

Segundo Lagazzi (2010), a autoria é pouco abordada durante o percurso escolar e raramente praticada. Desse modo, a “autoria fica estabelecida e repetida como ‘qualidade ou condição de autor’ e o autor como ‘escritor de obra artística, literária ou científica’” (LAGAZZI, 2010, p. 83). Nestes termos, ser autor torna-se quase sempre um sonho distante e restrito a poucos, coloca-se a autoria como um ato de inspiração do produtor de linguagem e a produção vinculada restritamente ao campo da arte, literatura e ciência.

Para Lagazzi (2010) “o autor (se)produz (n)o texto, dá ao texto seus limites e se reconhece no texto” (LAGAZZI, 2010, p. 93). Desse modo, se observa que fica estabelecido certo vínculo entre texto e autor, na medida em que a constituição de um implica na construção do outro. Ou seja, a constituição tanto do texto quanto do autor ocorre mutuamente. Assim, ao se produzir um texto, produz-se a si mesmo, atribui-se para si certas significações.

Considerando os pressupostos sobre a função autor, poderemos refletir sobre a construção de sentidos que constituem os sujeitos índios nos textos que compõem nosso *corpus*. Ao observar que constituir-se autor significa responsabilizar-se pelo que está dito e seus sentidos, produzindo algo interpretável



e inscrito no interdiscurso de modo a historicizar o dizer, julgamos que a concepção de autoria, na perspectiva da AD, propicie a observação de que o sujeito índio, inserido em um contexto histórico-social, toma uma posição (autor) que o possibilita produzir para si, sentidos possivelmente diferentes de sentidos produzidos pelos discursos sobre índios. No entanto, ainda são sentidos que se inscrevem na memória.

Na sequência, apresentaremos partes das pesquisas nas quais nos respaldamos para investigar nosso objeto de estudo.

#### 2.4 A CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DA REFERÊNCIA: NÓS

Ainda com propósitos de conduzir as reflexões que propomos para esta pesquisa, cujo foco é analisar os sentidos que os índios constroem para si, nos apoiaremos em Freda Indursky que, na obra intitulada “A fala dos quartéis e outras vozes”, publicada em 1997, analisou os discursos de cinco presidentes brasileiros que atuaram durante o período de 1964 a 1984.

Nesses discursos a autora examina o funcionamento discursivo que determina o sujeito na posição de presidente. As análises do discurso presidencial empreendidas por Indursky (1997) levaram-na ao exame do funcionamento do pronome “nós”. Com esse pronome a autora apresenta um conjunto de cinco imagens para o sujeito presidente. Vejamos um breve esboço das cinco diferentes formas de representação do sujeito presidencial depreendidas pela autora.

Para a autora, o “nós” possui amplo referencial, o que torna possível identificar seus diferentes tipos. Cada tipo representa construções discursivas específicas para o *nós*. Ao representar-se sob um dos tipos de “nós”, o sujeito pode instituir-se em porta-voz autorizado de um grupo específico, integrar-se a um grupo com o qual compartilha, associar-se a segmentos sociais, agregar-se a uma coletividade totalizadora.

Ao explorar a construção discursiva da referência de “nós”, a autora nos apresenta a “não-pessoa discursiva”, que *“corresponde ao referente lexicalmente não especificado ao qual eu se associa para constituir nós”* (INDURSKY, 1997, p. 67). Desse modo, na representação da *não-pessoa discursiva*, o “locutor pode associar-se a referentes variados, sem especificá-los linguisticamente, daí

decorrendo a ambigüidade de seu dizer” (*idem, ibidem*, p. 66). Ou seja, o “eu” une-se a outros referentes não os especificando e os engloba em um único bloco como se nesse arranjo estivessem agregados todos os referentes indistintamente. Isso gera a imprecisão do que é dito, o equívoco da linguagem que pode tornar em mais de um os sentidos daquilo que é dito.

Indursky (1997) pontua a existência de uma função neutralizadora da *não-pessoa discursiva*. Ou seja, a “coexistência, na mesma sequência discursiva, de um nós inclusivo e um nós exclusivo cria um efeito de neutralização dos diferentes referentes discursivos que as *não pessoas-discursivas* mobilizam” (INDURSKY, 1997, p. 75). Desse modo, instaura-se um processo de inclusão e exclusão em que o uso de “nós” possibilita, sob o mesmo movimento, o apagamento da heterogeneidade e o reforço a existência da homogeneidade para o sujeito.

Inicialmente a autora apresenta a primeira imagem que depreende para o sujeito presidencial. Esta forma de representação do sujeito vincula-se ao papel institucional, exercido pelo presidente da República e pertence à esfera pública individual. Nesta posição, o sujeito “representa-se no papel social de chefe do executivo” (INDURSKY, 1997, p. 68), sobressai a imagem de presidente autoritário.

Na imagem seguinte, situado no espaço público institucional, o sujeito do discurso fala em “nome do regime, como seu porta-voz legitimamente autorizado, ou seja, o referente discursivo de NÓS2 apresenta uma abrangência maior” (INDURSKY, 1997, p.70). Segundo a autora, com essa construção de “nós” predominam duas imagens presidenciais: a do presidente democrata e a do presidente militar.

O terceiro modo de representação presidencial também está relacionado ao espaço público institucional. Nesta construção, através da não-pessoa discursiva o sujeito do discurso fala, representando a “voz do governo, a voz das decisões partilhadas” (*Idem*, 1997, p.70) e demonstra sua dimensão coletiva.

A quarta imagem do sujeito presidente depreendida, pertencente ao espaço público não-institucionalizado. Neste conjunto o sujeito do discurso associa-se a seus interlocutores pela construção discursiva da referência *nós*. Essa construção se pretende ampla ao tentar concentrar a totalidade dos brasileiros. Este nível de construção remete a uma coletividade. Tem como base a imagem do presidente democrata.

No quinto e último modo de representação, o sujeito do discurso “representa-se associado a diferentes segmentos da sociedade tais como as *classes produtoras, a imprensa, os revolucionários, os militares, o partido*. Essa associação não faz do sujeito de D1 o porta-voz do grupo” (*Idem*, 1997, p. 74). Nesta construção da referência de “nós” o sujeito do discurso associa-se a segmentos para incluir-se ou excluir-se deles. Outro efeito dessa associação do sujeito do discurso revela-se na arbitrariedade não-autorizada com que o sujeito vincula-se a determinados segmentos pretendendo de modo arbitrário e não autorizado enunciar em nome de tais segmentos. Ainda segundo Indursky (1997), não se tem garantido que nesse tipo de associação, os interesses de cada segmento em particular sejam de fato contemplados. Esta contradição revela a diferença existente entre a FD do sujeito do discurso e as demais FDs dos segmentos aos quais o eu discursivo se associa.

Após analisar as representações imaginárias do sujeito do discurso presidencial, Indursky (1997) argumenta que essas representações ocorrem de modos distintos e que “tais representações mostram o modo como este sujeito relaciona-se com a forma-sujeito da FD que o afeta” (INDURSKY, 1997, p. 66). Desse modo, percebe-se que a ligação do sujeito à determinada formação discursiva não é aleatória, uma vez que a FD determina que o sujeito possa representar-se de uma forma e não de outra.

Como pôde ser observado nessas imagens construídas para o sujeito presidencial o funcionamento da referência discursiva *nós* remete a sentidos diversos. Desse modo, com o *nós* observa-se que se abre um leque de opções em que é possível representar-se de diversas maneiras.

As reflexões trazidas por Indursky (1997) sobre a construção discursiva da referência de “nós”, serão elucidativas para observarmos o funcionamento dessa marca linguística que analisaremos nesta pesquisa em busca de apreendermos os sentidos que com o “nós” se delineiam e que constituem o sujeito índio. De modo semelhante à pesquisa de Indursky (1997) que analisa a construção de sentidos atribuídos aos presidentes a partir de seus discursos, em nosso trabalho analisaremos a construção de sentidos atribuídos aos índios por si mesmos através de textos que produzem e são disponibilizados na internet. Em nosso material de análise a referência “nós” apresenta-se comportando grupos específicos de pessoas, assim, interessa-nos observar, como o sujeito do discurso representa-se considerando-se o amplo referencial de “nós” de que nos fala Indursky (1997).

Interessa-nos, ainda, observar nas imagens construídas para os índios pelo funcionamento de “nós”, as questões mobilizadas pelo sujeito do discurso.

Passemos à próxima pesquisa que também nos fornecerá respaldo para analisar nosso material. Trata-se de Leal (2012).

Nesta pesquisa a autora analisou o discurso de deputados estaduais roraimenses, nos anos de 1999 e 2005, sobre a demarcação das terras indígenas de Roraima na região Raposa Serra do Sol.

Em suas análises, a autora traz reflexões sobre a histórica questão dos índios e da terra no Brasil. Dentre os aspectos analisados pela autora, consta a construção discursiva da referência de “nós”, a denominação e a determinação atribuídas a terra e aos envolvidos e, ainda, a expressão “povo roraimense”. Dos aspectos trabalhados pela autora, interessa-nos, desta pesquisa, o tratamento dado ao exame da construção discursiva da referência de “nós” e as análises sobre a denominação e a determinação.

Com as análises do discurso de deputados roraimenses, a autora depreendeu um conjunto de oito diferentes construções discursivas para a referência *nós*. Faremos uma breve exposição desses conjuntos.

A primeira imagem depreendida pertence ao espaço público individual. Nesta construção, o “**nós** que aparentemente é ‘o mais de um’, tem caráter singular, pois não há a junção de um eu a outros” (LEAL, 2012, p.83). A autora segue afirmando que “esse singular faz remissão à posição pública ocupada, não se enquadrando no âmbito pessoal” (*idem, ibidem*, p. 83).

Na segunda imagem, a autora observa que a referência *nós* engloba somente os políticos de Roraima, sejam aliados ou de oposição, pertencentes às esferas estadual, federal e senadores de Roraima e excluí quem não é político. As análises apontam para uma união de posicionamentos desses políticos em relação à demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol. O efeito de sentido que prevalece é de “naturalidade e unicidade diante dessa questão” (*idem, ibidem*, p. 85). Ou seja, quando o assunto é a demarcação em área contínua das terras indígenas, não importam as diferenças existentes entre essas classes políticas, os interesses contra esse tipo de demarcação de terras igualam-se, apagam-se as diferenças.

No terceiro conjunto presencia-se um *nós* que “apresenta-se pretendendo agrupar todos os que vivem em Roraima” (*idem, ibidem*, p.86). Para a autora, dessa

construção depreende-se que o “dizer que aí só pode dar-se em nome de poucos é posto como se o fosse em nome de todos” (*idem, ibidem*, p. 88). Diante da questão de demarcação de terras indígenas em área contínua ou em ilha, a autora observa que ficam excluídos os que se colocam a favor da demarcação em área contínua. Logo, é um *nós* que inclui apenas os que são favoráveis à demarcação das terras em ilhas e, assim, não pode representar todos os habitantes de Roraima. Os sentidos apontam para a contradição do ideário totalizante de *nós* e mostram interesses divergentes entre políticos e índios em relação à demarcação de terras indígenas.

Segundo Leal (2012), na quarta construção discursiva da referência *nós*, faz-se remissão a todos os que vivem no Brasil e não apenas em Roraima. Segundo a autora, no discurso do parlamentar roraimense, Roraima ganha status de extrema relevância para a vida humana. Apoiado nesse imaginário de Roraima o discurso parlamentar clama a “todos os brasileiros para uma tomada de posição que favoreça todo o Brasil” (*idem, ibidem*, p. 91). Em relação ao efeito de sentidos provocado por essa construção, a autora reflete que os sentidos que prevalecem giram em torno da demarcação de terras indígenas em ilhas, uma questão que representa o desejo de uma parcela da sociedade roraimense em que os índios não estão incluídos enquanto mercedores de terras em grande extensão.

Na quinta construção a autora observa um *nós* que “propõe-se a recobrir toda a extensão territorial brasileira, contudo há um fio que o restringe” (*idem, ibidem*, p. 92). Estão inclusos nessa referência somente os que falam a língua portuguesa. De acordo com a autora, ficam “silenciadas as demais línguas (e seus falantes) que já eram faladas antes da chegada da língua portuguesa” (LEAL, 2012, p.93). É um *nós* que não inclui todos do Brasil. A autora chama a atenção para o dizer do sujeito do discurso e afirma que esse modo de dizer “encontra respaldo no que já é dito e dado como inquestionável sobre o Brasil e a língua que nele se fala”, ou seja, “no Brasil fala-se a língua portuguesa” (*idem, ibidem*, p. 93).

Na sexta construção depreendida pela autora, sobressai um *nós* que abarca somente os que “partilham o poder: são desconsideradas e apagadas quaisquer outras posições políticas” (LEAL, 2012, p. 93). O efeito de sentidos sugere a existência de unidade política no Brasil e aponta para a homogeneidade de uma classe que se fortalece linguística e politicamente.

Na sétima construção discursiva da referência *nós* depreendeu-se que *nós* refere-se a um “grupo formado por certo tipo de eleitores”, os “eleitores que vendem o voto” (*idem, ibidem*, p. 94-95) e não a totalidade dos eleitores brasileiros. Desse modo, coloca-se na positividade aqueles que não vendem seu voto e na negatividade os que agem de modo contrário. Tal positividade ampara-se na escolha política por representantes contrários a demarcação de terras em ilhas.

De acordo com a autora, na oitava e última construção, observa-se que o *nós* “não é um nós que inclui do mesmo modo que as outras referências vistas, em que o sujeito do dizer traz para si” (LEAL, 2012, p. 97) aqueles a quem quer se agregar. Segundo a autora, nesta construção “o sujeito do dizer convoca a si e a todos os brasileiros para unirem-se ao indígena: não é o indígena que é convocado” (*idem, ibidem*, p. 97). Como observa a autora, “pela arte indígena, dada como uma espécie de passaporte para um futuro longínquo, torna-se vantajoso para o não índio juntar-se aos índios” (*idem, ibidem*, p. 96). Diante disso a autora reflete sobre possíveis sentidos que essa junção pode acarretar e conclui que

colocado no mesmo degrau com todos os brasileiros, o índio não é destacado naquilo que o singulariza. Ao contrário, o fazer indígena, a cultura indígena assim compartilhados com o total indistinto dos brasileiros tem como efeito o obscurecimento do que é peculiar ao índio (LEAL, 2012, p. 97)

Desse modo, observa-se que com a junção pretendida entre índio e não índio não se assegura a valorização do índio. Torná-lo igual não se mostra como opção viável, uma vez que igualado apagam-se suas diferenças em relação ao não índio e não se tem valorizada sua cultura.

Os caminhos que Indursky (1997) e Leal (2012) percorrem servirão de guia para analisarmos como ocorre a construção discursiva do referente “nós” em nosso material de análise. Guiados pelas reflexões das autoras, pretendemos observar nos textos que compõem nosso *corpus* as formas de representação dos indígenas e com isso as imagens que estes sujeitos constroem para si.

Desse modo, interessa-nos observar, com a construção discursiva da referência de “nós”, quem encontra abrigo sob a referência de “nós”? Quem dela fica excluído? Dado que essa aglomeração abarca grupos específicos, como ocorre essa junção? Em que implica tal junção? No discurso de índios, com a referência de

“nós”, tende-se para o apagamento de singularidades indígenas como, por exemplo, línguas e cultura?

A seguir, as denominações e as determinações discursivas.

## 2.5 A DENOMINAÇÃO E A DETERMINAÇÃO DISCURSIVA: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Para pensarmos as denominações traremos como embasamento teórico as reflexões que Bethania Mariani (1998) traça a respeito das construções de sentidos dadas aos comunistas e ao comunismo no Brasil em “O PCB e a imprensa: os comunistas no imaginário dos jornais (1922-1989)”. Em sua pesquisa, a autora analisa a construção de sentidos para o Partido Comunista Brasileiro.

Em relação à denominação Mariani (1998) afirma que

Denominar é significar, ou melhor, representa uma vertente do processo social geral de produção de sentidos. O processo de denominação não está na ordem da língua ou das coisas, mas organiza-se na ordem do discursivo, o qual, relembando mais uma vez, consiste na relação entre o linguístico e o histórico-social, ou entre linguagem e exterioridade (MARIANI, 1998, p. 118).

Pode-se dizer a partir dessa proposição que no gesto de denominar já se instaura o processo de produção de sentidos para o nomeado. E, nesse processo de significar, a língua não se desvincula da exterioridade. Esse vínculo pode ser observado a partir da produção de sentidos que, não sendo aleatórios e estando na dependência da posição-sujeito, se filiam sempre a determinada formação discursiva em conflito com outras FDs. Conforme Mariani (1998),

as denominações (...) ‘iluminam’ a natureza das relações de força existentes numa formação social, (...) tornam visíveis as disputas, as imposições, os silenciamentos etc, existentes entre a formação discursiva dominante e as demais (MARIANI, 1998, p. 118).

Em meio a tantos dizeres possíveis há aqueles que predominam e outros que são silenciados, bem como há sentidos que são apagados e impedidos de circular. Como diz a autora, com as denominações se observa a existência da

relação de confronto entre formações discursivas que vão se delineando e findam por acomodar determinados sentidos.

Com base na concepção de denominação acima é que analisaremos os sentidos atribuídos aos índios ao se nomearem.

Para abordarmos a determinação discursiva em nossa pesquisa, trazemos como embasamento as reflexões desenvolvidas por Indursky (1997) a esse respeito.

Para tratar sobre a determinação a autora esboça um paralelo entre “determinação linguística” e “determinação discursiva”. Ao propor tal distinção a autora vai dizer que na determinação linguística os “determinantes linguísticos saturam o nome, dando-lhe uma referência atual que o qualifica a ocupar uma posição lexicalmente identificada como um lugar referencial e a exercer funções semânticas e sintáticas no enunciado”, enquanto que a “determinação discursiva de um nome consiste em saturar-lhe o significado para qualificá-lo a integrar sequências discursivas afetadas por determinadas FD” (INDURSKY, 1997, p.177).

Ao relacionar com nossa pesquisa, pretendemos observar sentidos construídos para os índios por si próprios tomando como base as denominações usadas para significarem-se e as determinações empregadas para restringir ainda mais essas significações e, com isso, relacionarem-se a uma determinada formação discursiva se contra-identificando às outras.

Para também conduzir nossa proposta de trabalho sobre as denominações/determinações, trazemos enquanto respaldo teórico Leal (2011). Nesta pesquisa a autora analisa manchetes de três jornais de circulação *online* dos estados de Roraima, Rio de Janeiro e São Paulo e, ainda, cartas de representação política de Roraima e cartas escritas por povos indígenas, cuja temática gira em torno da disputa pela posse de terras entre índios e não índios. Interessa-nos as reflexões que a autora desenvolve a respeito das denominações/determinações atribuídas aos indígenas por si próprios, tendo como material de análise cartas produzidas por indígenas.

Ao considerar a semelhança de parte de nosso material e de nossos objetivos com Leal (2011) que, em um dos aspectos de sua pesquisa analisa cartas de representação indígena e a construção de sentidos atribuídos aos índios por si mesmos, julgamos que as reflexões da autora serão muito elucidativas para refletirmos sobre nossas questões. Nossa hipótese é de que os achados da autora,



possivelmente diferentes dos nossos, possam não só ampliar nossas reflexões, mas respaldá-las em certos momentos.

Feita a apresentação de questões que nortearão e que serão mobilizadas nesta pesquisa, passemos ao detalhamento do *corpus* e aos procedimentos analíticos deste trabalho.

## 2.6 A CONSTRUÇÃO DO *CORPUS* E OS PROCEDIMENTOS DE ANÁLISE

A construção do *corpus* e os procedimentos de análise não se dissociam para a Análise do Discurso. São etapas que se articulam simultaneamente durante todo o processo de construção e de análise do *corpus*.

Conforme Orlandi (2009), a “análise é um processo que começa pelo próprio estabelecimento do *corpus* e que se organiza face à natureza do material e à pergunta (ponto de vista) que o organiza” (ORLANDI, 2009, p. 64). Desse modo, no mesmo gesto de selecionar o *corpus*, o analista delimita os dispositivos de análise que serão mobilizados para examinar seu objeto. Ou seja, a própria ação de eleger o *corpus* já resulta em um procedimento de análise inicial, ativado pela questão a ser investigada pelo analista.

A respeito desse primeiro tratamento analítico dado ao *corpus*, a autora enfatiza que há um movimento inicial que avança no sentido de identificar na totalidade do texto - a superfície linguística -, o objeto discursivo. Nessa primeira projeção da superfície linguística ao objeto discursivo, o pesquisador lança-se ao desafio de compreender como ocorre o funcionamento e a produção de sentidos no texto, seu material de análise. Para isso, ao observar seu material, o analista começa a agrupar alguns dizeres. Ou seja, com isso se inicia o processo de relacionar os discursos a determinadas formações discursivas.

Esse primeiro entendimento permite passar do objeto discursivo ao processo discursivo, momento em que “passamos ao mesmo tempo do delineamento das formações discursivas para sua relação com a ideologia, o que nos permite compreender como se constituem os sentidos desse dizer” (ORLANDI, 2009, p. 67). Neste segundo movimento, o analista procura estabelecer as relações que as formações discursivas mantêm com a formação ideológica a qual se relacionam, permitindo a compreensão de constituição de sentidos daquilo que é dito.

No caso deste trabalho, vejamos como se deu a construção do *corpus*. O material de análise é constituído por textos assumidos pelos índios. Esses textos têm como meio de circulação a *internet*. Trata-se de um conjunto de cartas e manifestos. Nesses textos a representatividade remete a uma coletividade.

Reconhecemos que neste século uma significativa parcela de indígenas coloca-se como protagonistas das questões que encetam. Diante disso trazemos Bicalho (2011), que ao se referir aos movimentos sociais contemporâneos declara que neste

milênio percebe-se uma nova concepção de políticas públicas em que os indígenas vêm deixando de ser apenas os alvos das iniciativas do Estado para se tornar também agentes, elaboradores, incentivadores, criadores, participantes e proponentes, com direito de voz e, em algumas situações, de voto, das decisões outrora tomadas pelo Estado e que os atinge diretamente (BICALHO, 2011, p. 5-6).

Abordando outro aspecto de emancipação indígena, nos reportamos ao uso de mídias digitais, sobretudo a internet que, cada vez mais se tem feito presente em algumas comunidades indígenas. A este respeito Ferreira e Zoppi Fontana (2010) vão dizer que

na atualidade, os dizeres indígenas e os que colocam em pauta a temática indígena são pouco visíveis na mídia em geral, mas com o avanço do uso da internet, os índios estão ocupando um espaço singular para fazerem circular sentidos interditados ao longo da história (FERREIRA, ZOPPI FONTANA, 2010, p.1)

Esses espaços conquistados são frutos dos também chamados novos movimentos sociais, tais como Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), dos negros (contra a o racismo e a segregação social), das mulheres (pela igualdade de direitos em diversos aspectos), dos ambientalistas (pela preservação de recursos naturais enquanto fonte de manutenção da vida humana), dos homossexuais (contra a homofobia), dos índios (por direitos indígenas). No caso destes últimos, podemos dizer que, no caso de nossa pesquisa, os movimentos indígenas culminaram na elaboração dos textos aqui analisados (as cartas e os manifestos indígenas). As manifestações encontradas nesses textos muito nos chamam a atenção. Além da grande repercussão na mídia nacional e internacional, as questões que esses textos suscitam apontam para a resistência indígena. Em alguns casos, as manifestações

dão visibilidade na mídia ao impasse ainda vivido entre índios e não índios pela posse da terra.

Perante essa realidade vivida, elegemos como período de produção e primeira divulgação do material que constitui todo o *corpus* os anos de 2012 e 2013. A escolha desse período decorre de compreendermos que nesta época já ocorre uma significativa recorrência à escrita e aos meios de comunicação virtual utilizados por algumas comunidades indígenas para fazerem circular suas produções.

A respeito do conjunto de textos que compõem o *corpus*, destacamos três cartas. A primeira destas cartas é direcionada às esferas governamental e judicial, a segunda, a grupos políticos e econômicos e a terceira, ao representante maior da esfera religiosa católica, o papa. As cartas, de modo geral, trazem em seu bojo reivindicações ou posicionamentos diante de fatos relacionados a questões de interesse dos índios.

A primeira carta, “Carta da comunidade Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS” (referida neste trabalho como carta1 ou C1, de 2012), é assinada pelos índios das etnias Guarani-Kaiowá, do município de Iguatemi, do estado de Mato Grosso do Sul, no Brasil. Nessa carta, as questões giram em torno da decisão da Justiça Federal ao decretar a expulsão dos indígenas, por entender que a terra que ocupavam há cerca de um ano, era de propriedade particular de fazendeiros da região. Essa carta foi amplamente divulgada por órgãos de imprensa e nas redes sociais no dia 23 de outubro de 2012.

Um dos motivos da repercussão da carta está vinculado à declaração dos índios no trecho em que fazem a seguinte solicitação à Justiça Federal: “Decretem a nossa morte coletiva Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mabarakay e enterrem-nos aqui. Visto que decidimos integralmente a não sairmos daqui com vida e nem mortos”. Essa declaração foi relacionada ao fato de historicamente os Guarani-Kaiowá serem os índios com os mais altos índices de suicídio no país, conforme consta nos relatórios de violência do Conselho Missionário Indígena (CIMI, 2012, 2013).

A segunda carta apresenta várias etnias nomeadas e é de “lideranças e representantes dos povos indígenas de Tocantins, Pará e Amapá”. A carta (aqui cunhada de carta 2 ou C2, de 2012) é direcionada ao governo federal e a grupos do setor econômico. Nela os representantes dizem manifestar suas “preocupações e apreensões com a atual conjuntura política do País, e as violências e perversidades

que ora estão sendo pensadas e praticadas pelos diversos grupos políticos e econômicos contra nossos povos”. Nesta carta se observa a declaração de um grupo de pessoas que se dizem contrários a “essa política irresponsável e equivocada de construções de grandes hidrelétricas que estão em andamento e destruindo especialmente os rios da Amazônia.” E, ainda, sugerem que “os governos e empresas do setor elétrico busquem novas alternativas de geração de energia”.

A terceira carta é divulgada em nome de “lideranças indígenas do estado do Tocantins” e assinada por “Jovens indígenas do Tocantins - Brasil” (mencionada neste trabalho como carta 3 ou C3, de 2013). A carta é direcionada ao papa Francisco e entregue em mãos, durante sua visita ao Rio de Janeiro, em julho de 2013. Nesta carta, há um pedido de interceção do papa junto ao governo federal pelas causas indígenas, dentre elas, uma solicitação contra os projetos de construção que envolvem as terras indígenas, o pedido de mais justiça, saúde e menos violência contra os povos indígenas.

Outro material de análise deste trabalho são dois manifestos, textos em que são feitas reivindicações contra as decisões tomadas pelo governo federal em relação a interesses dos índios.

O primeiro deles é o manifesto assinado pelos “Povos Indígenas de Roraima”. Este manifesto (que será aqui chamado de manifesto 1 ou M1, de 2013) traz várias etnias nomeadas e diz “manifestar seu sentimento de revolta sobre a posição anti direitos humanos do governo da Presidenta Dilma”. Essa reação ocorreu devido à decisão da presidente Dilma que “cedeu à pressão contínua da bancada ruralista ordenando a Ministra da Casa Civil e Ministro da Justiça a paralisação imediata de qualquer processo demarcatório de terras indígenas no Brasil”, conforme consta no manifesto.

O segundo manifesto é do Conselho Nacional de Mulheres Indígenas - CONAMI, um conselho que se diz voltado para a defesa de direitos das mulheres indígenas. Pesquisamos esse manifesto durante o processo de coleta dos textos que compõem o *corpus* deste trabalho no ano de 2010. Esse texto não apresenta data específica de publicação. Nesse manifesto (denominado neste trabalho como Manifesto 2 ou M2, s/d) há treze diretrizes em que se reivindica a valorização das mulheres indígenas “para contribuir com o novo governo para a realização das ações afirmativas”.

Para melhor esclarecer o modo de identificação do material de análise apresentamos um quadro com a especificação do texto e o modo como estará identificado nas sequências discursivas.

Quadro 1: Identificação do material de análise

TEXTOS	DESIGNAÇÃO
“Carta da comunidade Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS”	Carta 1 ou C1, 2012
“Carta de lideranças e representantes dos povos indígenas de Tocantins, Pará e Amapá”	Carta 2 ou C2, 2012
“Carta de lideranças indígenas do estado do Tocantins”	Carta 3 ou C3, 2013
Manifesto dos “Povos indígenas de Roraima”	Manifesto 1 ou M1, 2013
Manifesto do “Conselho Nacional de Mulheres indígenas”	Manifesto 2 ou M2, s/d

Enfatizamos, com base em Orlandi (2003) que os textos que estruturam nosso *corpus* serão “tomados como exemplares de discurso” em que se analisa não o “sentido do texto, mas como o texto produz sentidos” (ORLANDI, 2003, p. 10-11). Desse modo, para proceder às primeiras análises, o *corpus* é, então, redefinido de modo menos amplo em que se deixa de contemplar o texto em sua totalidade para contemplá-lo de modo mais específico. Isso é assegurado porque em Análise do Discurso, segundo Orlandi (2003), não se trabalha com

o texto tendo em mente a ideia de um texto inteiro. São os recortes que nos interessam, colocando em relação textos diferentes e que nos mostram propriedades importantes em relação ao tema de nossa pesquisa, na medida em que indicam características dos processos de significação (ORLANDI, 2003, p. 11).

Em outros termos, serão selecionados alguns “recortes” do conjunto dos textos e organizados em quadros numerados e distintos. Serão extraídos fragmentos que contenham marcas linguísticas que nos chamam a atenção devido ao objetivo de nossa pesquisa. No presente trabalho, que tem como objetivo principal observar o processo de produção de sentidos atribuídos aos índios por eles mesmos, examinaremos, a princípio, as seguintes marcas linguísticas: 1) a primeira pessoa do

plural (expressa pelo pronome pessoal (nós), pelo pronome possessivo (nosso), pelas desinências verbais, dentre outras); 2) certas denominações (referentes aos índios), apresentadas por expressões seguidas de determinantes; 3) algumas determinações anunciadas por adjetivos, locuções adjetivas e predicativo do sujeito; 4) determinados verbos utilizados para indicar atos praticados pelos índios e atitudes praticadas contra os índios. Nosso interesse é observar como ocorre o funcionamento dessas diferentes marcas linguísticas na construção dos sentidos.

Para explicar sobre o modo de apresentação dos “recortes”, diremos que estarão organizados em Sequências Discursivas, noção cunhada por Courtine (1981) que consiste em “seqüências orais ou escritas de dimensão superior à frase”. (COURTINE, 1981, p. 25 *apud* LEAL, 2012, p. 30). Poderão ser recortadas diversas seqüências discursivas (SD) referentes a um mesmo texto e/ou a textos diferentes. As seqüências discursivas selecionadas para as análises estarão numeradas em ordem crescente e identificadas pelo tipo de texto e ano de publicação, sejam as cartas ou os manifestos. Observemos através do exemplo como estarão apresentadas: SD1 ou SD 10.... (recortes para análise), seguido da indicação do tipo de texto e do ano de publicação (C3, 2013). Ou seja, seqüência discursiva enumerada (1 ou 10), da carta 3, de 2013: *SD1 - Os nossos territórios estão constantemente ameaçados pelos grandes projetos, como estradas, hidrelétricas, hidrovias, ferrovias e o agronegócio. Estes projetos são projetos de morte para nossa Mãe Terra e para nós povos indígenas. (C3, 2013)*

Feita a apresentação do *corpus* que compõe este trabalho, na seqüência, serão traçadas considerações sobre o jogo de imagens do sujeito conforme propõe Pêcheux (1997 [1975]).

### 3 CARTAS E MANIFESTOS INDÍGENAS: POSIÇÕES-SUJEITO

Ao considerar que em AD os interlocutores ocupam diferentes lugares nos processos de enunciação, Pêcheux (1997 [1975]) vai dizer que “esses lugares estão representados nos processos discursivos em que são colocados em jogo” e “todo processo discursivo supõe a existência dessas formações imaginárias”. (PÊCHEUX, 1997c [1975] p. 82-83). Essas formações imaginárias é que permitem observar o sujeito enquanto posição discursiva e, ainda, o jogo de projeções em que são observadas as imagens que os interlocutores do discurso fazem de si mesmos, do outro e do referente.

As formações imaginárias se dão em um jogo que tem como base o trabalho da ideologia e do inconsciente. Nesse jogo, se observa que o sujeito, afetado pelo duplo esquecimento tem a ilusão de estar na origem de seu dizer e não percebe, pelo trabalho de dissimular da ideologia, que seu dizer remete ao interdiscurso, é atravessado por outros dizeres. Também afetado pelo inconsciente, o sujeito tem a ilusão de controle sobre os sentidos de seu discurso.

Pensando na articulação entre ideologia e inconsciente, salientamos, como ressalta Pêcheux (1997c [1975]), que a representação que os interlocutores fazem de seu lugar, do lugar do outro e do referente discursivo se dá no campo do “imaginário (a saber, o ponto de vista do sujeito) e não da realidade física” (*idem, ibidem*, p.83). Desse modo, não se pode considerar a existência de sentidos únicos e fixados, tampouco não levar em conta as condições de produção e os processos sócio-históricos imbricados ao discurso.

Em nosso trabalho, que traz como foco observar sentidos construídos para os índios por si próprios, observaremos nos textos dos índios as imagens construídas para si, a partir do lugar que os índios ocupam para enunciar. Ou seja, a imagem que os interlocutores do discurso têm de si mesmos. Desse modo, com base no caminho trilhado por Pêcheux (1997[1975]), analisaremos a li (i) – Imagem do lugar de índio para o índio. Essa imagem constitui as formas de representação do sujeito índio e o funcionamento discursivo de nosso *corpus*.

Com esta imagem reafirmamos que as representações não se dão no campo da realidade, mas do imaginário em que se pressupõe que cada lugar esteja

ocupado por interlocutores e exibimos a imagem que será examinada em nosso trabalho a partir de determinadas marcas linguísticas.

Para o exame de – li (i) (a imagem que o índio faz de si próprio) – inicialmente, analisaremos a marca linguística “nós”, expressa também por “nosso” e por desinências verbais de primeira pessoa do plural.

### 3.1 NÓS: AS CONSTRUÇÕES DISCURSIVAS DA REFERÊNCIA

O que nos move a investigar a construção discursiva da referência de “nós” são algumas inquietações sobre o processo de construção de sentidos atribuídos aos índios. Desse modo, nos interessa saber: que sentidos os índios estão construindo para si mesmos? Esses sentidos promovem uma ruptura com os sentidos anteriormente construídos para os índios e já solidificados historicamente? Se há rupturas, para que caminhos elas apontam?

Foi possível perceber que há diferentes construções discursivas da referência de “nós”, fazendo com que as organizássemos em cinco blocos distintos. Essa divisão deve-se ao procedimento de construção do dispositivo de análise que produzimos para refletir sobre as questões propostas para esta pesquisa.

Observou-se que em seu funcionamento a referência “nós” exibe um transitar constante posto em circulação no discurso analisado. Isso possibilitou-nos observar que a abrangência pretendida pela construção da referência de “nós” não se faz de modo estático, sendo assim, ora ocorre de forma mais ampla, ora de forma mais restrita. De posse desses primeiros apontamentos, pudemos estabelecer o critério utilizado para a organização dos grupos delineados pelas referências “nós”. Parte-se com as análises de grupos em que a construção discursiva da referência de “nós”, dada sua abrangência, mostrava contemplar coletividades amplas, como por exemplo, o primeiro grupo “NÓS 1- Índios do Brasil”, cuja construção sugere abarcar a todos os índios da nação brasileira e chega-se pelas análises à referência que delimita coletividades menores, como por exemplo, o quinto grupo “NÓS 5- Lideranças indígenas”.

Após esses arranjos, pudemos, então, proceder com a disposição dos diferentes grupos abrangidos pelo “nós”, que intitulamos de “NÓS 1- Índios do Brasil”, “NÓS 2- Índios de um estado brasileiro”, “NÓS 3- Índios de etnia e lugar



preciso de Mato Grosso do Sul”, “NÓS 4- Índios de várias etnias” e “NÓS 5- Lideranças indígenas”.

Ressaltamos que os recortes apresentados em todo o corpo deste trabalho foram selecionados por considerar-se a marca linguística a ser analisada no conjunto de textos. Sendo assim, ao se realizar o exame de determinada marca linguística (como o “nós”) nem todos os textos que compõem nosso *corpus* estarão sempre contemplados.

Situados os procedimentos que conduzirão as análises, vejamos a seguir como ocorrem as diferentes construções discursivas da referência de “nós”, a partir de sequências discursivas<sup>2</sup> que traremos para as análises. Nessas sequências discursivas, destacamos em negrito o pronome *nós* e suas formas variantes, marcas linguísticas cujo funcionamento discursivo se coloca enquanto foco das análises.

### 3.1.1 NÓS 1- Índios do Brasil

Neste conjunto foram agrupadas as sequências discursivas em que o uso de “nós” alude a um grupo amplo sem discriminá-lo, como veremos nas sequências discursivas que expomos.

SD1 - Os **nossos** territórios estão constantemente ameaçados pelos grandes projetos, como estradas, hidrelétricas, hidrovias, ferrovias e o agronegócio. Estes projetos são projetos de morte para nossa Mãe Terra e para **nós** povos indígenas. (C3, 2013)

SD2 - Motivados e animados por esta simplicidade e seu compromisso com os pobres e excluídos, **viemos** até o senhor, para pedir-lhe que interceda pelos povos indígenas ante o governo brasileiro. (C3, 2013)

SD3 - Peça ao governo brasileiro também que cuide com carinho e atenção dos povos indígenas, principalmente no tocante a saúde, pois muitas de **nossas** criancinhas, jovens e anciões tem morrido por falta de atendimento básico. **Pedimos** que interceda por **nós** para que o governo escute o clamor dos povos indígenas, dialogue com respeito e respeite as **nossas** decisões, no tocante a **nossos** territórios. Que respeite a Convenção 169 da OIT, e aceite a consulta, livre, previa e informada. (C3, 2013)

---

<sup>2</sup> Afirmamos que as sequências discursivas serão transcritas conforme estão nos textos que tomamos para compor o *corpus*, sendo que os destaques em negrito são nossos.

SD4 - **Nós** só **queremos** nossa terra, viver em paz e criar **nossos** filhos e netos na terra que Deus nos deu. **Queremos** fazer **nossas** roças, pescar, cantar e dançar, fazer **nossos** rituais e viver tranquilos, é só isso que **queremos**, ou seja, queremos **nosso** Bem Viver, que significa viver bem com a natureza e com as pessoas. (C3, 2013)

SD5 - É assustador as avalanches de medidas e propostas que ora estão sendo discutidas e emitidas pelos poderes legislativo e executivo com objetivo de tirar e restringir **nossos** direitos que foram conquistados e estão garantidos na Constituição Federal de 1988 (C2, 2012)

SD6 - **Nós** Mulheres Indígenas, Lutamos pela efetivação de construção as políticas públicas voltadas às mulheres indígenas, na demarcação das terras, na educação diferenciada, na saúde de qualidade para a mulher e a criança indígena (M2, s/d)

SD7 - **Entendemos** que devemos ser incluídas nos espaços públicos do qual estamos excluídas há muitos séculos. (M2, s/d)

Nos recortes examinados, a referência de “*nós*” remete à inclusão de todos os índios do Brasil: “só queremos nossa terra, viver em paz e criar nossos filhos e netos [...] queremos fazer nossas roças, pescar, cantar e dançar, fazer nossos rituais” (C3, 2013). É possível verificar que se faz referência à totalidade dos índios do Brasil ao enfatizar costumes que, de modo geral, estão relacionados a todos os índios, como: cultivar roças, pescar, fazer cerimônias, rituais com cantos e música.

Ou, ainda, a construção discursiva da referência de “*nós*” remete a sentidos de que os índios estabelecem relações corriqueiras de vínculo harmônico com a natureza e que, de modo geral, se relaciona aos índios indistintamente. Tais sentidos vão ao encontro do que se observa em afirmações que asseguram que os “povos indígenas” possuem um modo de “viver bem com a natureza”, com a “mãe terra”.

Nessa construção discursiva de “*nós*”, ressalta-se que não só um grupo específico de índios sofre ameaça pelas construções características da sociedade não índia, mas todos os “povos indígenas”. Diante disso, afirma-se que as “estradas, hidrovias, hidrelétricas, ferrovias” são “projetos de morte” para os indígenas de modo geral. Observa-se que com o “*nós*” se pretende dizer em nome de todos os índios do Brasil.

Recorre-se à maior autoridade religiosa católica, o papa, por considerar o compromisso desta autoridade para com as causas indígenas. Diante deste

compromisso, solicita-se ao papa que “interceda pelos povos indígenas ante o governo brasileiro”, por serem “pobres e excluídos” e pede-se “ao governo brasileiro também que cuide com carinho e atenção dos povos indígenas”. São de todos os índios o “clamor” e as “decisões” sobre a terra que precisam ser respeitadas.

As questões que se pretendem fazer em nome das “mulheres indígenas” adquirem caráter amplo. Tal abrangência pôde ser notada quando o “nós” reivindica a “demarcação das terras”, “educação diferenciada”, “saúde de qualidade para a mulher e a criança indígena” e inclusão “nos espaços públicos”. Como se observa, as questões elencadas – terras, educação, saúde e inclusão – não dizem respeito somente às mulheres indígenas, mas a todos os índios brasileiros. Tais questões são recorrentes, estão sempre pontuadas nas reivindicações indígenas e dizem respeito a todos os índios independentemente do gênero. O acesso à educação e à saúde diferenciadas, ao território demarcado e aos espaços públicos são conquistas ainda recentes para os indígenas no Brasil, advindas de reivindicações contínuas ao longo dos tempos.

Nessa mesma direção, diz-se dos “nossos direitos que foram conquistados e estão garantidos na Constituição Federal de 1988”, “só queremos nossa terra, viver em paz e criar nossos filhos e netos”. Sabe-se que a Constituição pretende garantir direitos aos povos indígenas de modo geral, sem distinção de grupo ou etnia. Assim, podemos dizer que, ao aludir à conquista de direitos constitucionais, a referência discursiva de “nós” abrange todos os índios do Brasil. Em “nosso filhos e netos” é possível perceber que, além da alusão a todos os índios do Brasil, o que se tem não é apenas a uma geração que se pretende dar garantias em uma época específica, mas sim a todas as gerações e épocas futuras.

Assim, podemos dizer que, ao aludir à conquista de direitos constitucionais e a gerações futuras, a referência “nós” ultrapassa limites geográficos (estaduais) e temporais. Diz-se do presente, mas também diz-se do futuro de todos os índios.

A partir das análises, observa-se que na construção discursiva da referência de “nós” em NÓS 1, pretende-se realizar a inclusão de todos os índios do Brasil sem distinção. Os índios estariam significando a si mesmos de modo homogêneo, como se fossem todos iguais? Ficariam, assim, apagadas as diversas etnias existentes no Brasil e as especificidades de cada uma?

Em relação aos índios do Brasil, vale lembrar, conforme afirmam os próprios índios, que são “305 povos indígenas do Brasil reconhecidos oficialmente” além “dos

povos livres que ainda se encontram nas florestas” (C3, 2013). Deve-se destacar que são duzentas e trinta e cinco etnias, oitocentas e dezessete mil, novecentas e sessenta e três pessoas indígenas ocupantes de todo o território brasileiro e cerca de duzentas e setenta e quatro línguas indígenas existentes no país (IBGE, 2010). Pela exposição de dados acima, relacionados ao quantitativo indígena, observa-se que mesmo havendo divergência quanto ao quantitativo indígena oficial, o que se afirma é que há uma expressiva diversidade de povos indígenas no Brasil. E que, portanto, pode haver diferenças relacionadas a práticas de pesca e caça, aos rituais de canto, dança e religião, aos artefatos usados em atividades cotidianas como ferramentas, utensílios e ornamentos.

Como vimos, no dizer dos índios, pelo funcionamento de “nós” observa-se que há uma junção pela construção discursiva da referência que propõe acomodar todos os índios do Brasil indistintamente, tornando todos os índios iguais, uniformizando-os. Contudo, ressaltamos que essa homogeneização se faz apenas em relação a certos aspectos relacionados aos indígenas.

Podemos dizer que os índios assemelham-se, sem distinção qualquer que seja, quando as questões envolvem “decisões no tocante” aos “territórios”, à posse da terra, ou melhor dizendo, à negação da posse de terras para os indígenas ou ameaças à posse concedida.

Nesse sentido, essa referência de “nós” delinea-se também por outro aspecto significativo, o uso da/na terra. Os territórios são utilizados para fazer “roças, pescar, cantar e dançar, fazer [...] rituais”. Marca-se o estabelecimento de vínculo materno com a “Mãe Terra”, que remete a sentidos de que os índios vivem na/pela terra e morrem na/pela terra. Desse modo, afirma-se que as ameaças aos territórios indígenas representam a “morte para [...] Mãe Terra” e para os “povos indígenas”, os “povos indígenas” só existem “com a Terra que é [...] Mãe”, “como o rio que é [...] pai”, “com a natureza” (C2, 2012), a “natureza tem o elo com a vida indígena, pois proporciona um futuro digno aos seus filhos e filhas” (M1, 2013).

Quando esse uso da/na terra se dá pelos não indígenas afirma-se que os territórios “estão constantemente ameaçados pelos grandes projetos” de desenvolvimento da sociedade não índia, são fruto de “exploração e roubo”, transformados em “mercadoria”, cujo objetivo é “explorar sem piedade as riquezas” das matas (C3, 2013).

Outro aspecto observado pelo qual os índios se igualam na referência de “nós” relaciona-se a exclusão de direitos. Observa-se que, na luta “pela efetivação de construção as políticas públicas”, reivindica-se “inclusão nos espaços públicos”, “demarcação das terras”, “educação diferenciada”, “saúde de qualidade”, diálogo respeitoso e respeito às “decisões” indígenas, enfim, a implementação de “direitos que foram conquistados e estão garantidos na constituição Federal de 1988”.

De início, poderíamos dizer que há nos sentidos construídos para a referência em NÓS 1 uma filiação a uma memória de sentidos já postos sobre os índios, sentidos construídos desde os processos de colonização do Brasil que os homogeneizam como se não houvesse diferenças entre os diversos povos indígenas do território brasileiro. No entanto, os critérios e o procedimento de homogeneização traçados no dizer indígena se diferenciam da forma como os índios foram homogeneizados pelos discursos sobre índios.

Ou seja, sob a junção de “nós” apagam-se as diferenças existentes entre os diversos grupos que constituem os povos indígenas no Brasil, porém, esse apagamento e integração só ocorre quando se trata de pôr em prática atos reivindicativos, relacionados a direitos garantidos na Constituição, mas não colocados em prática pela Justiça brasileira. Ou seja, trata-se de uma homogeneização que confere assegurar visibilidade aos índios e fortalecimento ao dizer da coletividade indígena ao denunciar a falta, a exclusão de direitos e para exigí-los.

Pelo funcionamento dessa referência de “nós” também marca-se uma separação entre índios e não índios. Essa separação é acentuada pela ênfase dada às formas de uso da/na terra, à posse (e não posse) de terra, à exclusão de direitos, pondo em cena quem está dentro e quem fica de fora na amarração feita pelo “nós”. Percebe-se que em “nós” há uma junção que ocorre somente entre os índios, comporta quem é índio e exclui o outro, o não índio.

Com esse modo de dizer dos índios sobre si mesmos, verificam-se alguns desdobramentos para os efeitos de sentidos construídos para os índios em relação a sentidos que se mantêm e sentidos que se movimentam silenciados no modo como se diz.

Para depreendermos a relação entre o que é dito e o que é silenciado, nos reportamos a Orlandi (2009). A autora enfatiza que aquilo que se diz comporta necessariamente o que não é dito, o que fica silenciado, mas não ausente. Desse

modo, “o que já foi dito mas já foi esquecido tem um efeito sobre o dizer que se atualiza em uma formulação” (ORLANDI, 2009, p. 82-83). Trazendo para a nossa discussão, podemos dizer que os sentidos do que é dito atualmente pelos índios relacionam-se necessariamente ao que já foi dito anteriormente. Como já explorado no item 1.1 deste trabalho, muitos foram os sentidos construídos para os índios, dentre os quais, predomina o caráter de homogeneidade.

Observa-se, pela referência construída para o “nós” que ocorre um deslizamento de sentidos em relação a sentidos já postos pelos discursos sobre os índios. Esses sentidos construídos no imaginário social vincularam os índios a certas imagens. Na atual conjuntura, os sentidos do discurso sobre os indígenas vêm sendo confrontados e outros sentidos são construídos pelos discursos de índios.

Ao considerar que sujeito e sentido se constituem indissociavelmente, podemos refletir sobre as posições-sujeito ocupadas pelo sujeito índio. Se os sentidos não são os mesmos, os sujeitos também são diferentes. Sendo assim, pelo modo como se estrutura a referência de “NÓS1”, predomina o efeito de sentidos dos índios como sujeitos que ocupam posições que lhes permitem assumir o papel de produtores do discurso, de um discurso não mais intermediado e, assim, significam-se como aqueles que reivindicam e denunciam as ações cometidas e os projetos desenvolvidos pela sociedade não indígena e que afetam direta ou indiretamente os indígenas em seus modos de viver.

Com isso, observa-se que o sujeito índio ao assumir a posição-sujeito de resistência se distancia dos saberes da formação discursiva que sustenta as imagens sedimentadas sobre os índios.

Passemos ao exame da próxima construção da referência discursiva de “nós”.

### **3.1.2 NÓS 2- Índios de um estado brasileiro**

Em NÓS 2 verifica-se uma referência de “nós” que abarca um grupo menos amplo que o observado anteriormente: admite somente os índios de um determinado estado do território brasileiro. Vejamos.

SD8- **Entendemos** claramente que esta decisão da Justiça Federal de Navirai-MS é parte da ação de genocídio e extermínio histórico ao povo indígena, nativo e autóctone do Mato Grosso do Sul, isto é, a própria ação da Justiça Federal está violentando e exterminando e as **nossas** vidas. (C1, 2012)

A partir do que discute Indursky (1997) sobre a construção discursiva da referência de “nós”, podemos observar que, também neste caso, o eu discursivo junta-se a diversos outros sem especificá-los. Desse modo, nessa construção, a referência de “nós” apresenta-se como se toda a diversidade de etnias indígenas de Mato grosso do Sul aí se incluísse. Pretende-se concentrar todo o “povo indígena, nativo e autóctone do Mato Grosso do Sul”, ou seja, as sete etnias existentes no estado. A saber, essas etnias são nomeadas como Chamacoco, Guarani (subdivididos em três grupos no Brasil: Kaiowá, Mbya e Ñandeva), Guató, Kadiwéu, Kinikinau, Ofaié e Terena<sup>3</sup>.

Observa-se que a diversidade indígena é marcada não somente entre as etnias do estado, mas também ocorre entre uma mesma etnia, como, por exemplo, é o caso da etnia Guarani que apresenta subdivisões compondo grupos menores de pessoas.

Diante de tamanha diversidade de povos indígenas, o que se pode considerar nesta pretensa uniformidade da referência de “nós”?

Inicialmente, destacamos que só se observa tal unificação indígena, diante de atos de denúncia. Desse modo, nessa construção de “nós”, a aglomeração em que o sujeito do discurso junta todas as sete etnias de Mato Grosso do Sul que coabitam com os Guarani-Kaiowá no estado apaga suas diferenças. Ressalta-se, pela denúncia: a “Justiça Federal de Navirai-MS” pratica o “genocídio e extermínio histórico ao povo indígena, nativo e autóctone do Mato Grosso do Sul”, a “Justiça Federal está violentando e exterminando” vidas indígenas.

Além disso, ao se dizer com o “nós” do “extermínio histórico ao povo indígena, nativo e autóctone do Mato Grosso do Sul” destaca-se algo que não ficou em um passado distante. Denuncia-se e afirma-se que o aniquilamento indígena continua a ocorrer, inclusive como prática atual da “Justiça Federal de Navirai-MS”, contra os índios de Mato Grosso do Sul. Diz-se do sofrimento desses indígenas que

---

<sup>3</sup> Informações disponíveis em : <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/quadro-geral>>. Acesso em 10 de junho de 2014.

estão “massacrados e morrendo em ritmo acelerado” (C1, 2012). Denuncia-se que o Estado continua os “violentando e exterminando”. Diz-se dos índios como combatentes que travam embates contra o Estado. Com isso, marca-se a resistência indígena.

Conforme propõe Pêcheux (1997), os sentidos do dizer estão em relação a outros dizeres produzindo os efeitos de sentidos daquilo que é dito. Relacionando ao que já foi dito sobre os índios no processo histórico do Brasil, observa-se que, em construção como a analisada, percebe-se a estreita relação entre língua e história, em que a língua significa pela historicidade que carrega. Assim, os efeitos de sentidos produzidos, por um lado, são de índios como os que são desamparados, prejudicados pelo Estado que deveria assegurar seus direitos e resguardar suas vidas.

Ao se constituírem enquanto resistentes, não sucumbindo às decisões tomadas pelo poder judiciário, rompe-se com uma memória de sentidos cristalizados sobre os indígenas enquanto seres dotados de passividade. Lembramos que os índios foram vistos sobretudo sob dois ângulos. Na visão do colonizador a imagem de índio ora oscilava entre o vilão: “selvagens, preguiçosos e indolentes, ameaças ao desenvolvimento e progresso”, “bárbaros cruéis” (ALMEIDA, 2007, p.199-200); “gente ‘sem fé, sem lei, sem rei’ (CHAUÍ, 2006, p. 65); ora o coitado: “simples e inocentes” (CHAUÍ, 2006, p. 65), “degradados”, “miseráveis”, “minoritários” (ALMEIDA, 2007, p. 2001).

Com o que pôde ser apreendido até aqui com as construções da referência de “nós”, observa-se, ao se retomar imagens construídas para os índios pelo colonizador, que, o modo como os índios dizem de si, se contrapõe ao que se disse sobre os índios pelo discurso da colonização.

Os sentidos do desamparo dito pelos índios apontam para outras direções e contrastam com os sentidos construídos pelo colonizador. Não se observa no dizer dos indígenas sentidos que os relacione a pessoas “simples”, “inocentes”, como cunhados pelo discurso dominante.

Observa-se com o “nós” que denunciar e reivindicar são questões que se enlaçam. Essas ações compõem imbricadas no dizer indígena, não se dissociam. No mesmo movimento em que se diz do desamparo indígena se mostra sua resistência. Desse modo, o que se observa são sentidos que dizem os índios como os que denunciam as opressões sofridas, que reivindicam e lutam por direitos.



Apesar de remeter a um conjunto amplo de pessoas que se diferenciam entre si em diversos aspectos, observa-se que há em “nós” um acolhimento dado somente a quem é indígena. Dos que não são índios, mantém-se o distanciamento.

A construção desta referência (NÓS2) converge para certos sentidos observados em NÓS1. Por um lado, há denúncia e resistência indígenas e, por outro, há a separação entre índios e não índios. Ressalta-se, ainda, outra semelhança. Em NÓS 2 observa-se uma homogeneidade indígena que se dá somente em decorrência das denúncias e exigências realizadas.

Observemos como ocorre a construção discursiva de outra referência de “nós”.

### 3.1.3 NÓS 3- Índios de etnia e lugar precisos de Mato Grosso do Sul

Neste item estão organizadas as sequências em que se observa que a construção discursiva da referência de “nós” remete a grupo de índios de um lugar preciso de Mato Grosso do Sul. Observemos.

SD9 - Assim, fica evidente para **nós**, que a própria ação da Justiça Federal gera e aumenta as violências contra as **nossas** vidas, ignorando os **nossos** direitos de sobreviver à margem do rio Hovy e próximo de **nosso** território tradicional Pyelito Kue/Mbarakay. (C1, 2012)

SD10 - **Nós** (50 homens, 50 mulheres e 70 crianças) comunidades Guarani-Kaiowá originárias de tekoha Pyelito kue/Mbarakay, **viemos** através desta carta apresentar a **nossa** situação histórica e decisão definitiva diante de da ordem de despacho expressado pela Justiça Federal de Navirai-MS, conforme o processo nº 0000032-87.2012.4.03.6006, do dia 29 de setembro de 2012. (C1, 2012)

SD11 - **Nós** já **avaliemos** a **nossa** situação atual e **concluimos** que **vamos** morrer todos mesmo em pouco tempo, não **temos** e nem **teremos** perspectiva de vida digna e justa tanto aqui na margem do rio quanto longe daqui. **Estamos** aqui acampados a 50 metros do rio Hovy onde já ocorreram quatro mortes, sendo duas por meio de suicídio e duas em decorrência de espancamento e tortura de pistoleiros das fazendas. (C1, 2012)

Nestas sequências discursivas observa-se pelo emprego de “nós” que o sujeito do discurso vincula-se a uma coletividade menor. Remete a um grupo específico: aqueles que reivindicam os “direitos de sobreviver à margem do rio Hovy”

e próximo de seu “território tradicional Pyelito Kue/Mbarakay”. Ou seja, a referência de “nós” restringe-se apenas a um grupo específico de pessoas: os índios das “comunidades Guarani-Kaiowá originárias de tekoha Pyelito kue/Mbrakay”, da etnia Guarani-Kaiowá do estado de Mato Grosso do Sul. Além disso, aponta-se com precisão o local e o quantitativo de pessoas que compõem essas comunidades indígenas. São “50 homens, 50 mulheres e 70 crianças” “acampados a 50 metros do rio Hovy”, um rio da região de Mato Grosso do Sul onde habitam os Guarani-Kaiowá.

Ao enfatizar tratar-se dos índios Guarani-Kaiowá das margens do rio Hovy, marca-se a heterogeneidade entre os Guarani-Kaiowá, abre-se para as diferenças existentes entre os indígenas. Sinaliza-se que os problemas não são os mesmos. Vale lembrar que os Guarani-Kaiowá são índios que vivem não só no Brasil, mas que extrapolam limites geográficos do território nacional e se expandem para outros países. Há Guarani-Kaiowá habitantes no Mato Grosso do Sul, nos litorais dos estados de Espírito Santo e Rio de Janeiro no Brasil e, ainda, algumas comunidades Guarani-Kaiowá que vivem em diversas áreas do Paraguai<sup>4</sup>.

Ou seja, precisar o lugar e quantificar aponta para o reconhecimento de que existe diversidade entre eles e os demais povos Guarani-Kaiowá de outros lugares. Predomina o efeito de sentido de heterogeneidade em que a diferença indígena é uma característica existente até quando se trata de uma mesma etnia.

Observa-se, com essa construção da referência de “nós”, que as reivindicações e denúncias não se pretende fazer em nome de todos os índios do Brasil, tampouco em nome de todos os índios Guarani-Kaiowá indistintamente. Reivindica-se e denuncia-se especificamente em nome de determinado grupo de pessoas dessa etnia, aqueles que vivem “à margem do rio Hovy”. Nesse sentido, pontua-se que para cada grupo dessa etnia as reivindicações e os problemas não são os mesmos.

Em se tratando daqueles que encontram abrigo sob a referência de “nós”, remete-se a uma junção que ocorre somente entre índios e restringe-se ainda mais, abarca somente os Guarani-Kaiowá residentes a “50 metros do rio Hovy”.

Com esse funcionamento de “nós” as ações de denúncia e reivindicação ocorrem simultaneamente. Assim, sob o efeito de sentido de desamparo estão os

---

<sup>4</sup> Informações coletadas em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-kaiowa/552>> Acesso em 14 de setembro de 2014.

que não têm “perspectiva de vida digna e justa”, os sujeitos à morte “por meio de suicídio” ou “em decorrência de espancamento e tortura”. Também se depreende com o “nós” que se remete ao efeito de sentidos que o sujeito índio estando no desamparo não deixa de fazer denúncias e mostrar sua resistência. Desse modo, os índios são aqueles para quem “a ação da Justiça Federal gera e aumenta as violências” contra suas vidas, “ignorando [...] direitos”.

Passemos à próxima construção discursiva da referência de “nós”.

### 3.1.4 NÓS 4 – Índios de várias etnias

Nas sequências abaixo, observa-se que, nesta construção da referência discursiva de “nós”, o sujeito do discurso vincula-se a coletividades específicas. Vejamos.

SD12 - **Nós** povos indígenas Apinajé, Krahô, Kayapó, Xerente, Carajá Xambioá, Awá Canoeiro, Guajajara, Aikewara (Suruí), Atikum, Tembé, Munduruku, Juruna, Galibi Maworno, Karipuna (C2, 2012)

SD13 - **Queremos** deixar bem claro, que **somos** contra os projetos de construção das UHE de Santa Isabel no rio Araguaia, localizada no município de São Geraldo do Araguaia, que ameaça as terras indígenas Sororó do povo Aikewara, Apinajé do povo Apinajé e Las Casas do povo Kaiapó e os projetos UHEs de Marabá e Serra Quebrada no rio Tocantins, que ameaçam diretamente a área Apinajé, localizada nos municípios de Tocantinópolis, Maurilandia, São Bento do Tocantins e Cachoeirinha no norte do Tocantins e Krikatí, no estado do Maranhão, e os projetos dos UHEs de São Luís, Jamanxim e Jatobá no município de Itaítuba e UHE de Jacurão no município de Jacareacanga, estado do Pará. (C2, 2012)

SD14 - **Denunciamos** o avanço acelerado e sem controle das monoculturas de eucaliptos, cana de açúcar e soja, que estão ocorrendo sem nenhuma fiscalização nas proximidades e entorno das terras indígenas Krahô, Xerente e Apinajé, no estado do Tocantins. (C2, 2012)

SD15 - **Informamos** que **somos** contra as atividades de mineração dentro e nas proximidades de **nossos** territórios. E **denunciamos** a DOW CORNING que atua próximo a Terra Indígena Sororó, do povo Aikewara, no município de São Geraldo do Araguaia, e a empresa MAX BRITA INDÚSTRIA, próximo à terra indígena Guajajara, no município de Itupiranga no Estado do Pará. (C2, 2012)

Com o “nós”, remete-se, agora, a diversas etnias. Todas são nomeadas: os “Apinajé, Krahô, Kayapó, Xerente, Carajá Xambioá, Awá Canoeiro, Guajajara, Aikewara (Suruí), Atikum, Tembé, Munduruku, Juruna, Galibi Maworno, Karipuna” e os “Krikatí”.

Os contornos dessa referência de “nós” são dados também pela identificação daquilo de que discordam: a “construção das UHE de Santa Isabel no rio Araguaia, os “projetos UHEs de Marabá e Serra Quebrada”, os “projetos dos UHEs de São Luís” e “HUE de Jacurão”. E essas construções não ocorrem no Brasil todo, mas em “São Geraldo do Araguaia”, em “Las Casas”, no “rio Tocantins”, nos “municípios de Tocantinópolis, Maurilândia, São Bento do Tocantins e Cachoeirinha no norte de Tocantins”, no “estado do Maranhão”, no “município de Itaítuba” e, ainda, no “município de Jacareacanga, estado do Pará”.

Nessa construção discursiva de “nós”, ressalta-se que as consequências de cada projeto da sociedade não índia atinge de modo particular determinadas etnias localizadas geograficamente. As construções de usinas hidrelétricas atingem os “Aikewara, Apinajé, Kaiapó” localizados “nas terras indígenas Sororó”, o crescimento de monocultura incide sobre os “Krahô, Xerente e Apinajé” em “Tocantins”, a exploração de minérios atinge os Aikewara, Guajajara”, respectivamente, na “Terra Indígena Sororó em São Geraldo do Araguaia” e “terra indígena Guajajara, no município de Itupiranga no Estado do Pará”.

Ou seja, os problemas e denúncias não são generalizados, eles dizem respeito a cada uma das etnias de modo particular, enfatizando-se o local de ocorrência. As denúncias são enumeradas: desenvolvimento acelerado, descontrolado e sem fiscalização de “monoculturas de eucalipto, cana de açúcar e soja” e “atividades de mineração”. Os responsáveis são apontados: as empresas “DOW CORNING”<sup>5</sup> e “MAX BRITA INDÚSTRIA”<sup>6</sup>.

Com isso, pode-se afirmar que os índios ao dizerem de si nomeando as etnias, elencando os problemas e as denúncias constroem efeitos de sentidos de que os indígenas constituem blocos heterogêneos de pessoas que se diferenciam em diversos aspectos. Essa imagem contrasta com o imaginário de unidade que foi

---

<sup>5</sup> Empresa multinacional, com sede em Midland, Michigan. Especializada na fabricação de silicone com base tecnológica, com fábricas no Brasil.

<sup>6</sup> Mineradora localizada em Porto Velho, Rondônia.

construído sobre os índios que habitam não só em determinados estados da federação, mas no Brasil como um todo.

Nessa construção discursiva, observa-se, ainda, que o “nós” contempla somente quem é índio.

Passemos ao exame da última construção discursiva da referência de “nós”.

### 3.1.5 NÓS 5 - Lideranças indígenas

Neste conjunto, estão organizadas sequências cuja construção discursiva de referência arrola coletividades menores, organizadas enquanto representatividade indígena. Para examinarmos a referência de “nós” observemos os recortes.

SD6 - **Nós** Mulheres Indígenas, **Lutamos** pela efetivação de construção as políticas públicas voltadas às mulheres indígenas, na demarcação das terras, na educação diferenciada, na saúde de qualidade para a mulher e a criança indígena (M2, s/d)

SD16 - **Nós** lideranças indígenas do estado do Tocantins, **estamos** muito felizes que o senhor esteja aqui no Brasil na JMJ. **Confiamos** que sua visita será para o Brasil luz e esperança nesta atual conjuntura. (C3, 2013)

SD17- Por isto, **viemos** pedir que peça urgentemente ao governo da presidente Dilma Rousseff, que pare com o massacre contra **nossos** parentes, principalmente com o povo indígena Guarani-Kaiowá do Mato Grosso do Sul, que sofre por ter sido expulsado de sua terra que atualmente está em mãos dos fazendeiros. Eles matam criminalizam e acusam de bandidos e invasores aos povos indígenas. Tal é o caso do povo Terena no estado do Mato Grosso do Sul e do povo Munduruku no estado do Pará. (C3, 2013)

Nestes recortes, observa-se que se remete não a todos os índios do Brasil (como observado em NÓS 1), nem a todos os índios de um estado brasileiro (como visto em NÓS 2) ou, ainda, a grupo étnico de um lugar determinado (como analisado em NÓS 3) ou, ainda, a etnias nomeadas (como acabamos de observar em NÓS 4). Neste modo de significar a si, as construções estão diretamente relacionadas a determinados segmentos indígenas que se apresentam como lideranças e dizem desempenhar atribuições diante de causas indígenas. São “jovens” que dizem representar os índios de um estado brasileiro: “lideranças indígenas do estado do Tocantins”, são a representatividade de um gênero, as “mulheres indígenas”:

“lutamos pela efetivação de construção as políticas públicas voltadas às mulheres indígenas”.

Nessa construção discursiva da referência de “nós” depreende-se que a organização de índios em lideranças representadas por “jovens” e por “mulheres” aponta para uma representatividade indígena pretendendo através da coletividade garantir reforços para as causas indígenas. Produz, enquanto efeito de sentidos que os índios constituem grupos que se organizam de maneiras diversas para reivindicar direitos.

Pelo modo como os índios se apresentam, remete-se, ainda, que se reconhecem constituídos de diferenças, a julgar pelas causas pelas quais lutam: a exigência de “efetivação de construção as políticas públicas voltadas às mulheres indígenas”; o pedido das “lideranças indígenas do estado do Tocantins” ao papa para interceder junto “ao governo da presidente Dilma Rousseff” para deter “o massacre” contra os “parentes”, os “Guarani-Kaiowá do Mato Grosso do Sul”, os “Terena no estado de Mato Grosso do Sul e do povo Munduruku no estado do Pará”. Ou seja, os índios, ao dizerem de si, mostram-se como grupos que se diferenciam etnicamente entre si.

Com essa construção de referência de “nós” é possível observar que as imagens construídas pelos indígenas para si se contrapõem às imagens construídas sobre os índios, em que foram representados sem distinguir etnias. Com o dizer assim constituído os sentidos se contrapõem e predomina o efeito de sentidos de índios que lutam, persistem, detectam os problemas e buscam solucioná-los. Desse modo, reivindicam, denunciam e colocam-se na resistência.

Para concluirmos essa parte das construções discursivas da referência *nós*, lembramos que em nosso *corpus* foram depreendidos cinco conjuntos da referência discursiva “nós”.

Em nossa análise pudemos notar que, em todos os conjuntos das referências de *nós*, se observa o efeito de coletividade pelo qual o sujeito do discurso partilha seu dizer. Tal coletividade é variável no que diz respeito à dimensão que contempla. Assim, organizamos as construções das referências discursivas gradativamente. O “nós” aponta limites diferenciados: configura grupos que representam a totalidade de índios do Brasil, junções menores de indígenas que se aloca em determinado estado do território brasileiro, que se localizam em certo

lugar de determinado estado brasileiro, que representam etnias denominadas e, ainda, partições como representatividade de mulheres e de jovens indígenas.

Desse modo, observa-se que, pelas construções de referências de “nós”, remete-se a sentidos de que, dotados de particularidades, os índios não significam a si mesmos como homogêneos, mas sim enquanto grupos de pessoas que apresentam diversas diferenças entre si, constituindo-se como heterogêneos. Isso aponta para uma ruptura com sentidos construídos sobre os índios e já estabilizados historicamente em virtude do processo de colonização do Brasil, pelo qual foram concebidos como unos.

De modo geral, nas construções da referência de *nós*, observa-se que no dizer do sujeito indígena ocorre uma unificação e partilha do dizer. Ou seja, com o “nós” reporta-se a uma união que se faz exclusivamente entre índios, não contempla o outro, o não índio.

Considerando que as formações discursivas definem “o que pode e deve ser dito” e “representam no discurso as formações ideológicas” (ORLANDI, 2009, p. 43), pudemos depreender uma formação discursiva a que se filia o sujeito. Ainda segundo Orlandi (2001), a formação discursiva

representa o lugar de constituição do sentido e de identificação do sujeito. Nela o sujeito adquire identidade e o sentido adquire unidade, especificidade, limites que o configuram e o distinguem de outros, para fora, relacionando-o a outros para dentro (ORLANDI, 2001, p. 103).

Considerando o que nos diz Orlandi (2001), pela nossa análise da construção discursiva da referência de “nós”, afirmamos tratar-se de uma formação discursiva, na qual o sujeito índio se constitui construindo para si sentidos que o “configuram e o distinguem de outros”, instaurando, por um lado, uma separação entre si e os outros, os que estão “fora”, os não índios, e, por outro lado, juntando-se aos que estão “dentro”, os outros índios.

De acordo com Indursky (2008) a forma-sujeito, responsável pela organização dos “saberes da FD com a qual o sujeito do discurso se identifica” (INDURSKY, 2008, p. 4) e a formação discursiva estabelecem entre si uma relação de reciprocidade. Sendo assim, a fragmentação de uma determina a estrutura da outra. Desse modo, “a fragmentação da forma-sujeito determina a heterogeneidade

da formação discursiva que é por ela organizada” (*idem, ibidem*, p. 7). E, disso resulta a heterogeneidade do sujeito e da formação discursiva.

A FD abriga em seu interior o “diferente e/ou o divergente, que fazem com que este domínio de saber se torne heterogêneo em relação a si mesmo” (INDURSKY, 2008, p. 4), ou seja, segundo a autora, devido a sua heterogeneidade uma FD pode comportar mais de uma posição-sujeito, uma vez que o “sujeito histórico” é um “sujeito dividido entre as diferentes posições-sujeito que a interpelação ideológica lhe faculta” (*idem, ibidem*, p. 7). A autora vai dizer, ainda, que a posição-sujeito é um “lugar discursivo” que permite ao sujeito “identificar-se com a forma-sujeito e, através dela, com a formação discursiva que o afeta” (*idem, ibidem*, p. 8).

Em nossa análise se observa a constituição de dois modos distintos de o sujeito se relacionar com a FD. Em outras palavras, podemos dizer que há uma formação discursiva comportando duas posições-sujeito. A essa FD chamaremos de formação discursiva de resistência, por observarmos que, na relação entre as posições-sujeito, há uma que predomina.

Vejam as duas posições-sujeito<sup>7</sup>. Chamaremos uma de posição-sujeito 1 (índio no desamparo) e a outra de posição-sujeito 2 (índio na resistência). E, só para lembrar alguns dizeres que se constituem nessas posições-sujeito retomemos alguns recortes.

Na posição-sujeito 1 (índio no desamparo), diz-se dos índios como aqueles que sofrem a “ação de genocídio e extermínio histórico”, os que a “ação da Justiça Federal está violentando e exterminando”. São aqueles que “não tem chance de sobreviver dignamente”, os que estão “massacrados e morrendo em ritmo acelerado”. São os que a “própria ação da Justiça Federal” está “ignorando” os “direitos de sobreviver à margem do rio Hovy”, proibindo-os de permanecer em seu “território tradicional Pyelito Kue/Mbarakay”. São aqueles para quem a “ação da Justiça Federal gera e aumenta as violências”.

Na posição-sujeito 2 (índio na resistência), diz-se dos índios como os que “lutam pela efetivação de construção as políticas públicas”. São aqueles que dizem ser necessário que o “governo” “pare com o massacre” contra os “parentes”

---

<sup>7</sup> As posições-sujeito bem como a formação discursiva foram nomeadas a partir de comentários da professora doutora Vanise Gomes de Medeiros durante a qualificação deste trabalho, a quem agradecemos.



“Guarani-Kaiowá do Mato Grosso do Sul”, os “Terena no estado de Mato Grosso do Sul” e os “Munduruku no estado do Pará”. São aqueles que denunciam que “criancinhas, jovens e anciões tem morrido por falta de atendimento básico”. Os que denunciam a falta de fiscalização e o descontrole sobre a produção de “monoculturas de eucalipto, de cana de açúcar e soja”. São os que se colocam “contra os projetos de construção das UHE” de “Santa Isabel”, “Marabá e Serra Quebrada”, “São Luis” e “Jacurão”, localizadas em lugares distintos e “atividades de mineração dentro e nas proximidades” de seus “territórios”. Aqueles que rejeitam e consideram “projetos de morte” para a “MãeTerra” e para os “povos indígenas” os “grandes projetos como estradas, hidrelétricas, hidrovias, ferrovias e o agronegócio”. Enfim, são os que denunciam “as avalanches de medidas e propostas que ora estão sendo discutidas e emitidas pelos poderes legislativo e executivo com objetivo de tirar e restringir [...] direitos que foram conquistados e estão garantidos na Constituição Federal de 1988”.

Ao filiar-se à FD de resistência, o sujeito índio identifica-se com os saberes desta FD, embora seu modo de se relacionar com esses saberes promova um movimento entre os sentidos que nela circulam (e que o constituem) levando-o a ocupar, ora a posição-sujeito 1 (índio no desamparo), ora a posição-sujeito 2 (índio na resistência).

Na FD de resistência essas posições-sujeito não se separam radicalmente, ao contrário, se relacionam. A luta por direitos funciona como gancho que relaciona essas duas posições-sujeito, de modo que ao colocar-se no desamparo o sujeito índio denuncia e mostra-se resistente.

Observou-se pelo delinear da construção discursiva de “nós” que o sentido de heterogeneidade indígena é predominante e se faz presente nos cinco grupos organizados para analisar as diferentes construções discursivas da referência de “nós”. Esses grupos se alinham em função da resistência indígena. Desse modo, enquanto resistentes todos se diferenciam, estando etnicamente organizados. Nas construções discursivas da referência de “nós” depreendeu-se que os efeitos de sentidos apontam para outras direções e que não vinculam os indígenas enquanto constituintes de uma homogeneidade tal como o discurso sobre índios os uniformizou.

Destacamos, que, na posição-sujeito 1 (índio no desamparo), sobressai o que remete a todos os índios indistintamente (a falta de direitos em aspectos

diversos). Já na posição-sujeito 2 (índio na resistência) sobressai o que aponta para as diferenças existentes entre os índios (de etnia, de problemas, de denúncias e reivindicações).

Por fim, com base nas pesquisas em que nos respaldamos para refletir sobre a construção discursiva da referência de “nós”, destacamos Leal (2012) que, ao analisar o discurso político de deputados roraimenses sobre o processo demarcatório de terras indígenas em Roraima, depreende oito grupos para a referência *nós*. Nessas diversas construções de referência no discurso sobre os índios a autora conclui que há uma separação entre índios e não índios. Essa separação pauta-se no jogo de interesses divergentes em relação à divisão do território indígena. O sujeito índio é visto tanto como aliado quanto como opositor. Ou seja, são considerados aliados, os índios que concordam com a demarcação de terras em ilhas e opositores, os índios favoráveis à demarcação em área contínua.

Destacamos que em nossa pesquisa, ao analisarmos a construção discursiva da referência de “nós” no discurso produzido pelos índios também observamos que foi se constituindo uma separação entre índios e não índios. Tal separação contribui para as diversas formas de se constituir produzidas pelo dizer indígena, como veremos a seguir, ao examinarmos outras marcas linguísticas do discurso indígena.

### 3.2 AS DENOMINAÇÕES/DETERMINAÇÕES: DIVERSIDADE NA IMAGEM INDÍGENA

Em continuidade à investigação da li (i), ou seja, a imagem que os índios fazem para os índios, retomamos de Pêcheux (1997c [1975]) a afirmação de que os lugares ocupados pelos interlocutores do discurso são “representados nos processos discursivos” por “uma série de formações imaginárias” (PÊCHEUX, 1997c [1975], p. 82), em que as formações imaginárias articulam, por um jogo imaginário, a atribuição de lugares discursivos para os interlocutores do discurso. Desse modo, o que se tem é que as representações imaginárias de lugares a serem ocupados pelos interlocutores no discurso não ocorrem no campo da realidade. Com isso, nos propomos a observar como o sujeito índio apresenta-se discursivamente a partir da posição que ocupa ao enunciar.

Para isso, analisaremos o modo de funcionamento de certas palavras e expressões, a saber, algumas denominações/determinações encontradas em nosso *corpus*.

Seguindo a proposição de Mariani (1998) de que as “denominações funcionam designando, descrevendo e/ou qualificando” o nomeado (MARIANI, 1998, p. 119), em nosso trabalho examinaremos como os índios se autodenominam do lugar de que enunciam. Diante disso, refletiremos sobre como, afetado pelo ideológico e pelo inconsciente que conferem a dupla ilusão de escolha e domínio dos usos da língua, o sujeito-índio, ao optar por um modo de denominar-se, vincula seu dizer a certos sentidos que se constituem em determinada formação discursiva.

Para pensar o que propomos, considerando o imaginário já constituído em relação aos índios, cumpre questionar: ao dizer de si, que relações de sentidos podem ser percebidas entre esses dizeres e outros ditos, não indígenas, já estabilizados que descreveram os índios e os qualificaram desde os primeiros contatos? Para que regiões de sentidos sobre os índios as denominações apontam? A que memória os sentidos construídos pelos próprios índios se filiam?

Enquanto aporte teórico também buscamos respaldo em Indursky (1997) que, ao analisar o discurso presidencial, reflete a respeito da determinação discursiva. Para Indursky (1997) a “determinação discursiva de um nome consiste em saturar-lhe o significado para qualificá-lo a integrar sequências discursivas afetadas por determinadas FD” (INDURSKY, 1997, p. 177). Ou seja, a determinação discursiva produz o efeito de sentido de que o significado de um nome é completo, e, com isso, qualificado para fazer parte tanto de determinados dizeres, quanto de determinadas formações discursivas. A autora, retomando o que postula Henry (1975), vai dizer que a “determinação discursiva de um nome consiste em um efeito de sentido onde intervêm conjuntamente fatores sintáticos, semânticos e ideológicos” (*idem, ibidem*, p.177). Desse modo, a determinação discursiva não é tratada apenas de modo linguístico, mas passa a ser colocada na ordem do social ao fazer intervir o ideológico e, assim, o determinante funciona como elemento que possibilita identificar a que formação discursiva o dizer do sujeito se filia.

Ao considerar, com Mariani (1998) que as denominações descrevem os sujeitos valorando-os e com Indursky (1997) a noção de que os determinantes restringem o dizer enquanto tentativa de direcionar determinados sentidos em

detrimento de outros, optamos por trabalhar a denominação e a determinação conjuntamente.

Para as análises propostas para esta seção, traremos Leal (2011) que, dentre os aspectos examinados analisa sentidos construídos para os índios em cartas abertas escritas por indígenas. Mais especificamente, nos apoiaremos nas análises que a autora desenvolve a respeito das denominações/determinações.

Apresentamos as sequências discursivas abaixo transcritas que exemplificam alguns dos recortes do *corpus* contendo certas denominações/determinações. Nestas sequências discursivas destacamos em negrito as denominações que serão analisadas e que se apresentam por expressões. Algumas dessas denominações comparecem nas estruturas frasais acompanhadas por determinantes expressos na forma de adjetivos, locuções adjetivas e predicativo do sujeito que estarão destacados em itálico.

SD18 - Em nome de *todos os 305 povos indígenas* do Brasil reconhecidos oficialmente, mas também, dos povos livres *que ainda se encontram nas florestas*, nós jovens indígenas do Tocantins que viemos a JMJ o cumprimentamos com respeito, admiração e carinho. (C3, 2013)

SD23 - Como **um povo nativo e indígena histórico**, decidimos meramente em sermos mortos coletivamente aqui. Não temos outra opção esta é a nossa última decisão unânime diante do despacho da Justiça Federal de Navirai-MS. (C1, 2012)

SD24 - Com a entrada do governo Dilma, o povo estava otimista, acreditando no avanço na defesa dos direitos **dos povos indígenas**, pois é uma mulher e mãe, que usando do seu instinto maternal defenderia seus filhos(as) **brasileiros independente de raça, cor, credo, religião e formas de viver**. (M1, 2013)

Observa-se que o uso de determinadas expressões é recorrente no *corpus* sob análise. Sem nos ocuparmos em apresentar essa repetição trazemos abaixo as denominações/determinações que comparecem no conjunto dos textos analisados.

*Os povos indígenas; o povo indígena; nosso povo indígena; um povo nativo e indígena histórico; todos os 305 povos indígenas do Brasil; os povos livres que ainda se encontram nas florestas; jovens indígenas; nossos povos historicamente vitimados por violências e massacres; sujeitos ao genocídio em pleno século XXI; nossos parentes; nossas populações indígenas; as comunidades indígenas;*

*filhos(as) brasileiros independente de formas de viver; originalmente brasileiros; os pobres; as verdadeiras agentes de transformação.*

Nesse conjunto de denominações e determinações podemos ressaltar que, dentre as formas de se denominar, os índios utilizam expressões que compõem tanto singularizadas quanto pluralizadas. Essas expressões oscilam em nível de recorrência, contudo, a organização das denominações/determinações analisadas não se pauta em um quantitativo por recorrência, mas relaciona-se a uma junção que a todos pretende abarcar. Iniciaremos com a análise da construção de “os povos indígenas”. Em seguida analisaremos a construção discursiva da referência de “o povo indígena”, “um povo nativo e indígena histórico” e “brasileiros”, respectivamente.

### 3.2.1 Os povos indígenas

Agrupam-se neste conjunto, sequências discursivas em que o uso de “os povos indígenas” pretende abranger uma coletividade ampla e indistinta de pessoas indígenas, habitantes do território brasileiro.

Apresentamos algumas sequências discursivas.

SD18 - Em nome de *todos os 305 povos indígenas* do Brasil reconhecidos oficialmente, mas também, dos povos livres *que ainda se encontram nas florestas*, nós jovens indígenas do Tocantins que viemos a JMJ o cumprimentamos com respeito, admiração e carinho. (C3, 2013)

SD19 - Papa Francisco, agradecemos que você não desistiu de vir ao Brasil neste momento difícil, que não tem medo de ficar com os pobres, que significa para nós ficar ao lado **dos povos indígenas**, ribeirinhos, quilombolas, camponeses e excluídos da sociedade e defende-los dos grandes e poderosos. (C3, 2013)

SD20 - A natureza tem o elo com a vida indígena, pois proporciona um futuro digno aos seus filhos e filhas. Sem a garantia da Terra, **os povos indígenas** estão *sujeitos ao genocídio em pleno século XXI*, que começou há 513 anos atrás. (M1, 2013)

SD22 - **Os povos indígenas** têm projetos de desenvolvimento para sustentar a grande nação brasileira, voltados na prática correta sem agredir o território e o meio ambiente. O agronegócio não é a solução para acabar com a pobreza brasileira e **os**

**povos indígenas** demonstram o exemplo eficiente de enfrentar esse mal social, mas que o governo fecha os olhos e ouvidos a essa proposta, e sequer arrisca um diálogo. (M1, 2013)

Em “os povos indígenas” é possível observar alguns aspectos que organizam determinados sentidos que vão sendo construídos para os índios. Com o plural, podemos destacar que em “os povos indígenas” se concentra a diversidade de grupos indígenas existentes. Por esse modo de dizer aponta-se para diferentes especificidades inerentes a cada grupo. Ou seja, o uso da expressão “os povos indígenas” aponta para a pluralidade de etnias, cada uma com determinadas diferenças que se estendem às línguas, rituais, religião e formas de organização social.

É possível observar que “os povos indígenas” não diz respeito somente aos que a expressão determinante “todos os 305” aponta como índios (re)conhecidos, os indígenas já contatados pelos não índios. Desse modo, “os povos indígenas” são além dos “reconhecidos oficialmente”, também “os povos livres que ainda se encontram nas florestas”. Citar os índios não contatados também é um modo de mostrar a diversidade de grupos indígenas, confere reforço à ideia de que os povos indígenas do Brasil são muitos, estão além dos números oficiais.

Nessa construção pode-se pontuar, ainda, a distinção existente entre “os povos indígenas” e outros povos. Com esse modo de dizer de si, os índios estabelecem uma separação que diferencia “os povos indígenas” de outros povos, a saber, os povos não indígenas. Ao se dizer pertencente a determinados povos qualificando-os como indígenas, atribui-se certo destaque a esses povos e vai-se mais além, marca-se a existência não de quaisquer povos, mas de povos específicos. Desse modo, reforça-se a separação que se dá entre “os povos indígenas” e os demais povos que no Brasil coexistem com os povos indígenas.

O efeito de sentido de separação também ocorre entre junções menores de pessoas que não chegam a constituir um outro povo, mas sim grupos sociais com os quais, de certo modo os índios se relacionam quando querem enfatizar sua fragilidade. Isto pode ser observado quando menciona-se grupos considerados minorias sociais como “os pobres”, “ribeirinhos, quilombolas, camponeses e excluídos da sociedade”, os que necessitam de defesa contra “os grandes e poderosos”.

Na construção discursiva da referência que ora analisamos observamos direcionamentos distintos de sentidos. Observa-se que “os povos indígenas” são os que “têm projetos de desenvolvimento para sustentar a grande nação brasileira”, são aqueles que, em relação à erradicação da pobreza no Brasil, “demonstram o exemplo eficiente de enfrentar esse mal social”.

Quando a questão envolve a natureza, “os povos indígenas” são os que se dizem “voltados na prática correta sem agredir o território e o meio ambiente”. Os “povos indígenas” são os que afirmam que “o agronegócio não é a solução” para incentivar a economia do Brasil. São os “agentes de transformação, contribuindo assim para a construção de um mundo mais justo e fraterno”. São aqueles que reivindicam a necessidade de “desenvolver projetos para os POVOS INDÍGENAS”. Cumpre notar que a expressão em caixa alta pode chamar a atenção colocando em foco os povos a que se refere, para os que se faz necessário “desenvolver projetos”.

Por um lado, com esse modo de dizer dos índios, pontua-se como efeitos de sentidos que “os povos indígenas” são detentores de um conhecimento ímpar para orientar a respeito do desenvolvimento em harmonia com a preservação do meio ambiente, um saber que escapa aos outros que não são indígenas. São exemplos de povos que têm não só sobrevivido aos processos de desenvolvimento, mas que também podem colaborar com o progresso constituindo-se como a esperança para o Brasil e o mundo. Assim, a imagem dos índios aí construída é de pessoas sábias e capazes de solucionar certos problemas do Brasil.

Por outro lado, salienta-se pela denúncia que “os povos indígenas” são “historicamente vitimados por violências e massacres”, são aqueles que “estão sujeitos ao genocídio em pleno século XXI” os que são desprovidos de projetos que lhes assegurem direitos. Constrói-se, enquanto efeitos de sentidos que os índios são carentes de direitos que ferem diretamente princípios básicos assegurados na Constituição como o direito à vida, por exemplo. Ao se denunciar, reivindica-se a concessão de direitos que possam ser viabilizados por projetos. Assim, os efeitos de sentidos sinalizam que os índios estão não apenas no desamparo, mas também na resistência.

Vale lembrar que nos discursos sobre os índios, os índios foram vistos como grandes empecilhos ao progresso (ALMEIDA, 2007). Foram, ainda, considerados inferiores em virtude das diferenças em seu modo de viver; dados como grupos que,

incapazes, logo sucumbiriam e, assim, deixariam de existir, fosse devido à miscigenação, fosse pelas enfermidades que os assolavam (RIBEIRO, 1996).

Nos discursos de si, com a construção discursiva de “os povos indígenas”, marca-se que os índios constituem grupos distintos de pessoas e que tal diversidade se faz ampla e expande dados oficiais relativos ao quantitativo indígena registrado. Pontua-se que os índios são capazes de colaborar positivamente com o conhecimento que possuem para o desenvolvimento sócio-econômico-ambiental do Brasil e, ainda, ajudar a construir um mundo melhor, pautado na justiça e na fraternidade. Sinaliza-se a distinção entre índios e não índios.

Desse modo, o que se tem não é repetição de sentidos já estabilizados pelos discursos sobre os índios, mas ruptura. Os sentidos deslizam. E, os sentidos daquilo que é dito pelos índios se opõem a sentidos de dizeres produzidos sobre os índios, como observado, por exemplo, nos discursos filiados ao discurso oficial produzidos pela colonização, reproduzidos pela literatura e por alguns historiadores, conforme visto no capítulo 1 deste trabalho.

Relacionando com o que discutimos em NÓS1, no capítulo anterior, a construção discursiva da referência de “os povos indígenas” também reafirma, pela denúncia, a falta de direitos e, pelas reivindicações, exige-se a concessão de tais direitos. Pontuamos, enquanto efeitos de sentidos, que denunciar, reivindicar e resistir se dão em um mesmo batimento.

Passemos a outras expressões.

### 3.2.2 O Povo indígena e um povo nativo e indígena histórico

Com poucas ocorrências, os índios dizem de si também com expressões no singular. Destacam-se “o povo indígena” e “um povo nativo e indígena histórico”. Vejamos algumas sequências discursivas.

SD17 - Por isto, viemos pedir que peça urgentemente ao governo da presidente Dilma Rousseff, que pare com o massacre contra nossos parentes, principalmente com **o povo indígena Guarani-Kaiowá** do Mato Grosso do Sul, que sofre por ter sido expulsado de sua terra que atualmente está em mãos dos fazendeiros. Eles matam criminalizam e acusam de bandidos e invasores aos povos indígenas. Tal é o caso



do povo *Terena* no estado do Mato Grosso do Sul e do povo *Munduruku* no estado do Pará. (C3, 2013)

SD23 - Como **um povo nativo e indígena histórico**, decidimos meramente em sermos mortos coletivamente aqui. Não temos outra opção esta é a nossa última decisão unânime diante do despacho da Justiça Federal de Navirai-MS. (C1, 2012)

Iniciemos as análises pelas expressões “o povo indígena” Essa expressão comparece acompanhada de determinantes. Vale lembrar que os determinantes apresentam-se com um funcionamento que se propõe a preencher completamente o sentido daquilo que se enuncia, como assevera Indursky (1997). Segundo a autora,

um adjetivo justaposto a um substantivo funciona como *modificador de sua extensão*, contribuindo para ampliar-lhe a *compreensão*, limitando-lhe a *extensão*, já que sua referência virtual pode ser por demais genérica (INDURSKY, 1997, p. 177)

Observa-se que o determinante discursivo atua como “*modificador*” que fecha sentidos sobre o nomeado, classificando-o e possibilitando que a “*compreensão*” sobre o mesmo se dê de modo claro, eliminando possíveis equívocos em relação àquele que se nomeia. Por exemplo, em nossa pesquisa, o emprego de “o povo indígena” diz respeito a um povo específico, habitante de uma determinada região. Assim, fala-se de “o povo indígena Guarani-kaiowá do Mato Grosso do Sul”, “o povo Terena no estado do Mato Grosso do Sul”, “o povo Munduruku no estado do Pará”.

Consideramos que dizer “o povo indígena” pode ser também uma forma de mostrar a diversidade de povos indígenas, pois ao se denominar com precisão “o” povo indígena ao qual se refere, o efeito que se coloca permanece apontando para a diversidade de etnias indígenas. Nesse sentido, as etnias são não só nomeadas, mas também localizadas e tem-se, ainda, identificadas as questões denunciadas.

Observa-se que, embora algumas das questões girem em torno da disputa pelo território, para cada uma das etnias citadas as situações se apresentam de modos diferentes. Enquanto “o povo indígena Guarani-Kaiowá sofre por ter sido expulsado de sua terra”, “o povo Terena” e “o povo Munduruku” são mortos, criminalizados e acusados de “bandidos e invasores” pelos não índios. Assim, o esclarecimento de questões relacionadas a cada etnia aponta para a existência de

especificidades pertencentes a cada grupo indígena destacando que esses grupos se diferenciam.

Ou seja, o que se observa na singularização da expressão “o povo indígena” sempre acompanhada de determinantes é que se remete a sentidos de que pertencer a “o povo indígena” corresponde em estabelecer uma dupla diferença. Por um lado, marca-se a separação que ocorre mesmo entre aqueles que compõem “o povo indígena”. Desse modo, remete-se ao entendimento de que há entre esse povo grupos diversos de pessoas que se diferenciam em muitos aspectos, como as etnias, por exemplo, que compõem nomeadas e também localizadas geograficamente. Assim, “o povo indígena” é “Guarani-Kaiowá do Mato Grosso do Sul”, “Terena no estado do Mato Grosso do Sul” e “Munduruku no estado do Pará”. Por outro lado, acentua-se também a diferença entre “o povo indígena” e outros povos existentes. Ou seja, entre índios e não índios.

Em outro modo de dizer, os índios dizem de si como “um povo”. De início, podemos refletir sobre a pretensa indefinição do povo ao qual se menciona com o uso da expressão “um povo”. Nessa construção, poderíamos dizer tratar-se de um povo indefinido, mas ao considerar que o determinante discursivo restringe “a extensão” do que se nomeia (INDURSKY, 1997), observamos que o povo a que se refere não é qualquer povo, tampouco indefinido. Assim, o determinante “indígena” marca o povo a que se faz menção.

Temos, ainda, que determinado povo pode ser qualificado não somente enquanto povo “indígena”, mas ainda, como “nativo” e “histórico”. Os determinantes “nativo” e “histórico” provocam alguns questionamentos: que sentidos podem estar sendo mobilizados com essa forma de se determinar? Vejamos.

Qualificar um povo como nativo aponta para sentidos que relacionam a existência dos índios ao lugar no qual nascem, pessoas cuja origem se dá em uma região, em um país específico. Ou seja, ser “povo nativo” corresponde a ser nascido em certa localidade, no Brasil. Considerando o fato de que ser nativo corresponde a nascer em determinado lugar, somos instigados a questionar: Em que implica não ser nativo? Como classificar os outros povos também existentes no Brasil? Observa-se por esta forma de dizer que a separação entre índios e não índios se mantém.

Com esse dizer aponta-se para sentidos de que antepassados indígenas sempre habitaram o Brasil. Diz-se de um pertencimento inato. Marca-se que há no Brasil os nativos e os não nativos. Pontua-se que os outros, os brasileiros que não

são nativos, não possuem a mesma trajetória histórica que os vincule ao território brasileiro.

A partir do que foi analisado neste bloco, observa-se que colocar a expressão no singular não se trata de homogeneizar os índios. Diante disto, podemos fazer outra relação com o que já discutimos no capítulo anterior. Pelo que foi depreendido nas cinco construções discursivas da referência de “nós” (NÓS 1, NÓS 2, NÓS 3, NÓS 4 e NÓS 5) e também pelo funcionamento de “o povo indígena” e “um povo nativo e indígena histórico” o efeito de sentidos produzido é de heterogeneidade indígena e ruptura com sentidos estabilizados pelos discursos sobre índios. Sendo assim, predomina o efeito de sentido de que os índios não integram grupos unidos de pessoas que falam um só idioma e que possuem os mesmos hábitos ou outros aspectos que tornariam todos iguais. Tampouco que sejam indivíduos integrados à paisagem natural ou pessoas que incorporadas à sociedade não índia perderiam seus hábitos e deixariam de se diferenciar dos não índios. Ou seja, nos dizeres de índios, significando-os no presente, remete-se a sentidos que se opõem a sentidos que circulam nos dizeres sobre os índios. Mantém-se a separação entre índios e não índios. De um lado o “um povo nativo e indígena histórico” e de outro lado, os outros povos, os povos não nativos, não históricos, não indígenas, ou seja, os brasileiros. Realçam-se pela denúncia as exigências almejadas.

A seguir, passaremos a refletir sobre outra forma utilizada pelos índios para se referir a si próprios.

### **3.2.3 Brasileiros**

Neste item, analisaremos a construção discursiva da referência de “brasileiros”. Essa é a construção que comparece em menor escala no conjunto de textos analisados.

Para nossa análise de “brasileiros” trazemos Ferrari e Medeiros (2011) que no artigo “Na história de um gentílico, a tensa inscrição de um ofício” refletem sobre a categoria gentílico e a formação do gentílico *brasileiro*. Os autores analisam alguns dicionários brasileiros e portugueses que circularam no Brasil a partir dos anos 50, século XX e também alguns dicionários do século XIX. Analisam também o discurso

jornalístico examinando o jornal Correio Braziliense (1822) e o discurso gramatical tendo como base Cunha e Bechara (1985, 1992).

De acordo Ferrari e Medeiros (2011)

Os gentílicos não são categorias metalinguísticas advindas com a formação do Estado-Nação; ao contrário, antecedem-no; serviram - e servem - para indicar pertencimento à religião (HOJAISS, 2009) ou à região, abrangendo, neste caso, não somente homens, mas também coisas (FERRARI e MEDEIROS, 2011, p. 85).

Desse modo, observa-se que antes mesmo da formação do Estado-nação já se tem instituído um nome a ser utilizado para indicar pertencimento, seja de pessoas ou coisas, à determinada região.

Ferrari e Medeiros (2011) pontuam, ainda, que o “gentílico vai trabalhar sentidos sobre aquele(s) que o carrega(m): diz de um lugar no mundo e porta enunciados que o significam (em identificação, em desidentificação ou em contraidentificação)” (FERRARI e MEDEIROS, 2011, p. 87). Com isso, observam que o gentílico estabelece certa relação com o sujeito.

Os autores concluem que, seja nos dicionários, no discurso jornalístico ou no discurso gramatical, a constituição do gentílico “brasileiro” se inscreve na ideologia e na história, via memória, pela sua ligação com o pau-brasil. Apesar das tentativas de apagamento que privilegiavam a forma erudita “brasiliense” para o gentílico de Brasil, subsistiu o deslizamento do ofício de “tirador de pau-brasil” para a constituição do termo pátrio, significando que a força do trabalho é o que, ideologicamente, prevaleceu na língua.

Considerando a reflexão de Ferrari e Medeiros (2011), indagamos: como os índios constroem significações para si ao se dizerem “brasileiros”? Que lugar(es) o sujeito institui para si com esse dizer? Como se dão as filiações de sentidos?

Em nossa pesquisa, observamos que o termo “brasileiros” está sempre acompanhado por determinantes. Vejamos as sequências discursivas organizadas abaixo.

SD24 - Com a entrada do governo Dilma, o povo estava otimista, acreditando no avanço na defesa dos direitos dos povos indígenas, pois é uma mulher e mãe, que usando do seu instinto maternal defenderia seus filhos(as) **brasileiros independente de raça, cor, credo, religião e formas de viver.** (M1, 2013)

SD25 - Os povos indígenas são *originalmente brasileiros*, e cada palmo de seu território significa vida. (M1, 2013)

Para refletirmos sobre o modo como os índios se dizem brasileiros, destacamos as expressões “*originalmente brasileiros*” e “*brasileiros independente de [...] formas de viver*”. Nessas expressões, focalizamos as determinações “*originalmente*” e “*independente de [...] formas de viver*” que sinalizam certas especificidades no modo de ser brasileiro.

Para a análise de “brasileiros”, recorreremos à Indursky (1997) que em suas reflexões sobre a determinação diz que o “adjetivo pode funcionar como um elemento capaz de saturar o substantivo, constituindo-se em um determinante discursivo” (INDURSKY, 1997, p. 177). Desse modo, observa-se que pelos determinantes “*originalmente*” e “*independente de [...] formas de viver*” que acompanham o gentílico “brasileiros” procura-se fechar os sentidos, direcionando-os de modo que não haja dúvida em relação ao grupo de pessoas ao qual se faz menção.

Podemos destacar que nesse modo de dizer de si se acentua uma diferença e se impõe uma separação entre dois grupos. O primeiro composto pelos “*originalmente brasileiros*”, “*brasileiros independente de [...] formas de viver*” e um segundo composto pelos outros, os brasileiros, os que não se agregam aos pertencentes ao primeiro grupo.

Com o determinante “*originalmente*” funcionando como qualificador de “brasileiros” se atesta uma originalidade para determinado grupo de brasileiros. Os efeitos de sentidos produzidos sinalizam que há brasileiros não originais.

Produz-se enquanto efeito de sentidos que os brasileiros originais são os que têm existência primeira. Ou seja, os índios, aqueles depois dos quais viriam os demais brasileiros, os brasileiros não índios.

Outros efeitos de sentidos para “brasileiros” são direcionados pela locução determinante “*independente de [...] formas de viver*” que sinaliza a existência de diversas formas de viver que se diferenciam em vários aspectos e marca uma diferença entre dois grupos de brasileiros: há os brasileiros sem nenhuma adjetivação que os determine e os brasileiros “*independente de [...] formas de viver*”. Com isso, assegura-se uma separação entre os brasileiros e os brasileiros que

possuem modos diferentes de viver, cujas diferenças pautam-se em outros idiomas, em outros costumes e hábitos alimentícios, em outras práticas religiosas, etc. Os efeitos de sentidos das construções discursivas da referência de “originalmente brasileiros” e “brasileiros independente de [...] formas de viver” apontam que determinar é também separar e estabelecer diferenças. Ou seja, trata-se de uma separação que se faz entre não índios e índios. Desse modo, afirma-se que os brasileiros não são um só, não constituem um único bloco de pessoas.

Com base nas reflexões de Ferrari e Medeiros (2011) de que o gentílico “vai trabalhar sentidos sobre aquele(s) que o carrega(m)” (FERRARI e MEDEIROS, 2011, p. 87), marcando a posição daquele que enuncia e, ainda, evidenciando a formação discursiva a que se filia o sujeito, podemos refletir sobre sentidos que portam os índios ao dizerem de si como “brasileiros”. Os efeitos de sentidos apontam que os índios possuem vínculos de pertencimento ao Brasil, pelos quais se reconhecem como brasileiros, contudo, trata-se de brasileiros que, devido a sua originalidade e distintos modos de viver, se diferenciam dos outros brasileiros, os brasileiros não índios.

Ainda em relação a “brasileiros”, Leal (2011) ao refletir sobre a expressão “brasileiros indígenas”, no discurso de índios em cartas de representantes indígenas, é tomada por um estranhamento que lhe chama a atenção: a adjetivação do termo “brasileiros” usado pelos indígenas para dizer de si ao presidente do Brasil. Tal estranhamento se dá, segundo a autora, porque “*não faz parte do habitual que a nacionalidade exija determinação*” (LEAL, 2011, p. 98). Em suas discussões, lembramos que o fato de “os povos indígenas dizerem de si ao Presidente da República como ‘brasileiros indígenas’ não pode ser pensado sem remeter a uma memória construída de tal forma que foi se instalando e re-afirmando os índios fora da brasilidade” (LEAL, 2011, p. 97).

A autora enfatiza que

aos índios de nossos dias impõe-se a necessidade de requerer a nacionalidade brasileira. Dizerem-se brasileiros é preciso e, para além disso, serem só brasileiros não basta: faz-se imperativo qualificar o adjetivo pátrio. Com isso, instaura-se e reforça-se uma separação entre os ‘brasileiros’ e os ‘índios’ (LEAL, 2011, p. 99-100).

Leal (2011) observa em suas análises sobre “brasileiros indígenas” que, com o adjetivo pátrio *brasileiro* “impõe-se uma separação entre os ‘índios’ e os

'brasileiros', ou talvez seja melhor dizer: impõe-se uma separação entre os '*brasileiros indígenas*' e os outros, os '*brasileiros brasileiros*'" (LEAL, 2011, p. 100).

Como vimos, em nossa pesquisa que analisa a atribuição de sentidos construídos para os índios por si próprios em cartas e manifestos indígenas, também observamos que os índios, ao se dizerem como brasileiros utilizam o gentílico "brasileiros" acompanhado por determinantes: são "brasileiros independentes de [...] formas de viver, "originalmente brasileiros". Assim, podemos dizer que os índios também trazem a separação entre eles e os brasileiros.

Em suma, observamos que nas diversas formas de dizer de si, expressas como "o povo indígena", "um povo nativo e indígena histórico" e "brasileiros", os efeitos de sentidos apontam a separação entre não índios e índios. Ressalta-se, ainda, o entrelaçamento entre denúncia, reivindicação e resistência indígena.

Observa-se que no discurso de índios, em oposição ao apagamento dos índios enquanto brasileiros pelo discurso sobre índios, a construção das referências discursivas analisadas neste capítulo apontam para efeitos de sentidos de inserção de um povo, uma diferenciação que assume o termo *brasileiro*: são os "brasileiros" originais, os "brasileiros" que possuem diferentes formas de viver. Enfim, são brasileiros distintos que não se assemelham a brasileiros não índios.

Para finalizar o que nos propomos analisar nesta pesquisa, trataremos de outra marca linguística. Referimo-nos aos verbos utilizados para indicar certas ações praticadas e/ou anunciadas pelos indígenas. Salientamos que ao trazer os verbos para nossas reflexões, o foco centra-se não na estrutura verbal, em sua análise enquanto categoria gramatical, mas sim no funcionamento de verbos predicando sentidos em relação às marcas já analisadas (o NÓS e as denominações/determinações).

### 3.3 OS VERBOS: NA RELAÇÃO COM O OUTRO, OS SENTIDOS DE SI

Para esta seção, não se faz pretensão apresentar a vasta quantidade de verbos presentes nos textos que compõem nosso *corpus*: nosso foco se volta para alguns verbos e locuções verbais.

A título de exemplo, apresentamos duas sequências discursivas.

SD5 - É assustador as avalanches de medidas e propostas que ora estão sendo discutidas e emitidas pelos poderes legislativo e executivo com objetivo de **tirar e restringir** nossos direitos **foram conquistados** e **estão garantidos** na Constituição Federal de 1988 (C2, 2012)

SD17- Por isto, **viemos pedir** que **peça** urgentemente ao governo da presidente Dilma Rousseff, que **pare** com o massacre contra nossos parentes, principalmente com o povo indígena Guarani-Kaiowá do Mato Grosso do Sul, que **sofre por ter sido expulsado** de sua terra que atualmente está em mãos dos fazendeiros. Eles **matam criminalizam** e **acusam** de bandidos e invasores aos povos indígenas. Tal é o caso do povo Terena no estado do Mato Grosso do Sul e do povo Munduruku no estado do Pará. (C3, 2013)

Uma leitura inicial dos recortes selecionados para compor este item, possibilitou observarmos que o uso de certos verbos e locuções verbais sinalizam atos praticados por índios e por não índios. Com essas marcas linguísticas os índios, nas distintas relações que estabelecem com o outro, significam também a si próprios.

Sendo assim, optamos por separar em dois blocos essas marcas linguísticas. O critério utilizado para esta separação pauta-se na observação do modo como se diz das relações estabelecidas pelos índios com o Estado e com não índios (fazendeiros e empresários).

Em um bloco, organizamos os verbos e locuções verbais cuja predicação de sentidos revela a relação dos índios com o Estado e projetos propostos por esta instância.

No segundo conjunto encontram-se reunidas as marcas linguísticas em que se observa a relação dos índios com os não índios que representam segmentos dos setores da agricultura e empresarial, como por exemplo, fazendeiros e empresários do setor privado.

Desse modo, iniciaremos a análise pelo bloco que chamaremos de “índios X Estado (e suas propostas)” e finalizaremos com “índios X não índios”. Passemos ao primeiro conjunto.



### 3.3.1 Índios X Estado (e suas políticas)

Neste bloco, foram organizadas sequências discursivas em que o uso de verbos e locuções verbais possibilita observar a construção de sentidos produzidos para os índios por si mesmos, na relação que se estabelece entre os índios e o Estado. Trazemos algumas sequências discursivas.

SD5 - É assustador as avalanches de medidas e propostas que ora estão sendo discutidas e emitidas pelos poderes legislativo e executivo com objetivo de **tirar** e **restringir** nossos direitos foram conquistados e estão garantidos na Constituição Federal de 1988 (C2, 2012).

SD8- Entendemos claramente que esta decisão da Justiça Federal de Navirai-MS é parte da ação de genocídio e extermínio histórico ao povo indígena, nativo e autóctone do Mato Grosso do Sul, isto é, a própria ação da Justiça Federal está **violentando** e **exterminando** e as nossas vidas. (C1, 2012).

SD26 - Queremos deixar evidente ao Governo e Justiça Federal que por fim, já perdemos a esperança de sobreviver dignamente e sem violência em nosso território antigo, **não acreditamos** mais na Justiça brasileira. A quem vamos denunciar as violências praticadas contra nossas vidas? Para qual Justiça do Brasil? (C1, 2012).

SD28 - Todos eles são propostas para **reduzir**, **manipular** e **acabar** com os direitos indígenas garantidos na Constituição Federal de 1988. Estas propostas colocam as terras indígenas a mercê da exploração desenfreada, que só **quer destruir** e **matar**, **sem respeitar** a nossa cultura, tradição e espiritualidade. (C3, 2013)

SD29 - **Avisamos** e **alertamos** os governos e empreendedores, que **não aceitamos** a entrada de pessoas ou empresas em nossas terras, com objetivo de fazer estudos ou pesquisas, dando viabilidade a essas obras. E que **não concordamos** com a construção de barragens que prejudicam direta e indiretamente nossos territórios. E sugerimos que os governos e empresas do setor elétrico busquem novas alternativas de geração de energia. (C2, 2012).

SD30 - **Exigimos** que os órgãos públicos MPF-TO e PA, FUNAI, NATURATINS e SEMA-PA **adotem** medidas cabíveis para **frear** essas atividades que são extremamente poluidoras e estão degradando o meio ambiente ao redor das áreas indígenas (C2, 2012).

Os verbos e locuções verbais aparecem no modo indicativo e nas formas nominais gerúndio, infinitivo pessoal e imperativo afirmativo e negativo. Com essas marcas linguísticas se diz de atos praticados pelo Estado contra os índios, apontando para uma relação de embate e oposição.

Para melhor compreender a rede de sentidos que vai se configurando para os índios ao dizerem sobre o Estado e suas instâncias, apresentamos em dois blocos os verbos e locuções presentes no conjunto de textos que compõem nosso *corpus*. Trazemos em um bloco as denúncias e em outro as reivindicações.

Iniciemos pelo conjunto de verbos e locuções verbais com os quais se denuncia atos praticados pelo Estado contra os índios.

*Violentando e exterminando [vidas indígenas], gera e aumenta [violências], ignorando [direitos], gerando e alimentando [violências], tirar e restringir [direitos], prejudicar [comunidades/populações indígenas], dizimar [vidas], não acreditamos [na justiça brasileira], reduzir, manipular e acabar [direitos], destruir e matar, sem respeitar [a cultura indígena], destruir [famílias indígenas], não aceitamos [governo e empresas], não concordamos [projetos do governo], não vamos deixar que tire [a terra], não faça [atos], somos contra [atividades do estado], avisamos e alertamos [governo], informamos [acompanhar o cumprimento de leis], estamos sem [assistência], repudiamos [políticas], resistimos [a atos praticados pelo Estado].*

No campo da denúncia o que se tem é que o Estado violenta, ataca, massacra e extermina os indígenas, gera e aumenta “as violências praticadas contra” a vida de índios.

Diz-se que as propostas de projetos do Estado para construção da sociedade não índia, “discutidas e emitidas pelos poderes legislativo e executivo” (C2, 2012) são propostas que “ameaçam” diversas etnias e terras indígenas em distintos lugares geograficamente localizados. Afirma-se que tais propostas têm como objetivo, tirar, ignorar, manipular, acabar, reduzir e restringir, direitos constitucionais para “prejudicar as comunidades indígenas”. Dentre as propostas do Estado, destaca-se que o agronegócio “usa de todos os meios para dizimar vidas, destruir famílias, apenas em prol de um desenvolvimento sujo” (M1, 2013), que há índios que “estão sendo sumariamente massacrados e mortos pelo agronegócio, que promove o terror e espalha a violência contra” os indígenas (C2, 2012). Denuncia-se que as atividades do Estado são “extremamente poluidoras e estão degradando o meio ambiente ao redor de áreas indígenas”, são propostas para “destruir e matar sem respeitar a [...] cultura, tradição e espiritualidade” (C2, 2012)

indígena. Para além da oposição às propostas do governo a desconfiança na credibilidade das mesmas pode ser observada em questionamentos como “que exemplo e experiência constitucional têm os órgãos do agronegócio sobre os direitos indígenas, se há pouco tempo, na luta deles contra a Raposa Serra do Sol afirmaram publicamente que a Funai-MJ é culpada de dar tanta terra para índio?” (M1, 2013).

Ressalta-se pela denúncia que “as políticas governamentais [...] só servem ao grande capital e as grandes empresas”, que o “governo brasileiro com sua política indigenista que prioriza a exploração e roubo de nossos territórios, transformando-os em mercadoria” (C3, 2013). Em relação ao Estado e suas propostas, os índios afirmam: “não acreditamos mais Justiça brasileira”, “já sofremos muito e estamos todos massacrados e morrendo em ritmo acelerado” (C1, 2012), “o governo brasileiro asfixia os povos indígenas” (M1, 2013), o Estado age “com a finalidade de prejudicar as comunidades indígenas em favor dos interesses dos latifundiários, mineradoras, madeireiros e outros invasores (e) interessados em nossas terras” (C2, 2012), “repudiamos essa política irresponsável e equivocada de construções de grandes hidrelétricas que estão em andamento” (C2, 2012), o Brasil é “considerado o pulmão do mundo a custa do sangue e vida dos povos indígenas” (M1, 2013), manifesta-se “sentimento de revolta sobre a posição anti direitos humanos do governo da Presidenta Dilma” (M1, 2013).

Diante do panorama apresentado pelos índios, de atos praticados pelo Estado contra eles, aos indígenas cabe exigir reparos. Para isso, reivindicam do Estado. Vejamos abaixo o conjunto de verbos e locuções verbais utilizados para fazer reivindicações.

*Assegurar [representatividade indígena], criar [políticas públicas], erradicar [analfabetismo indígena], frear [atividades do estado], garantir [direitos, projetos], respeite e reconheça [todos os povos indígenas], exigimos que adotem [medidas], pedimos que pare [todos os ataques e violências aos indígenas], pare [com o massacre contra os índios, todos os projetos genocidas], cuide [dos povos indígenas], escute [os povos indígenas].*

No que se refere ao campo da exigência, de modo geral as reivindicações são direcionadas e pontuadas. Assim, no modo de dizer dos índios sobressaem formas como “exigimos” a “efetivação de construção as políticas públicas voltadas” para os indígenas (SD6, M2, s/d), uma postura do Estado para que adote “medidas cabíveis” que possam “frear” as atividades que desenvolve e afetam os indígenas.

O direcionamento das reivindicações, de modo recorrente, se faz diretamente à “presidenta do Brasil Dilma Rousseff”. À representante maior do Estado as exigências são de que se “pare” com o “massacre contra” os índios (C2, 2012), com “todos os ataques e violências que vem fazendo contra” os índios (C3, 2013), com “todos [...] os projetos genocidas” (C3, 2013).

As reivindicações indígenas são bastante fortes: afirmam que a “presidenta Dilma deve respeitar, pois o desenvolvimento não pode ser feito a custa do sofrimento dos povos indígenas” (M1, 2013). São exigências para que o governo “cuide com carinho e atenção dos povos indígenas” (C3, 2013), “escute o clamor dos povos indígenas” (C3, 2013), “respeite [...] as decisões” dos índios, “respeite e reconheça todos os povos indígenas pelas conquistas de direitos alcançados” (M1, 2013), “não faça mais atos de ignorância e desconhecimento sobre a questão indígena” (M1, 2013).

Em outras exigências ao governo, destacam-se algumas diretrizes que se reportam, a princípio, às mulheres indígenas, mas que devido a amplitude que abarcam, podem ser interpretadas como que se referindo aos índios como um todo, sem distinção de gênero (como já vimos na seção 3.1.1- Índios do Brasil). Nessas reivindicações presentes em (M1, 2013) consta “criar” “POLÍTICAS PÚBLICAS EFETIVAS”, órgãos de representatividade indígena como “SUBSECRETARIA”, “PROGRAMA DE ALIMENTAÇÃO SAUDÁVEL”, “PROGRAMA DE ATENÇÃO INTEGRAL A SAÚDE” indígena, “PROGRAMAS DE VALORIZAÇÃO E CAPACITAÇÃO PROFISSIONAL”, “PROJETOS”. Há exigência para erradicar o “ANALFABETISMO”, “assegurar” e “garantir” aos indígenas a inserção em espaços públicos da sociedade não índia, “fortalecendo e estimulando” a palavra dos indígenas junto “a sociedade nacional”. (Nestas reivindicações, o destaque em caixa alta pode ser observado chamando a atenção para o que se almeja conquistar).

As formas verbais que comparecem nas expressões indígenas funcionam de modo incisivo. Deixam ver claramente quem denuncia/exige, o que se denuncia/exige, a quem se denuncia/exige, de quem se espera que as

reivindicações sejam atendidas. Com esse modo de dizer os sentidos construídos são de índios que se opõem e denunciam as propostas desenvolvidas pelo Estado, colocando-se no embate contra tais propostas, contra o governo, contra as instâncias legais, ou seja, contra o Estado. Observa-se que no modo de dizer de si as denúncias e reivindicações indígenas direcionadas ao Estado compõem indissociáveis.

Podemos observar pelas denúncias e reivindicações que os efeitos de sentidos construídos apontam os índios como contrários a determinadas decisões adotadas pelo Estado e explicita-se um forte embate: “avisamos e alertamos os governos e empreendedores, que não aceitamos a entrada de pessoas ou empresas em nossas terras” (C2, 2012) visando obras do governo, “não concordamos com a construção de barragens que prejudicam direta e indiretamente nossos territórios”, “não vamos deixar que nenhum governo, nem empresa tire de nós o que é nosso: a Terra” (C3, 2013), “estamos sem nenhuma assistência, isolados, cercados de pistoleiros e resistimos” (C1, 2012), “informamos que estamos atentos e acompanhando para que a CF-Constituição Federal do Brasil seja cumprida e nossos direitos não sejam ainda mais violados” (C2, 2012). As afirmações são feitas com verbos que em sua maioria compõem no modo indicativo, apontando que as atitudes praticadas por índios diante das atividades promovidas pelo Estado resultam de ações contínuas e tomadas como certezas. Remete-se a situações vividas pelos indígenas no embate e oposição com o Estado. Projeta-se a vitória indígena em vencer a luta travada com o Estado pela resistência marcada pelas denúncias e reivindicações: “a luta continua e unidos venceremos” (M1, 2013).

Com os verbos e locuções verbais analisados constrói-se enquanto efeitos de sentidos que os índios são denunciadores de atos praticados pelo Estado que, de modo direto ou indireto, ferem direitos constitucionais adquiridos pelos índios ao longo dos tempos. Ou seja, os índios são os que reivindicam e lutam por direitos, ressignificando a imagem de apatia e passividade indígena observada nos discursos sobre índios. Em vez disso, constrói-se uma imagem de índios como combatentes que se colocam mesmo no confronto, não aceitando pacificamente o que o Estado propõe.

Passemos ao conjunto seguinte.

### 3.3.2 Índios X não índios

Neste conjunto agrupam-se as sequências discursivas em que consideramos que os índios para dizerem de si o fazem em relação a parcelas da sociedade não índia (fazendeiros e empresários). Vejamos.

SD15 - Informamos que somos contra as atividades de mineração dentro e nas proximidades de nossos territórios. E **denunciamos** a DOW CORNING que atua próximo a Terra Indígena Sororó, do povo Aikewara, no município de São Geraldo do Araguaia, e a empresa MAX BRITA INDÚSTRIA, próximo à terra indígena Guajajara, no município de Itupiranga no Estado do Pará. (C2, 2012)

SD17- Por isto, viemos pedir que peça urgentemente ao governo da presidente Dilma Rousseff, que pare com o massacre contra nossos parentes, principalmente com o povo indígena Guarani-Kaiowá do Mato Grosso do Sul, que sofre por ter sido expulsado de sua terra que atualmente está em mãos dos fazendeiros<sup>8</sup>. Eles **matam criminalizam** e **acusam** de bandidos e invasores aos povos indígenas. Tal é o caso do povo Terena no estado do Mato Grosso do Sul e do povo Munduruku no estado do Pará. (C3, 2013)

SD33- **Manifestamos** nossas contrariedades e repúdio contra a ELETRONORTE e o Consórcio Norte Energia, que é responsável pela construção da UHE de belo Monte no rio Xingu, no município de Altamira.

Apresentamos abaixo os verbos transcritos do conjunto de textos que constituem nosso material de pesquisa. No que se refere à relação estabelecida entre índios com fazendeiros e empresários do setor privado.

*[fazendeiros] matam, criminalizam e acusam, denunciemos [empresas], manifestamos [contrariedades e repúdio], denunciemos [desenvolvimento agrícola sem controle], informamos [contrariedades], somos contra [atividades do setor privado], [atividades] estão poluindo, envenenando e prejudicando [aldeias], [polícia, fazendeiros, jagunços, pistoleiros, latifundiários, políticos, juízes] sequestram, expulsam, despejam e matam [índios], [terras] que foram roubadas, alienam [terras], invadem [terras].*

---

<sup>8</sup> Destaque nosso.

Nos recortes, observa-se que para tratar de atos praticados por não índios utiliza-se verbos e locuções verbais que compõem sobretudo no modo indicativo enfatizando certezas vividas pelos indígenas na relação que estabelecem com não índios.

Com o modo de dizer dos índios, observa-se que a relação dos índios e certos empresários é de embate e oposição. Afirma-se pela denúncia que o setor privado possui “grandes empresas que querem explorar sem piedade as riquezas de nossas matas” (C3, 2013).

Em relação a empresas dos setores elétricos e de mineração, marca-se a oposição: “**manifestamos** nossas **contrariedades** e **repúdio** contra a “ELETRONORTE e o Consórcio Norte Energia”, “informamos que somos contra as atividades de mineração dentro e nas proximidades de nossos territórios” (C2, 2012), “denunciamos a DOW CORNING [...] e a empresa MAX BRITA INDÚSTRIA” que desenvolvem atividades em determinadas terras indígenas e que “prejudicam direta e indiretamente” territórios indígenas localizados em distintas regiões do Brasil.

Quanto à outra parcela da sociedade não índia, os fazendeiros, a denúncia é de que há índios que lutam “em busca de suas terras roubadas e alienadas pelos fazendeiros, plantadores de cana, eucaliptos e soja” (C2, 2012), pontua-se que essas atividades agrícolas “estão poluindo o meio ambiente, envenenando os rios e prejudicando a saúde nas aldeias”. Denuncia-se que há índios que lidam com a ação de fazendeiros que “matam, criminalizam e acusam de bandidos e invasores aos povos indígenas”, que há índios que “frequentemente são vítimas das ações da polícia, jagunços e pistoleiros, que a mando de latifundiários, políticos e alguns juízes; sequestram, expulsam, despejam e matam” (C2, 2012) determinados indígenas. Destaca-se que na relação que se estabelece entre índios com empresários e fazendeiros há “lutas pelas demarcações de nossas terras, que foram roubadas” (C2, 2012).

O uso de verbos e locuções verbais longe de atenuar as afirmações feitas pelos índios, essas marcas linguísticas são empregadas de maneira incisiva, revelando a posição de autoridade assumida pelos indígenas para denunciar (além do Estado, como já vimos) parcelas da sociedade não índia.

No modo como ocorre o funcionamento dos verbos no discurso indígena não se busca conter o conflito de relações entre índios e não índios, ao contrário, deixa-

se que o conflito se explicita, revelando que o embate não é velado por parte dos índios, mas declarado e constante: revelam os índios como aqueles que permanecem no ataque a parcelas da sociedade não índia ou ao Estado.

De modo geral, há uma demonstração de força, resistência e poder pela coletividade indígena que se mostra pelos sentidos de criminalização das ações dos não índios (o Estado e parcelas da sociedade não índia). São eles que *invadem, roubam, alienam, envenenam, poluem* terras indígenas, que *matam, massacram, dizem, criminalizam, exterminam* os índios, que *tiram, restringem, ignoram* direitos indígenas.

Para finalizarmos, podemos dizer que sobressai no dizer de si, os índios como os denunciadores dos não índios, como os que permanecem na resistência e no confronto, revelando que nas relações estabelecidas entre índios e não índios o conflito é explicitamente marcado e declarado pelos índios.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As questões que instigaram o desenvolvimento desta pesquisa tiveram início a partir de conversas com mulheres índias da comunidade indígena Darôra, na reserva indígena São Marcos, Roraima. Essas conversas aguçaram a curiosidade em analisar dizeres indígenas devido ao modo como as mulheres índias falavam das relações que estabeleciam com não índios, fossem os próprios maridos e familiares dos maridos, como também outros membros da sociedade não índia ao seu entorno. Isso nos levou a estruturar a pesquisa com textos divulgados em nome de uma coletividade.

Ao considerar que os dizeres não são “apenas mensagens a serem decodificadas. São efeitos de sentidos que são produzidos em condições determinadas e que estão de alguma forma presentes no modo como se diz, deixando vestígios que o analista de discurso tem de apreender” (ORLANDI, 2009, p. 30), nos debruçamos sobre certas marcas linguísticas utilizadas pelos índios. Desse modo, focamos nossa análise na primeira pessoa do plural, em certas denominações/determinações e em determinados verbos e locuções verbais.

Iniciamos a análise pela construção discursiva da referência de “nós”. Organizamos cinco conjuntos distintos e nesses conjuntos foi possível observar que a referência de “nós” apresentava certo dinamismo, remetendo a uma coletividade em dimensões variáveis de acolhimento.

A partir da análise dessas referências, depreendeu-se uma formação discursiva que chamamos de formação discursiva de resistência, lugar possível para o sujeito significar a si. Pelas formas como o sujeito índio se constituía, foi possível observar que nessa formação discursiva coexistiam duas posições-sujeito: posição-sujeito 1 (índio no desamparo) e posição-sujeito 2 (índio na resistência). Ressaltamos que, apesar de serem duas posições, elas não se relacionam por oposição. Nessas posições, os índios dizem do seu desamparo em relação ao Estado e, ao mesmo tempo, fazem denúncias e reivindicações. Ou seja, nessas posições, sobressai a posição-sujeito de resistência.

Para o trabalho com as denominações/determinações as pistas seguidas possibilitaram que organizássemos cinco blocos de referências. Com o funcionamento das referências pudemos observar que os efeitos de sentidos

construídos para os índios, além de apontar para a existência de povos específicos, os indígenas – ressaltam o pertencimento indígena ao Brasil. Os sentidos produzidos sinalizam que no Brasil coabitam povos distintos, brasileiros distintos. Sendo assim, há brasileiros não índios e brasileiros índios.

Seguindo as pistas da utilização de verbos e locuções verbais nas cartas e manifestos indígenas, depreendeu-se uma posição de autoridade assumida pelo sujeito índio que, de modo incisivo, tanto faz denúncias contra o Estado e parcelas da sociedade quanto faz reivindicações.

Em termos gerais, nossas análises possibilitaram observar que no modo de os índios significarem a si próprios promove-se um movimento nos sentidos sobre os índios. Sobressai uma ruptura com os discursos sobre os índios nos quais os índios são um grupo homogêneo, apático, passivo, inferior, desprovido de conhecimentos. Contrapondo-se a isso, os sentidos construídos pelo discurso indígena são outros.

Nas diferentes construções discursivas de referências analisadas depreendeu-se que predomina (nos sentidos construídos para os índios por eles mesmos), efeitos de sentido que os índios constituem conjuntos heterogêneos de pessoas. A heterogeneidade indígena é constantemente enfatizada e, como vimos, isso se deixa ver de diversos modos: quando se trata de uma mesma etnia ou, ainda, quando são feitas denúncias e reivindicações.

Os efeitos de sentidos depreendidos com a análise das marcas linguísticas também apontam uma constante diferença e separação entre índios e não índios. Com o “nós”, relacionado a grupos amplos ou restritos, observa-se que só há, exclusivamente, abrigo para os indígenas. Nas discussões sobre “povo” possibilitadas pelas denominações/determinações, o povo contemplado é somente o povo indígena. Quando se dizem “brasileiros”, os efeitos de sentidos marcam a existência de brasileiros específicos que se diferenciam em aspectos que remetem à originalidade e a modos distintos de viver. Ou seja, se constituem como brasileiros diferentes dos brasileiros não índios. Com as formas verbais utilizadas pelos índios para dizerem de si, ao contrário de amenizar tensões, entre índios e não índios, explicitam-se os conflitos existentes, observados pelo jogo de interesses divergentes entre os opositores (índios e não índios).

Em suma, com a análise de todas as marcas linguísticas, observou-se que, ao se constituir, o sujeito índio ocupa posições-sujeito distintas (abrigadas em uma mesma formação discursiva). Nessas posições, o desamparo, as denúncias e as

reivindicações se constituem de forma indissociável. Essa indissociabilidade aponta para a complexa relação entre as posições-sujeito (de desamparo e de resistência): são posições-sujeito imbricadas, sobretudo em função da resistência indígena: não se remete ao desamparo sem trazer denúncia e reivindicação. Assim, podemos concluir que, nas cartas e manifestos analisados, os efeitos de sentidos apontam os índios como denunciadores, combativos, na resistência. Contra quem quer que seja o oponente.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. Comunidades indígenas e Estado nacional: histórias, memórias e identidades em construção (Rio de Janeiro e México - Séculos XVIII e XIX). In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (orgs.). **Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 189 - 212.

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado**. 3. ed. Lisboa, Portugal. Editorial Presença/Martins Fontes, 1980.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009)**. In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História–ANPUH. São Paulo, julho de 2011. Disponível em: <[http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300054440\\_ARQUIVO\\_SIMPONACIONALDEHISTORIAANPUH2011TEXT0.pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300054440_ARQUIVO_SIMPONACIONALDEHISTORIAANPUH2011TEXT0.pdf)> Acesso em: 15 de dezembro de 2014.

**ASSOCIAÇÃO UNIÃO DAS ALDEIAS APINAJÉ-PEMPXÁ**. Carta dos povos indígenas de Tocantins, Pará e Amapá. Disponível em: <<http://uniaodasaldeiasapinaje.blogspot.com.br/2012/11/normal-0-21-false-false-false-pt-br-x.html>>. Acesso em 25 de junho de 2014.

BOSI, Alfredo. Um mito sacrificial: o indianismo de Alencar. In: **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das letras, 1992, p. 175-192.

CÂNDIDO, Antônio. Literatura de dois gumes. In: CÂNDIDO, Antônio. **A educação pela noite e outros ensaios**. São Paulo: Ática, 1989, p.163-180.

CARNEIRO, Alessandra da Silva. Figurações do Índio Romântico em Sousândrade e Gonçalves Dias. In: **Eutonomia revista online de literatura e linguística**, ano II, n 2, 2009, p. 1-16. Disponível em: [http://www.revistaeutomia.com.br/volumes/Ano2-Volume2/literaturaartigos/Figuracoes\\_do\\_indio\\_romantico\\_em\\_Sousandrade\\_e\\_Goncalves\\_Dias.pdf](http://www.revistaeutomia.com.br/volumes/Ano2-Volume2/literaturaartigos/Figuracoes_do_indio_romantico_em_Sousandrade_e_Goncalves_Dias.pdf). Acesso em: 03 de outubro de 2014.

CAPRON, H.L.; JOHNSON, J.A. **Introdução à Informática**. 8. ed. SP: Pearson Education, 2004.

CGI. BR. TIC. **Domicílios e Empresas** 2012. Disponível em: <<http://www.cetic.br/publicacoes/2012/tic-domicilios-2012.pdf>>. Acesso em 15 de abril de 2014.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**: Fundação Perseu Albano, São Paulo, 2006.

**CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO**. Jovens indígenas do Tocantins entregam carta ao papa Francisco. Disponível em:

<<http://cimi.org.br/site/ptbr/?system=news&action=read&id=7049>>. Acesso em 10 de dezembro de 2013.

**CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO.** Carta da comunidade Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS para o Governo e Justiça do Brasil. Disponível em: <http://cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read>. Acesso em 19 de dezembro de 2013.

**CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO.** Conselho Indígena de Roraima. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=6891>>. Acesso em 10 de maio de 2014.

**CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO.** Relatório de violência contra os povos indígenas no Brasil - Dados de 2012. Suicídio e tentativa de suicídio. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/pub/Relatviolenciadado2012.pdf>> Acesso em 27 de setembro de 2013.

**CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO.** Relatório de violência contra os povos indígenas no Brasil - Dados de 2013. Suicídio. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/pub/Relatviolenciadado2013.pdf>> Acesso em 27 de setembro de 2013.

Conselho Nacional de Mulheres indígenas. **Manifesto pelos direitos das mulheres indígenas brasileiras.** Disponível em: <<http://www.ipetitions.com/petition/mulheresindigenasbrasileiras/>> Acesso em 05 de maio de 2013.

CUNHA, Manuela Carneiro da. O futuro da questão indígena. In: **Estudos avançados.** v. 8, n. 20, São Paulo, 1994, p. 121-136. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v8n20/v8n20a16.pdf>> Acesso em 03 de outubro de 2014.

FERRARI, Alexandre; MEDEIROS, Vanise. **Na história de um gentílico, a tensa inscrição de um ofício.** Disponível em: <<http://www.anpoll.org.br/revista/index.php/revista/article/viewFile/615/626>>. Acesso em 12 de fevereiro de 2014.

FERREIRA, Lucimar Luisa; ZOPPI FONTANA, Mônica. **Vozes indígenas na rede digital: Análise de blogs.** Disponível em: <<http://dcm.ffclrp.usp.br/jornadaad/upload/Lucimar%20Ferreira.pdf>> Acesso em 15 de maio de 2013.

FERREIRA, Maria C. L. O caráter singular da língua na Análise do Discurso. In: **Organon**, v.17, n. 35. Discurso, língua e memória. Revista do Instituto de Letras da UFRGS, 2003, p.189 - 200.

HENRY, Paul. Os Fundamentos Teóricos da “Análise Automática do Discurso” de Michel Pêcheux (1969). In: GADET, F. e HAK, T. (orgs.). **Por uma análise**

**automática do discurso:** uma introdução à obra de Michel Pêcheux. 3. ed. Campinas, SP: Unicamp, 1997a,[1975], p. 13-38.

**INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. INDÍGENAS.** Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/indigenas/index.htm>>. Acesso em 26 de dezembro de 2013.

INDURSKY, Freda. A análise do discurso e sua inserção no campo das ciências da linguagem. In: **Cadernos do Instituto de Letras da UFRGS**, n. 20, 1998, p. 07-21.

\_\_\_\_\_. **A fala dos quartéis e as outras vozes.** Campinas, SP: Ed. da UNICAMP, 1997.

\_\_\_\_\_. A fragmentação do sujeito em Análise do Discurso. In: INDURSKY, F; CAMPOS, M.C. **Discurso, memória, identidade.** Porto Alegre, RS: Ed.Sagra Luzzatto, 2000, p. 70-81.

\_\_\_\_\_. Lula lá: estrutura e acontecimento. In: **Organon**, v.17, n 35. Discurso, língua e memória. Revista do instituto de Letras da UFRGS, Porto Alegre: 2003, p. 101-121.

\_\_\_\_\_. Os estudos da linguagem e suas diferentes concepções de língua. In: HENRIQUES, Claudio Cezar; SIMÕES, Darcília (orgs). **Língua Portuguesa: reflexões, sobre descrição, pesquisa e ensino.** Rio de Janeiro: Europa, 2005, p. 15-37.

JAKOBSON, Roman. A linguagem comum dos linguístas e dos antropólogos: resultados de uma conferência interdisciplinar. In: **Linguística e comunicação.** 27. ed. Trad. Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1963/2014.

LAGAZZI, Suzy. Texto e Autoria. In: ORLANDI, E. e LAGAZZI, S. (orgs.). **Introdução às Ciências da Linguagem: discurso e textualidade.** 2. ed. SP: Pontes, 2010, p. 81-103.

\_\_\_\_\_. **O desafio de dizer não.** Campinas, SP: Pontes, 1988.

LEAL, Maria do Socorro Pereira. **Raposa Serra do Sol no discurso político roraimense.** Boa Vista, RR: Ed. da UFRR, 2012.

\_\_\_\_\_. Discurso jornalístico sobre posse indígena da terra: sujeito, sentido. In: SOUZA, C.M [et al] (orgs.). **Estudos de Linguagem e Cultura Regional:** vertentes poéticas e linguísticas. Boa Vista-RR: Ed. da UFRR, 2013, p. 151-169.

\_\_\_\_\_. **Índios & Brasileiros:** posse da terra *Brasilis* nos discursos jornalístico *online*, político e indígena. 2011. 213 p. Tese (Doutorado em Estudos Linguísticos) Universidade Federal Fluminense, Niterói. Disponível em: <[http://www.bdttd.ndc.uff.br/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=4604](http://www.bdttd.ndc.uff.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=4604)> Acesso em 08 de setembro de 2014.

LIMA, Amanda Machado Alves de Lima. **O livro indígena e suas múltiplas grafias**. 2012. 156 p. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/ECAP-8TUL8Q>> Acesso em 28 de setembro de 2014.

MAIA, Maria Cláudia G. O adolescente em conflito com a lei falado pelo discurso jornalístico. In: **CONGRESSO INTERNACIONAL DA ABRALIN**, 3., 2003, Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UFF, 1 CD, 2003.

MARIANI, Bethania S. C. Linguagem e História (ou discutindo a lingüística e chegando à análise do discurso). In: **Cadernos de Letras da UFF**, Niterói, RJ: v. 12, 1990, p. 13-23.

\_\_\_\_\_. Ideologia e inconsciente na constituição do sujeito. **Gragoatá**, nº 5, 1998. Niterói, RJ: Ed. da UFF, p. 87-95.

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

\_\_\_\_\_. Sentidos de subjetividade: imprensa e psicanálise. In: **Polifonia**. v.12, n 1. Cuiabá: UFMT, 2006, p. 21- 45.

\_\_\_\_\_. **Subjetividade e imaginário lingüístico**. Linguagem em (Dis)curso. In: Tubarão, v. 3, número especial, 2003, p. 55-72.

MELATTI, Júlio César. **Índios do Brasil**: Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo: 2007.

NÉTO, Simeão Pereira. **O mito do bom selvagem no romance o Guarani**. Disponível em:<<http://docslide.com.br/documents/o-mito-do-bom-selvagem-no-romance-o-guarani.html>>Acesso em: 27 de novembro de 2014.

ORLANDI, Eni. O discurso da história para a escola. (1981). In: ORLANDI, Eni. **A linguagem e seu funcionamento**. SP: Brasiliense, 1983, p. 51-71.

\_\_\_\_\_. **Terra à vista**: discurso do confronto: velho e novo mundo. Campinas, SP: UNICAMP, 1990.

\_\_\_\_\_. Do sujeito na história e no simbólico. In: ORLANDI, E. **Discurso e texto**: formação e circulação dos sentidos. Campinas, SP: Pontes, 2001, p. 99-108.

\_\_\_\_\_. **História das idéias linguísticas**: construção do saber metalingüístico e constituição da língua nacional. (org.). Campinas, SP: Pontes; cárceres, MT: unemat, 2001.

\_\_\_\_\_. A leitura proposta e os leitores possíveis. In: ORLANDI, E. **A leitura e os leitores**. 2. ed. Campinas, SP: Pontes, 2003, p. 7-24.

\_\_\_\_\_. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. 6. ed. Campinas, SP: UNICAMP, 2007.

\_\_\_\_\_. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. 8. ed. SP: Pontes, 2009.

\_\_\_\_\_. Análise de Discurso. In: ORLANDI, E. e LAGAZZI, S. (orgs.). **Introdução às Ciências da Linguagem**: discurso e textualidade. 2. ed. SP: Pontes, 2010, p. 11-31.

\_\_\_\_\_. **Autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico**. 6. ed. Campinas, SP: Pontes, 2012.

\_\_\_\_\_. **Discurso em análise**: sujeito, sentido e ideologia. Campinas, SP: Pontes, 2012.

PÊCHEUX, Michel. Análise Automática do Discurso (AAD-69). In: GADET, F. e HAK, T. (orgs.). **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. 3. ed. Campinas, SP: Unicamp, 1997c [1975], p.61-161.

PÊCHEUX, Michel; FUCHS, Catherine. A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas (1975). In: GADET, F. e HAK, T. (orgs.). **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. 3. ed. Campinas, SP: Unicamp, 1997d [1975], p. 163-252.

\_\_\_\_\_. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. 3 ed. Campinas, SP:Unicamp, 2009.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Global, 2004.

**POVOS INDÍGENAS NO BRASIL**. Quadro geral dos povos. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-kaiowa/552>>. Acesso em 10 de junho de 2014.

**POVOS INDÍGENAS NO BRASIL**. Localização e Tekoha. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt>> Acesso em 14 de setembro de 2014.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SAUSSURRE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. 34. ed. São Paulo: Cultrix, 2012 [1857-1913].

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA. **Normas para Apresentação dos Trabalhos Técnicos Científicos da UFRR**. Ed. UFRR. Boa Vista-RR, 2011.



## **ANEXOS**

ANEXO 1 - Carta 1 ou C1, 2012

**Carta da comunidade Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS para o Governo e Justiça do Brasil**

Nós (50 homens, 50 mulheres e 70 crianças) comunidades Guarani-Kaiowá originárias de tekoha Pyelito kue/Mbrakay, viemos através desta carta apresentar a nossa situação histórica e decisão definitiva diante de da ordem de despacho expressado pela Justiça Federal de Navirai-MS, conforme o processo nº 0000032-87.2012.4.03.6006, do dia 29 de setembro de 2012. Recebemos a informação de que nossa comunidade logo será atacada, violentada e expulsa da margem do rio pela própria Justiça Federal, de Navirai-MS.

Assim, fica evidente para nós, que a própria ação da Justiça Federal gera e aumenta as violências contra as nossas vidas, ignorando os nossos direitos de sobreviver à margem do rio Hovy e próximo de nosso território tradicional Pyelito Kue/Mbarakay. Entendemos claramente que esta decisão da Justiça Federal de Navirai-MS é parte da ação de genocídio e extermínio histórico ao povo indígena, nativo e autóctone do Mato Grosso do Sul, isto é, a própria ação da Justiça Federal está violentando e exterminando e as nossas vidas. Queremos deixar evidente ao Governo e Justiça Federal que por fim, já perdemos a esperança de sobreviver dignamente e sem violência em nosso território antigo, não acreditamos mais na Justiça brasileira. A quem vamos denunciar as violências praticadas contra nossas vidas? Para qual Justiça do Brasil? Se a própria Justiça Federal está gerando e alimentando violências contra nós. Nós já avaliamos a nossa situação atual e concluímos que vamos morrer todos mesmo em pouco tempo, não temos e nem teremos perspectiva de vida digna e justa tanto aqui na margem do rio quanto longe daqui. Estamos aqui acampados a 50 metros do rio Hovy onde já ocorreram quatro mortes, sendo duas por meio de suicídio e duas em decorrência de espancamento e tortura de pistoleiros das fazendas.

Moramos na margem do rio Hovy há mais de um ano e estamos sem nenhuma assistência, isolados, cercado de pistoleiros e resistimos até hoje. Comemos comida uma vez por dia. Passamos tudo isso para recuperar o nosso território antigo Pyleito Kue/Mbarakay. De fato, sabemos muito bem que no centro desse nosso território antigo estão enterrados vários os nossos avôs, avós, bisavôs e bisavós, ali estão os cemitérios de todos nossos antepassados.

Cientes desse fato histórico, nós já vamos e queremos ser mortos e enterrados junto aos nossos antepassados aqui mesmo onde estamos hoje, por isso, pedimos ao Governo e Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/expulsão, mas solicitamos para decretar a nossa morte coletiva e para enterrar nós todos aqui.

Pedimos, de uma vez por todas, para decretar a nossa dizimação e extinção total, além de enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar os nossos corpos. Esse é nosso pedido aos juízes federais. Já aguardamos esta decisão da Justiça Federal. Decremem a nossa morte coletiva Guarani e Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay e enterrem-nos aqui. Visto que decidimos integralmente a não sairmos daqui com vida e nem mortos.

Sabemos que não temos mais chance em sobreviver dignamente aqui em nosso território antigo, já sofremos muito e estamos todos massacrados e morrendo em ritmo acelerado. Sabemos que seremos expulsos daqui da margem do rio pela

Justiça, porém não vamos sair da margem do rio. Como um povo nativo e indígena histórico, decidimos meramente em sermos mortos coletivamente aqui. Não temos outra opção esta é a nossa última decisão unânime diante do despacho da Justiça Federal de Navirai-MS.

*Atenciosamente, Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay*

## ANEXO 2 - Carta 2 ou C2, 2012

### **Carta dos povos indígenas de Tocantins, Pará e Amapá**

Nós povos indígenas Apinajé, Krahô, Kayapó, Xerente, Carajá Xambioá, Awá Canoeiro, Guajajara, Aikewara (Suruí), Atikum, Tembé, Munduruku, Juruna, Galibi Maworno, Karipuna, reunidos no 1º Encontro Macro – Regional dos Povos Indígenas dos estados do Tocantins, Pará e Amapá, que aconteceu nos dias 28, 29 e 30 de outubro de 2012, na aldeia Patizal terra indígena Apinajé, município de Tocantinópolis, estado do Tocantins, vimos a público manifestar nossas preocupações e apreensões com a atual conjuntura política do País, e as violências e perversidades que ora estão sendo pensadas e praticadas pelos diversos grupos políticos e econômicos contra nossos povos.

Em nossas lutas pelas demarcações de nossas terras, que foram roubadas. Pela melhoria do atendimento à saúde. E por uma educação diferenciada e de qualidade, às vezes não somos bem recebidos e tratados com respeito nos órgãos públicos. O que estamos percebendo é a clara intensão desses grupos sistematizados e organizados dentro das instituições públicas, e nos três poderes da República, de levarem a diante essa campanha de ódio e discriminação, contra nossos povos, historicamente vitimados por violências e massacres, que infelizmente continuam ocorrendo.

É assustador as avalanches de medidas e propostas que ora estão sendo discutidas e emitidas pelos poderes legislativo e executivo com objetivo de tirar e restringir nossos direitos que foram conquistados e estão garantidos na Constituição Federal de 1988, exemplos são as PECs 038 que tramita no Senado Federal e 215 que tramita na Câmara dos Deputados. Outra medida inaceitável é a portaria 303, da Advocacia Geral da União-AGU, que foi emitida no dia 16 de julho de 2012, que propõem entre outros absurdos mudar as leis e alterar a própria Constituição Federal, com a finalidade de prejudicar as comunidades indígenas em favor dos interesses dos latifundiários, mineradoras, madeireiros e outros invasores (e) interessados em nossas terras.

Repudiamos essa política irresponsável e equivocada de construções de grandes hidrelétricas que estão em andamento e destruindo especialmente os rios da Amazônia, fatos que tem expulsado populações indígenas e ribeirinhas de suas terras e prejudicado o meio ambiente, como um todo. Dessa forma manifestamos nossas contrariedades e repúdio contra a ELETRONORTE e o Consorcio Norte Energia, que é responsável pela construção da UHE de Belo Monte no rio Xingu, no município de Altamira. Queremos deixar bem claro, que somos contra os projetos de construção das UHE de Santa Isabel no rio Araguaia, localizada no município de São Geraldo do Araguaia, que ameaça as terras indígenas Sororó do povo Aikewara, Apinajé do povo Apinajé e Las Casas do povo Kaiapó e os projetos UHEs de Marabá e Serra Quebrada no rio Tocantins, que ameaçam diretamente a área Apinajé, localizada nos municípios de Tocantinópolis, Maurilandia, São Bento do Tocantins e Cachoeirinha no norte do Tocantins e Krikatí, no estado do Maranhão, e os projetos dos UHEs de São Luís, Jamanxim e Jatobá no município de Itaítuba e UHE de Jacurão no município de Jacareacanga, estado do Pará.

É incompreensível a teimosia do governo em construir a UHE de Belo Monte, obra polêmica que está sendo construída com financiamento do **BNDES-Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social**; o que significa que o dinheiro público está sendo usado para destruir o meio ambiente e prejudicar as populações indígenas e ribeirinhos da região do Médio Xingú. Avisamos e alertamos os governos e empreendedores, que não aceitamos a entrada de pessoas ou empresas em nossas terras, com objetivo de fazer estudos ou pesquisas, dando viabilidade a essas obras. E que não concordamos com a construção de barragens que prejudicam direta e indiretamente nossos territórios. E sugerimos que os governos e empresas do setor elétrico busquem novas alternativas de geração de energia.

Denunciamos o avanço acelerado e sem controle das monoculturas de eucaliptos, cana de açúcar e soja, que estão ocorrendo sem nenhuma fiscalização nas proximidades e entorno das terras indígenas Krahô, Xerente e Apinajé, no estado do Tocantins. Essas atividades estão poluindo o meio ambiente, envenenando os rios e prejudicando a saúde nas aldeias. Exigimos que os órgãos públicos MPF-TO e PA, FUNAI, NATURATINS e SEMA-PA adotem medidas cabíveis para frear essas atividades que são extremamente poluidoras e estão degradando o meio ambiente ao redor das áreas indígenas.

Enquanto o PAC acelera com seus projetos contra nossas populações, a saúde indígena continua lenta, precária e sucateada. Depois de quase dois anos de transição da FUNASA para SESAI, o Governo Federal ainda não conseguiu melhorar o atendimento nas aldeias, as lideranças reclamam da falta de estruturas e recursos humanos. As comunidades sofrem com a falta de remédios, médicos, dentistas, transportes e comunicações.

Informamos que somos contra as atividades de mineração dentro e nas proximidades de nossos territórios. E denunciemos a DOW CORNING que atua próximo a Terra Indígena Sororó, do povo Aikewara, no município de São Geraldo do Araguaia, e a empresa MAX BRITA INDÚSTRIA, próximo à terra indígena Guajajara, no município de Itupiranga no Estado do Pará.

Manifestamos nossa solidariedade e apoio, aos povos Guarani, do estado do Mato Grosso do Sul e Awá-Canoeiro no estado de Tocantins, que sofrem numa luta que parece não ter fim, em busca de suas terras roubadas e alienadas pelos fazendeiros, plantadores de cana, eucaliptos e soja. A situação do povo Guarani é de extrema gravidade, por que estão sendo sumariamente massacrados e mortos pelo agronegócio, que promove o terror e espalha a violência contra esse povo. Oprimidos e sem terra, os Guarani sobrevivem em acampamentos nas margens das rodovias e frequentemente são vítimas das ações da polícia, jagunços e pistoleiros, que a mando dos latifundiários, políticos e alguns juizes; sequestram, expulsam, despejam e matam o povo Guarani.

Pedimos respeitosamente aos senhores ministros do STF-Supremo Tribunal Federal, especial atenção no julgamento dos Embargos de Declaração da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, Petição 3.388/RR. Informamos que estamos atentos e acompanhando, para que a CF-Constituição Federal do Brasil seja cumprida e respeitada e nossos direitos não sejam ainda mais violados.

Aldeia Patizal, Terra Indígena Apinajé, 30 de Outubro de 2012.

As lideranças e representantes dos povos indígenas de Tocantins, Pará e Amapá:

**Apinajé**  
**Krahô**  
**Xerente**  
**Carajá Xambioá**  
**Awá-Canoeiro**  
**Guarani**  
**Aikewara (Suruí)**  
**Kaiapó**  
**Munduruku**  
**Tembé**  
**Juruna**  
**Galibi Maworno**  
**Karipuna**  
**Atikum**  
**Guajajara**

## ANEXO 3 - Carta 3 ou C3, 2013

**Jovens indígenas do Tocantins entregam carta ao papa Francisco**

À  
Vossa Santidade o Papa Francisco

Nós lideranças indígenas do estado do Tocantins, estamos muito felizes que o



senhor esteja aqui no Brasil na JMJ. Confiamos que sua visita será para o Brasil luz e esperança nesta atual conjuntura. Em nome de todos os 305 povos indígenas do Brasil reconhecidos oficialmente, mas também, dos povos livres que ainda se encontram nas florestas, nós jovens indígenas do Tocantins que viemos a JMJ o cumprimentamos com respeito,

admiração e carinho.

Sabemos que o senhor é a liderança maior da Igreja Católica, soubemos de todo o processo de sua eleição e acreditamos que Deus o chamou para uma importante tarefa, de forma especial com os pobres e excluídos. Não é a toa que o senhor escolheu para chamar-se “Francisco”, o irmão dos pobres e da natureza.

Motivados e animados por esta simplicidade e seu compromisso com os pobres e excluídos, viemos até o senhor, para pedir-lhe que interceda pelos povos indígenas ante o governo brasileiro. Sua Santidade deve já conhecer a situação que se vive no Brasil, principalmente pelos últimos acontecimentos destes dois últimos meses, tudo como consequência das políticas governamentais que só servem ao grande capital e as grandes empresas e esquece o essencial: a vida, a justiça e a dignidade da população.

Nós pedimos a sua Santidade, como liderança maior que peça ao governo brasileiro que pare todos os ataques e violências que vem fazendo contra nosso povo indígena. Nós povos indígenas só existimos com a Terra que é nossa Mãe, com o rio que é nosso Pai, sempre vivemos em harmonia com a natureza, sem terra somos como uma árvore sem raiz. Por isto, viemos pedir que peça urgentemente ao governo da presidente Dilma Rousseff, que pare com o massacre contra nossos parentes, principalmente com o povo indígena Guarani-Kaiowá do Mato Grosso do Sul, que sofre por ter sido expulsado de sua terra que atualmente está em mãos dos fazendeiros. Eles matam, criminalizam e acusam de bandidos e invasores aos povos indígenas. Tal é o caso do povo Terena no estado do Mato Grosso do Sul e do povo Munduruku no estado do Pará, assim como, em outros povos, que por defender sua terra lideranças tem sido assassinadas covardemente.

Todos os conflitos se dão pelo direito a terra. E esse conflito o tem provocado e fomentado o governo brasileiro com sua política indigenista que prioriza a exploração e roubo de nossos territórios, transformando-o em mercadoria. Por isto, nossas terras são cobiçadas por grandes empresas que querem explorar sem

piedade as riquezas de nossas matas. Nossa Terra é sagrada, é dom de Deus que deu aos nossos antepassados e nós não vamos deixar que nenhum governo, nem empresa tire de nós o que é nosso: a Terra.

Os nossos territórios estão constantemente ameaçados pelos grandes projetos, como estradas, hidrelétricas, hidrovias, ferrovias e o agronegócio. Estes projetos são projetos de morte para nossa Mãe Terra e para nós povos indígenas. Por isto viemos pedir ao senhor, o amigo e defensor dos pobres, que peça ao governo brasileiro que pare com todos os esses projetos genocidas, como são a Portaria 303 da AGU, as Propostas de Emenda à Constituição (PEC) 038, 215 e 237, assim como também o Projeto de Lei (PL) 1610 sobre a mineração.

Todos eles são propostas para reduzir, manipular e acabar com os direitos indígenas garantidos na Constituição Federal de 1988. Estas propostas colocam as terras indígenas a mercê da exploração desenfreada, que só quer destruir e matar, sem respeitar a nossa cultura, tradição e espiritualidade.

Peça ao governo brasileiro também que cuide com carinho e atenção dos povos indígenas, principalmente no tocante a saúde, pois muitas de nossas crianças, jovens e anciões tem morrido por falta de atendimento básico. Pedimos que interceda por nós para que o governo escute o clamor dos povos indígenas, dialogue com respeito e respeite as nossas decisões, no tocante a nossos territórios. Que respeite a Convenção 169 da OIT, e aceite a consulta, livre, previa e informada.

Nós só queremos nossa terra, viver em paz e criar nossos filhos e netos na terra que Deus nos deu. Queremos fazer nossas roças, pescar, cantar e dançar, fazer nossos rituais e viver tranquilos, é só isso que queremos, ou seja, queremos nosso Bem Viver, que significa viver bem com a natureza e com as pessoas. Não queremos que nossos jovens continuem suicidando-se por falta de seu território e por não ter o que oferecer aos seus filhos.

Queremos dizer ao senhor que agradecemos a solidariedade da Igreja Católica do Brasil à nossa luta e defesa de nossos direitos e o compromisso à causa indígena.

Papa Francisco, agradecemos que você não desistiu de vir ao Brasil neste momento difícil, que não tem medo de ficar com os pobres, que significa para nós ficar ao lado dos povos indígenas, ribeirinhos, quilombolas, camponeses e excluídos da sociedade e defende-los dos grandes e poderosos.

Já por último, queremos convidá-lo para que visite um dia nossa aldeia e veja a riqueza de nossa cultura e a força de nossa espiritualidade e contemple a beleza de nossa Mãe Terra.

Que Deus o ajude a defender a vida dos mais pequenos e que nos ajude a todos a construir a Terra sem Males.

Atenciosamente,

Jovens indígenas do Tocantins – Brasil



## ANEXO 4 - Manifesto 1 ou M1, 2103

**CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA****Manifesto dos Povos Indígenas de Roraima contra a posição do Governo Dilma**

O Conselho Indígena de Roraima - CIR, organização dos povos Macuxi, Wapichana, Ingaricó, Taurepang, Patamona, Sapará, Wai-Wai, Yanomami, Yekuana e Waimiri-Atroari do Estado de Roraima - Brasil, vem manifestar seu sentimento de revolta sobre a posição anti direitos humanos do governo da Presidenta Dilma, que cedeu à pressão contínua da bancada ruralista ordenando a Ministra da Casa Civil e Ministro da Justiça a paralisação imediata de qualquer processo demarcatório de terras indígenas no Brasil. E permitiu na sua proposta de governo a inclusão em massa de órgãos do agronegócio como a Embrapa, Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, o Ministério do Desenvolvimento Agrário, o Ministério das Cidades, entre outros órgãos de interesse do governo para tratar sobre questões indígenas. Eis a pergunta, que exemplo e experiência constitucional têm os órgãos do agronegócio sobre os direitos indígenas, se há pouco tempo, na luta deles contra a Raposa Serra do Sol afirmaram publicamente de que a Funai - MJ é culpada de dar tanta terra para índio?

É contraditório ver a posição do Governo Brasileiro, ao apresentar para a comunidade internacional a defesa e garantia dos direitos humanos, enquanto é notório o desrespeito total aos direitos dos Povos Indígenas. O território tradicional indígena tem sido frequentemente invadido por plantações irregulares de arroz, garimpeiros, fazendeiros, provocando a morte da Mãe Terra, atingindo de forma mais cruel a vida das comunidades indígenas que há séculos vivem e usufruem de forma saudável os recursos naturais. A natureza tem o elo com a vida indígena, pois proporciona um futuro digno aos seus filhos e filhas. Sem a garantia da Terra, os povos indígenas estão sujeitos ao genocídio em pleno século XXI, que começou há 513 anos atrás.

A vida é um direito sagrado e universal de todos, assim como o acesso ao território digno e saudável para manter a sobrevivência e viver de acordo com os costumes e tradições, pois a casa indígena vai além de moradia fixa, estando nos rios, nas matas, nos igarapés, nas serras. A Presidenta Dilma deve respeitar, pois o desenvolvimento não pode ser feito a custa do sofrimento dos povos indígenas.

O slogan do governo brasileiro atual afirma que "país rico é país sem pobreza", portanto a riqueza está na imensa diversidade cultural, socioambiental, territorial e socioeconômica. E a pobreza está na invasão e falta de garantia de terras indígenas, violação dos direitos humanos,

Violência contra a vida dos povos indígenas e destruição do meio ambiente e de todos os recursos naturais nela existentes. Os povos indígenas solicitam nada mais do que o cumprimento da Constituição Federal, o respeito às diferenças culturais, e acima de tudo a Vida.

Na vinda do ex-presidente Lula à Terra Indígena Raposa Serra do Sol no ano de 2010, naquele momento ficou claro na sua fala que: "Muito ainda precisa ser feito para reparar as injustiças cometidas contra os povos indígenas, desde o ano de 1500". Com a entrada do governo Dilma, o povo estava otimista, acreditando no avanço na defesa dos direitos dos povos indígenas, pois é uma mulher e mãe, que usando do seu instinto maternal defenderia seus filhos(as) brasileiros independente de raça, cor, credo, religião e formas de viver.

A esperança de dias melhores afundou num grande vazio de decepção, e agora permeia a incerteza da paz tomada pela crueldade que atinge diariamente todos os povos indígenas do Brasil. De um lado a ganância e poder do agronegócio, que usa de todos os meios para dizimar vidas, destruir famílias, apenas em prol de um desenvolvimento sujo. Onde o poder do dinheiro é mais valioso que o direito da vida de uma criança indígena.

Os povos indígenas são originalmente brasileiros, e cada palmo de seu território significa vida. Permitir o funcionamento da PEC 215, Lei de Mineração sem consulta, arquivamento do Estatuto dos Povos Indígenas, Portaria 303 da AGU, as condicionantes malélicas do STF, construção de hidrelétricas a custo de sangue indígena, e outros atos que violam os direitos humanos é um ato de Genocídio.

Os povos indígenas têm projetos de desenvolvimento para sustentar a grande nação brasileira, voltados na prática correta sem agredir o território e o meio ambiente. O agronegócio não é a solução para acabar com a pobreza brasileira e os povos indígenas demonstram o exemplo eficiente de enfrentar esse mal social, mas que o governo fecha os olhos e ouvidos a essa proposta, e sequer arrisca um diálogo.

O Brasil é um país rico e precisa manter essa riqueza internamente com participação de todos os brasileiros. Enquanto os ditos países do primeiro mundo industrializado vivem sem ar puro devido à ganância por dinheiro e poder, o governo brasileiro asfixia os povos indígenas. Não adianta o Brasil ser considerado o pulmão do mundo a custo do sangue e vida dos povos indígenas.

Queremos que a senhora presidenta do Brasil Dilma Rousseff respeite e reconheça todos os povos indígenas pelas conquistas de direitos alcançados até os dias atuais, e não faça mais atos de ignorância e desconhecimento sobre a questão indígena, pois terras brasileiras são terras indígenas.

Não queremos mais ficar sofrendo com tantas injustiças, sangue, mortes e falta de espaço para viver. A presidenta Dilma sabe a dor da perseguição, da tortura, pois sofreu esses tipos de violência na época da ditadura militar e sabe o tamanho da dor de uma mãe. Por isso, chega de impunidade, mortes, exclusão e desrespeito a aos nossos direitos constitucionais, brasileiro e universal.

Enquanto os monstros tentam acabar com a nossa vida, temos uma resposta - "a luta indígena não vai parar e todos nós estamos unidos".

Povos Indígenas de Roraima: A luta continua e unidos venceremos.

Roraima - Brasil, 20 de Maio de 2013.

ANEXO 5 - Manifesto 2 ou M2, s/d

### **Manifesto pelos direitos das mulheres indígenas brasileiras**



Nós Mulheres Indígenas, Lutamos pela efetivação de construção as políticas públicas voltadas às mulheres indígenas, na demarcação das terras, na educação diferenciada, na saúde de qualidade para a mulher e a criança indígena, Entendemos que devemos ser incluídas nos espaços públicos do qual estamos excluídas há muitos séculos. Acreditamos sermos as verdadeiras agentes de transformação, contribuindo assim para a construção de um mundo mais justo e fraterno.

Pela valorização das mulheres indígenas, elencamos 13 diretrizes para contribuir com o novo governo para a realização das ações afirmativas.

#### **13 DIRETRIZES DA MULHER INDÍGENA - EMPODERAMENTO, AUTONOMIA, PROTAGONISMO, EQÜIDADE DE GENERO**

1 – Criação da SUBSECRETARIA DA MULHER INDÍGENA no Governo Federal e nomear uma MULHER INDIGENA para essa FUNÇÃO, com AUTONOMIA FINANCEIRA, para desenvolver projetos sociais para os POVOS INDÍGENAS

2 – Assegurar maior REPRESENTAÇÃO da MULHER INDÍGENA no Governo, com a inclusão efetiva da mulher em instancias de poder, como nos Conselhos Consultivos, Ministérios e Secretarias.

3 – Assegurar a PARTICIPAÇÃO da MULHER INDÍGENA nos processos de decisões que afetem seus interesses e demandas.

4 – Garantir 30% de VAGAS à mulher indígena nas FUNÇÕES E CONCURSOS PÚBLICOS.

5 – Criar o PROGRAMA DE ALIMENTAÇÃO SAUDÁVEL da MULHER e da CRIANÇA INDIGENA

6 – Garantir saúde de qualidade com a criação do “PROGRAMA DE ATENÇÃO INTEGRAL A SAUDE da mulher e da criança indígena”.

7 – Demarcação e apoio à GESTÃO TERRITORIAL, POLÍTICA E ECONÔMICA das TERRAS INDIGENAS.

8 – Planejamento, Desenvolvimento e implementação de PROJETOS ESPECÍFICOS E AUTO-SUSTENTÁVEIS para a mulher indígena.

9 – ERRADICAÇÃO do ANALFABETISMO e inclusão de PROGRAMAS EDUCACIONAIS, bem como acesso efetivo à EDUCAÇÃO SUPERIOR e CULTURAIS para as MULHERES INDIGENAS.

10 - POLITICAS PÚBLICAS EFETIVAS voltadas para as Mulheres Indígenas, como a QUALIFICAÇÃO PROFISSIONAL, CURSOS DE INFORMÁTICA NAS ESCOLAS INDIGENAS. Amplo acesso às UNIVERSIDADES.

11 – Criação de PROGRAMAS DE VALORIZAÇÃO E CAPACITAÇÃO PROFISSIONAL para a inserção no MERCADO DE TRABALHO COMO PROFISSIONAIS, GERAÇÃO DE RENDA E EMPREGO para as Mulheres Indígenas.

12 - Criação de PROJETOS DE ESPORTE E LAZER nas Comunidades Indígenas para o combate a todo tipo de violência contra a mulher e criança indígena.

13 – Fortalecimentos e estímulo à palavra da Mulher Indígena como fator relevante sobre as questões familiares, comunitárias e culturais da sociedade nacional. “a palavra da mulher é sagrada como a terra” (palavras de um sábio líder indígena)

CONAMI - Conselho Nacional de Mulheres Indígenas - Articulação, Promoção, Apoio e Defesa O Conselho Nacional de Mulheres Indígenas - CONAMI, criado em 23 de setembro de 1995, é uma entidade da sociedade civil, atua com equipes itinerantes nas diversas comunidades indígenas, lutando pelo protagonismo, autonomia e pela equidade de gênero, com acesso de oportunidades. Missão: Articular, defender, promover e apoiar a luta pelos direitos das mulheres indígenas, instrumentalizando-as no conhecimento das leis para o enfrentamento da violência, do racismo, discriminação e o preconceito, para que as mulheres sejam respeitadas e valorizadas na sua forma de vida tradicional e cultural, para que atuem em espaços de diálogo junto aos gestores públicos, buscando uma melhoria na qualidade de vida. CONAMI - Conselho Nacional de Mulheres Indígenas: Articulação, Promoção, Apoio e Defesa.