



Programa de
Pós-Graduação em
Linguística

**VOZES INDÍGENAS: ENTRE APAGAMENTOS, ESTIGMAS E RESISTÊNCIAS -
DISCURSOS MIDIÁTICOS DA REGIÃO NORTE DO BRASIL SOBRE POVOS E
LIDERANÇAS INDÍGENAS**

SÃO CARLOS
2021



Universidade Federal de São Carlos

Deyse Silva Rubim

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA**

**VOZES INDÍGENAS: ENTRE APAGAMENTOS, ESTIGMAS E
RESISTÊNCIAS - DISCURSOS MIDIÁTICOS DA REGIÃO NORTE DO
BRASIL SOBRE POVOS E LIDERANÇAS INDÍGENAS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Linguística.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Piovezani.

**São Carlos / SP
2021**



Folha de Aprovação

Defesa de Tese de Doutorado da candidata Deyse Silva Rubim, realizada em 09/07/2021.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Carlos Felix Piovezani Filho (UFSCar)

Prof. Dr. Carlos Alberto Turati (UEMS)

Profa. Dra. Allice Toledo Lima da Silveira (UFG)

Profa. Dra. Máisa Ramos Pereira (UFMA)

Prof. Dr. Maurício Neves Corrêa (UNIFAP)

Ao meu maior incentivador, meu pai Domingos Sávio (in memoriam)
À minha mãe Maria de Fátima, meu porto seguro.
Ao Miguel Lorenzo e José Domingos, minha coragem e força.

AGRADECIMENTOS

Um dia me falaram que uma das mais belas experiências do mundo era o conhecimento, pois ele nos permite viajar por diferentes lugares, conhecer pessoas, culturas e desvendar mistérios. Mas, esqueceram de me dizer o quão difícil seria mergulhar no mundo do conhecimento quando se nasce distante de qualquer privilégio social, quando se é filha do interior do Amazonas, quando tudo ao seu redor não contribui minimamente com as suas aspirações, quando se tem que deixar tantas coisas para trás para crescer. Não me disseram que os caminhos não eram os mesmos para todos, que seria um processo desigual e, por vezes, dolorido. Mesmo com todas as intempéries, eu decidi segui meu voo, mergulhei no desconhecido, senti as dores das minhas escolhas, chorei lágrimas de coragem, pois foi difícil demais chegar nesse nível, foi sofrida demais a caminhada para o tão sonhado doutorado.

Minha tese, tornou-se um todo “remendado” de tudo aquilo que vivi e um emaranhado de sonhos; tem muitas cicatrizes e o atravessamento de muitas pessoas. Sem querer cair no muro das lamentações, mas pura e simplesmente para mostrar a grandeza que cerceia cada palavra empregada aqui, nessa obra tão sonhada por mim, tentarei representar em palavras a minha gratidão por tantas mãos que foram estendidas e contribuíram com esse momento, dentre elas:

A força que rege o universo, Deus, Tupã, entre outros nomes. Quantas vezes saí do RU e sentei nos bancos do campus da UFSCar e senti aquela brisa suave me abraçar e me fazer acreditar que tudo seria possível, que tudo daria certo. Deus esteve comigo o tempo todo, seus pequenos milagres me fizeram chegar aqui. Sem o alimento espiritual, eu não seria a mesma. Faço referência à minha mãe celestial, Maria, a quem eu recorri tantas vezes em oração.

Com profunda gratidão, volto-me ao meu orientador, Carlos Piovezani, pela orientação detalhista, paciente e por não ter desistido de contribuir com a minha formação. Por sua sensibilidade e humanidade quando eu perdi meu pai nesse processo de construção da tese.

Aos professores do PPGL pelas tardes de discussões e aprendizado, especialmente Luzmara Curcino, Roberto Baronas, Luiz André Neves, Carolina de Paula, Soeli Maria Schreiber e Valdemir Miotello.

Aos professores Maísa Ramos Pereira e Maurício Neves Corrêa, pelas contribuições e orientações na banca de qualificação e defesa, por terem levantado questões tão importantes para enriquecer esta pesquisa. Por seus olhares humanos e despretensiosos diante das questões de apagamento e preconceito que permeiam as diversas instâncias sociais.

Aos professores Carlos Alberto Turati e Allice Toledo Lima da Silveira pela leitura minuciosa da tese e por suas arguições sobre questões tão pertinentes para a conclusão dessa pesquisa.

Às mãos que me amparam desde o meu nascimento no mundo, meu pai Domingos Sávio (in memoriam) e minha mãe Fátima Ferreira. No final da construção da tese, perdi meu pai e com ele parte do meu mundo. Ele foi minha força durante cada etapa da minha vida, era meu fã e grande amigo. Obrigada por tantas vezes me dizer que sentia “*muito orgulho de mim*”, por sempre falar da minha força, coragem e sabedoria. Eu nem sou tudo isso, mas se ele pensava assim já foi mais que suficiente para acalantar minha existência. Sou grata a ele, pela origem indígena, pelas conversas, por nossas visitas aos parentes nas comunidades, por me ensinar na prática sobre diversidade e respeito ao sangue que corre em minhas veias. Minha mãe, meu porto seguro, obrigada por me dizer que mesmo nascida no interior do Amazonas eu poderia percorrer o mundo através dos estudos, por me contar tantas vezes suas histórias de luta que me permitiram nunca desistir dos meus sonhos ao lembrar que meus problemas não eram nada frente aos seus; a senhora e o papai tiveram que dividir o tempo entre a escola, a casa de farinha e a roça. O caminho por mim escolhido foi inspirado nos caminhos de vocês. Vocês são sinônimo de coragem e fé. Gratidão pelas mãos e palavras de conforto sempre que eu desabei achando que não conseguiria.

Ao meu companheiro e amigo, Álex Magalhães, obrigada por tua incansável peleja para que eu não desistisse, por ser o sopro de esperança quando eu não tinha mais forças para seguir. Por ter segurado minha mão, mesmo não concordando tantas vezes comigo, por ter movido montanhas para manter a mim e ao nosso filho em um Estado por nós desconhecido. Por aguentar firme minhas crises de ansiedade e me abraçar todas as vezes que eu sentia uma dor profunda na alma. Eu te amo até depois dessa vida, “serás para mim único no mundo”.

Ao meu filho, Miguel Lorenzo, por sua companhia, mesmo sendo tão pequeno, nas minhas aventuras. Com ele aprendo sempre, em todos os momentos; ele me fez sentir o quão forte sou. Obrigada por ter dormido no chão frio dos aeroportos, do

apartamento (quando ficamos sem cama) e nunca ter se queixado, por ter experimentado comidas não tão saudáveis porque era o que dava para comprar, por ter sido acalento e me ensinado a ser resiliente. Ao José Domingos, meu amado filho, meu acalento na etapa final do doutorado. Gerado junto com as palavras que finalizaram esta tese. Juntos, vocês são luz, são vida, são a minha vida.

Ao meu filho do coração, Fernando Rubim, por ter uma energia tão boa, ser tão amigo, incentivador, compreensivo e ter ensinado tanta coisa ao Miguel quando eu precisava estudar. Às minhas queridas irmãs, Jucy, Mara e Dayla, pelo incentivo, pelas ligações, por rememorem comigo vivências da infância e da casa dos nossos pais. Lembranças que me deram encorajamento e me mantiveram firme nas minhas decisões. Vocês não são perfeitas, mas são as melhores irmãs que eu poderia ter.

À minha sogra, Avanilda Magalhães, por sua contribuição desde a graduação até o doutorado, por cada detalhe de amor e doação a mim repassados, por sua ajuda durante os meses que passei em São Carlos, sem isso eu não teria concluído as disciplinas.

Agradeço à minha amiga Audirene Cordeiro, querida Dira, por seu apoio e orientação quando essa pesquisa era embrionária. À minha irmã interétnica May Anyely, por sua acolhida durante o processo seletivo. À querida Juliana, se não fosse sua ajuda não teria conseguido chegar a São Carlos para realizar o processo seletivo do doutorado.

Aos colegas de curso PPGL/UFSCar 2017, pelas trocas de informação. Especialmente à Patrícia, ao Donato e à Lílian, pessoas que me acolheram com o coração e por quem eu guardo profundo carinho; além de intelectualidade, eles são referência de humildade. Não posso esquecer também do apoio da conterrânea Jorcemara, obrigada por ter suavizado meus caminhos tão calejados, por ter sido uma ponte para que eu não ficasse sem orientação, pela referência de pesquisadora e mãe.

Ao João Ribeiro, um grande amigo que o PPGL me deu, obrigada por dividir comigo teus conhecimentos e história de vida, pelas longas conversas e companhia no RU da universidade.

À minha querida amiga Lenilda, sempre tão solícita e encorajadora. Por onde quer que eu vá, sempre lembrarei de suas mãos estendidas, das nossas conversas e de toda a ajuda nesse processo.

Aos meus amigos Rian, Taíssa, Andreia e Leonildo, pessoas que se tornaram minha família em Parintins. Obrigada por dividirem o dia a dia e tornarem cada momento mais leve.

À minha grande amiga Soliane, nossa Astro Rei, por cuidar tão bem do meu filho quando moramos em São Carlos. Seu carinho, dedicação e bondade são dignas de um ser humano de luz. Por toda vida serei grata a tudo que fizeste para me ajudar nesse processo.

Ao meu amigo Adriel Fúlvio, por contribuir com a imagem que finalizou a minha pesquisa.

Enfim, agradeço à Secretaria de Estado e Educação do Amazonas – SEDUC/AM; gratidão por tentarem me silenciar, pelo apoio que nunca existiu, pelas vezes que dificultaram e interferiram na minha construção enquanto pesquisadora, indeferindo meu pedido de afastamento para cursar o doutorado. Dedico essa vitória a todos vocês também, porque me ensinaram sobre aquilo que eu não quero ser e nem fazer enquanto profissional.

De tudo que fui e sou, de tudo que disse e ouvi, de tudo que lutei e venci, de tudo que conheci e vivi, muita coisa ficou, muita coisa me construiu, muitos atravessamentos até aqui, eu venci mais uma etapa e nunca estive sozinha. Prossigo fixamente olhando para frente, mas sem esquecer daquilo me constituiu lá atrás [...]

*“O correr da vida embrulha tudo. A vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é **coragem**.” (Guimarães Rosa)*

“Passaram por cima da memória e escreveram no corpo dos vencidos uma história de dor e sofrimento. [...] É preciso escrever – mesmo com tintas do sangue – a história que foi tantas vezes negada.” (Daniel Munduruku)

RESUMO

Para compreender os sentidos provindos da circulação midiática referentes às vozes indígenas na região Norte do Brasil, analisamos as interfaces do discurso com as diferentes manifestações emergentes na imprensa tradicional, imprensa alternativa e redes sociais. Como e quando as vozes dos indígenas são apresentadas ou não pela mídia desde os anos de 1990 até a atualidade. Para tanto, os recortes que formam o *corpus* desse estudo foram retirados do Jornal (impresso e digital) A Crítica, da Agência jornalística Amazônia Real e da rede social Facebook. Levantou-se a hipótese de que os discursos midiáticos na Região Norte na década de 1990 constituem-se de silenciamentos, os quais corroboram a ideia de tutela (controle e poder), invisibilizando a redemocratização indígena por meio do apagamento dessas vozes. Em contraposição a isso, nos anos 2000, as vozes indígenas começam a ter um espaço na imprensa digital, mais especificamente, na imprensa alternativa. Há o aparecimento de vozes para consolidar o processo de resistência marcado historicamente por conflitos de exclusão, desse modo, as lideranças indígenas femininas também são inscritas nas práticas discursivas. Além disso, as redes sociais funcionam como um espaço de legitimidade das vozes e articulação dos movimentos indígenas. Entretanto, apesar do protagonismo dos indígenas nas mobilizações políticas e sociais, a conservação de antigas memórias que produzem silenciamentos e estigmas, e transformações, sobretudo, com a apropriação resistente de uma efeméride e de tecnologias concebidas pelos não indígenas continuam reproduzindo o discurso de preconceito até hoje. Nesse sentido, o objetivo geral da pesquisa foi identificar as relações de discurso e poder nas representações midiáticas dos anos 1990 até a atualidade. Para isso, foram estabelecidos alguns objetivos específicos que direcionaram a pesquisa: i) analisar a heterogeneidade do discurso e a memória discursiva no que se refere aos apagamentos das vozes indígenas nos discursos midiáticos; ii) compreender como algumas marcações linguísticas corroboram a estigmatização e silenciamento dos indígenas no discurso; iii) descrever o processo de inscrição das vozes das lideranças femininas nas práticas discursivas. Os pressupostos teórico-metodológicos que sustentam essa pesquisa são os da Análise do Discurso de orientação francesa, com os quais nos propomos a analisar como a mídia dos anos 1990 até nossos dias atua, examinando sua função como uma espécie de *porta-voz* que (re)diz os dizeres dos indígenas ou, em certos momentos, quase não os apresenta como protagonistas das suas ações. Sendo assim, em contrapartida a uma maior conservação dos discursos discriminatórios, alicerçados nas mobilizações pela garantia dos seus direitos e apoiados nas dinâmicas culturais que permitiram acesso a diferentes formas de comunicação, hoje, os indígenas (lideranças, mulheres e jovens) tomam a palavra, assumem seu lugar de fala representativa e ocupam espaços legítimos na sociedade brasileira.

Palavras-chave: Análise do Discurso; Vozes; Indígenas; Mídia; Norte.

ABSTRACT

In order to understand the meanings arising from the media circulation referring to indigenous voices in the northern region of Brazil, we analyze the interfaces of the discourse with the different manifestations emerging in the traditional press, alternative press and social networks. How and when the voices of indigenous people are presented or not by the media from the 1990s to the present. To this end, the clippings that make up the corpus of this study were taken from the newspaper (printed and digital) *A Crítica*, from the journalistic agency *Amazônia Real* and from the social network Facebook. The hypothesis was raised that media discourses in the Northern Region in the 90s, consist of silences that corroborate the idea of tutelage (control and power), making indigenous re-democratization invisible through the erasure of these voices. In contrast to this, in the 2000s, indigenous voices began to have a place in the digital press, more specifically, in the alternative press. There are voices to consolidate the resistance process historically marked by conflicts of exclusion, in this way, indigenous female leaders are also inscribed in discursive practices. In addition, social networks function as a space for the legitimacy of voices and the articulation of indigenous movements. However, despite the protagonism of the indigenous people in political and social mobilizations, the preservation of old memories that produce silences and stigmas, and transformations, above all, with the resistant appropriation of an ephemeral and technologies conceived by non-indigenous people continue to reproduce the prejudice discourse until today. In this sense, the general objective of the research was to identify the relations of discourse and power in media representations from the 90s to the present. For this, some specific objectives were established that guided the research: i) to analyze the heterogeneity of the discourse and the discursive memory with regard to the erasure of the indigenous voices in the media discourses; ii) understand how some linguistic markings corroborate the stigmatization and silencing of indigenous people in the discourse; iii) describe the process of enrolling the voices of female leaders in discursive practices. The theoretical and methodological assumptions that support this research are those of Discourse Analysis of French orientation, with which we propose to analyze how the media from the 90s until today, examining its function as a kind of spokesperson who (re)says the sayings of the indigenous people or, in certain moments, barely presents them as protagonists of their actions. Therefore, in return for a greater conservation of discriminatory discourses, based on mobilizations to guarantee their rights and supported by cultural dynamics that allowed access to different forms of communication, today, the indigenous people (leaders, women and young people) take the floor, they assume their place of representative speech and occupy legitimate spaces in Brazilian society.

Key words: Discourse analysis; Voices; Indigenous people; Media; North.

LISTAS DE IMAGENS E RECORTES

Capítulo I

Imagem 1 – Ritual Canibal do Tupinambá. Theodor de Bry. Fonte: Domínio Público.

Capítulo II

Recorte 1 – Matéria sobre a Pista de Paapiú (1990) Jornal A Crítica.

Recorte 2 – Matéria sobre os Waimiri-Atroari (1990) Jornal A Crítica.

Recorte 3 – Matéria sobre o acordo com a construção da BR – 174 (1996) Jornal A Crítica.

Recorte 4 – Matéria sobre os 30 anos de Resistência (1996) Jornal A Crítica.

Recorte 5 – Matéria sobre aprovação no vestibular de um indígena Tukano. (1992) Jornal A Crítica.

Recorte 6 – Matéria “O Brasil não quer ser brasileiro” (1993) Jornal A Crítica.

Recorte 7 – Matéria “O Brasil não quer ser brasileiro” (1993) Jornal A Crítica.

Recorte 8 – Matéria “O Brasil não quer ser brasileiro” (1993) Jornal A Crítica.

Recorte 9 – Ilustração da matéria “O Brasil não quer ser brasileiro”. (1993) Jornal A Crítica.

Recorte 10 – Matéria sobre Lula e os índios satéres-maués. Matéria “O Brasil não quer ser brasileiro”. (1994) Jornal A Crítica.

Recorte 11 – Manchete sobre o ataque de índios (1995) Jornal A Crítica.

Recorte 12 – Matéria sobre o ataque de índios (1995) Jornal A Crítica.

Recorte 13 – Matéria sobre a operação Yanomami (1995) Jornal A Crítica.

Recorte 14 – Matéria sobre os Pataxó (1998) Jornal A Crítica.

Recorte 15 – Matéria sobre os Pataxó (1998) Jornal A Crítica.

Recorte 16 – Matéria sobre a índia Ticuna (1998) Jornal A Crítica.

Recorte 17 – Matéria sobre a índia Ticuna (1998) Jornal A Crítica.

Recorte 18 – Matéria sobre a índia Ticuna (1998) Jornal A Crítica.

Capítulo III

- Recorte 19 – Publicação Portal A Crítica (2020).
- Recorte 20 – Publicação Portal A Crítica (2020).
- Recorte 21 – Publicação Portal A Crítica sobre a pimenta indígena (2020).
- Recorte 22 – Publicação Portal A Crítica sobre a pimenta indígena (2020).
- Recorte 23 – Publicação Portal A Crítica sobre a invasão do território indígena (2019).
- Recorte 24 – Publicação Portal A Crítica sobre a invasão do território indígena (2019).
- Recorte 25 – Publicação Portal A Crítica sobre a invasão do território indígena (2019).
- Recorte 26 – Publicação Portal A Crítica sobre a invasão do território indígena (2019).
- Recorte 27 – Publicação Portal A Crítica sobre a formação indígena (2019).
- Recorte 28 – Publicação Portal A Crítica sobre a formação indígena (2019).
- Recorte 29 – Matéria jornalística da Amazônia Real sobre resistência indígena (2017).
- Recorte 30 – Matéria jornalística da Amazônia Real sobre resistência indígena (2017).
- Recorte 31 – Trecho da matéria jornalística da Amazônia Real sobre resistência indígena (2017).
- Recorte 32 – Matéria jornalística da Amazônia Real sobre resistência indígena (2017).
- Recorte 33 – Matéria jornalística da Amazônia Real sobre resistência indígena (2017).
- Recorte 34 – Publicação na página do Facebook Existe Guarani e SP (2020).
- Recorte 35 – Publicação na página do Facebook Existe Guarani e SP (2020).
- Recorte 36 – Publicação de Márcia Wayna na página do Facebook (2020).
- Recorte 37 – Publicação de Márcia Wayna na página do Facebook (2020).
- Recorte 38 – Cobertura entrevistas com Daniel Munduruku (2020).
- Recorte 39 – Cobertura entrevistas com Daniel Munduruku (2020).
- Recorte 40 – Publicação da página Coração indígena no Facebook (2020).

Capítulo IV

- Recorte 19 – Publicação Portal A Crítica (2020).
- Recorte 20 – Publicação Portal A Crítica (2020).
- Recorte 21 – Publicação Portal A Crítica sobre a pimenta indígena (2020).
- Recorte 22 – Publicação Portal A Crítica sobre a pimenta indígena (2020).

LISTA DE ABREVIATURAS

CIMI – Conselho Indigenista Missionário.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

SPI – Serviço de Proteção aos Indígenas.

UNI – União das nações Indígenas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	18
CAPÍTULO I – NO PRINCÍPIO ERAM APAGAMENTOS E ESTIGMAS.....	29
1.1 Produção dos discursos: o dizer não é livre.....	35
1.2 Um “solitário andar por entre a gente”: Discurso e Poder.....	38
1.3 Fragmentos da colonização e Formação discursiva dominante.....	43
1.4 “Índio é atrasado, selvagem e preguiçoso”: Memória discursiva.....	46
CAPÍTULO II – NUANCES NOS DISCURSOS MIDIÁTICOS DA DÉCADA DE 90: Identidade e Práticas Discursivas.....	50
2.1 Percurso da imprensa Amazônica: O Jornal A Crítica.....	52
2.2 Discurso fechado e discurso aberto: As coerções discursivas e as possibilidades do dizer.....	56
2.3 Interdiscursividade nos recortes do Jornal A Crítica da década de 90.....	59
2.4 Constituição das <i>verdades</i> : os sujeitos discursivos.....	76
2.5 Silenciamentos e estigmas na produção das identidades.....	86
CAPÍTULO III – A INSCRIÇÃO DE DIFERENTES VOZES: Transformações discursivas na mídia da região Amazônica nos anos 2000.....	103
3.1 Amazônia Real: Uma nova roupagem à Imprensa Amazônica.....	125
3.2 Mudança na postura discursiva: As mídias jornalísticas digitais.....	126
3.3 Novas possibilidades do <i>dizer</i> : As vozes indígenas inscritas nas redes sociais.....	138
CAPÍTULO IV – IMPLICAÇÕES DA COVID-19 NA VIDA DOS POVOS INDÍGENAS: Processos discursivos em tempos de pandemia.....	154
4.1 Coloniza[dores]: Produção de conflitos na mídia social.....	156
4.2 Redemocratização pela vida: processo de resistência indígena em meio à pandemia.....	170
4.3 As vozes que [se foram] permanecem: Os atravessamentos que sustentam as mobilizações indígenas.....	178

4.31 Efeitos de pertencimento: <i>in memoriam</i> dos parentes que fizeram sua passagem.....	188
--	-----

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	192
----------------------------------	------------

REFERÊNCIAS.....	196
-------------------------	------------

INTRODUÇÃO

“Se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos”. (Ailton Krenak)

Nas margens barrentas do rio Solimões, na cidade de Santo Antonio do Içá localizada no Alto Solimões, um dos berços da diversidade indígena no Amazonas, eu nasci, estudei, constitui-me como pesquisadora e ser humano. Filha de Domingos Sávio Corrêa Rubim (indígena Kokama) e Maria de Fátima Ferreira da Silva. Tive como avós maternos os agricultores Paula Ferreira e Manoel Bernardo, como avós paternos os agricultores Francisco Rubim (indígena Kokama) e Glorinha Corrêa (indígena Kaixana). Para compreensão dos caminhos pelos quais enveredei através da pesquisa e da coletividade da qual me insiro hoje, vamos percorrer pela trajetória de vida do meu avô paterno, Francisco Rubim, senhor Chico Padre – como ficou conhecido.

Meu avô nasceu em uma comunidade às margens do rio Içá, filho de mãe Tikuna e pai Kokama, foi reconhecido como Kokama por pertencer a uma linhagem patrilinear. Vivia da pesca e da plantação de roça, estudar não cabia naquele contexto rural. Com o passar dos anos minha bisavó ficou muito doente e veio a óbito. Infelizmente, meu avô Francisco e seus irmãos ficaram órfãos de mãe e a responsabilidade caiu sobre o meu bisavô, porém, ele mergulhou em uma profunda depressão, alcoolizava-se diariamente, até que um dia abandonou seus filhos. Vovô tinha apenas 12 anos quando começou a trabalhar por conta própria para ajudar seus irmãos, naquela época no rio Içá havia um movimento muito grande dos Irmãos Salesianos, eles passavam com suas embarcações trocando mercadorias e evangelizando, foi assim que se deu um acontecimento que mudaria a vida de meu avô.

Certo dia, ele foi chamado para carregar algumas mercadorias para o barco dos irmãos salesianos e foi por eles adotado. Como o vovô Francisco estava inserido em uma família desestruturada, foi levado de seu povo, de seus costumes e de sua terra. Passou a residir em Manaus, mais precisamente no internato dos irmãos salesianos; neste lugar vovô Francisco aprendeu a ler, escrever, rezar o terço, conheceu a palavra da Bíblia e sua cultura foi camuflada. Dentro deste novo contexto, meu avô sempre foi tratado como um empregado, tinha que fazer os trabalhos pesados no internado, lavar, consertar coisas quebradas, servir os Irmãos Salesianos, enfim, sempre esteve presente à condição de inferioridade diante daqueles que se diziam superiores a ele. Já estava para

ser padre, o que lhe rendeu o apelido de “Chico Padre”, quando não aguentou as repressões e saiu do seminário. Depois de suas experiências no mundo urbano, ele decidiu voltar para Santo Antonio do Içá e de lá seguiu para o rio Içá para procurar seus irmãos. Conheceu minha avó Glorinha, uma indígena Kaixana, casou-se e ali fixou suas raízes por um tempo, tiveram seis filhos. Como meu avô havia, de certa forma, estudado e conhecia as imposições da vida lá fora, resolveu sair da comunidade e migrar para a sede de Santo Antonio do Içá. Assim, fixaram-se na sede da cidade e seus filhos foram matriculados na escola; depois destes, ainda tiveram mais cinco filhos, totalizando doze (um dos filhos veio a falecer ainda bebê).

A história que impulsiona as minhas escolhas dentro do campo da pesquisa – que é a trajetória de vida do meu avô – tem muito de tantas outras histórias que influenciam lutas e as ações de engajamento dentro dessa coletividade indígena. Venho, portanto, de uma realidade onde o *silenciar* é evidenciado em cada detalhe, desde a retirada do meu avô da sua comunidade até o tratamento que sempre tiveram com ele no contexto urbano. Conflitos camuflados em forma de “ajuda” e de uma troca da vida “selvagem” por uma ideia de civilidade, numa tentativa de impelir grandes avanços sociais na vida dos indígenas. Mas, que na verdade não passou de um duro processo de apagamentos em uma tentativa maciça de modificar o *outro*, a *cultura* do outro.

Por isso, percorro em minha pesquisa por caminhos que reverberam mudança, transformação nas mais diversas organizações sociais, trazendo à tona questões que outrora eram invisibilizadas por um sistema opressor e discriminatório. Um cenário que, hoje, é um campo de batalha no qual outras vozes ecoam e resistem. Os indígenas, nós, por anos, fomos representados a partir de uma visão exótica que se estruturou em uma memória discursiva dominante, direcionando a produção de determinadas “*verdades*” que superiorizam certos sujeitos em detrimento de outros. Tantos estigmas foram cristalizados diante de uma percepção colonialista e marcam de forma negativa a vida dos povos indígenas diante de uma sociedade plural, mas excludente.

Em um processo de redemocratização pela tomada de palavra e a legitimação dos lugares de fala pelos indígenas, estabeleceu-se nas organizações a necessidade de assumir diferentes espaços nas mais diversas instituições. Como a palavra é *poder*, ao assumir um lugar legítimo e por meio dele falar das próprias demandas e garantir direitos, os/as indígenas puderam, de fato, apresentar para a sociedade não-indígena outras representações que fogem ao lugar comum de fala, assumido por um *porta-voz* que era autorizado a falar do/sobre os indígenas.

Dessa forma, paulatinamente, são assumidos espaços, principalmente, quando falamos das mulheres indígenas. Assim, como comumente vemos na história das mulheres em toda sociedade, nada foge a esse mundo particular feminino quando falamos no processo de silenciamento e apagamento das mulheres indígenas, ora marcado por um patriarcalismo que não permitia seu protagonismo em diversas situações, tanto dentro quanto fora das comunidades indígenas. Ao recordar os papéis assumidos por minhas antepassadas, percebo o quanto de força, coragem e sabedoria existia em cada uma delas. O quanto suas ações cotidianas contribuíram para a construção do que conhecemos hoje, como processo de pertencimento e o protagonismo feminino indígena. Ao contrário de minha avó, que no alto de sua sabedoria se alfabetizou aos quase 60 anos, eu pude percorrer outros caminhos e com base neles fortalecer ainda mais o processo de legitimidade das nossas vozes, as vozes indígenas femininas.

Nenhum processo de transformação social é fácil, romper estigmas é travar uma luta contra a própria história que enraizou na sociedade as suas “verdades”, é seguir o fluxo tenebroso dos rios agitados e não esmorecer, é continuar remando por mais fortes que sejam os banzeiros das águas, é lembrar que enfrentar o caminho do preconceito é tão cansativo quanto o caminho da roça que se percorre para conseguir o alimento diário, é compreender que mais forte do que o ato de silenciar é o desejo de falar da cultura indígena, daquilo que nos constitui.

Assumir o meu espaço, ver familiares, amigos e tantos outros parentes ocupando lugares, apontando problemas, garantindo direitos, assumindo cargos e falando sobre tantas demandas indígenas, é um ganho para cada um de nós que já teve que lidar com a estigmatização dos nossos corpos, com a falta de conhecimento sobre a cultura, os estereótipos que determinam quem somos e com o processo de apagamento da nossa existência. Como diria Michel Foucault em *Microfísica do Poder*, “o problema não é mudar a consciência das pessoas, ou o que elas têm na cabeça, mas o regime político, econômico, institucional, de produção da verdade”. Precisamos romper com a mera reprodução de estereótipos sobre os/as indígenas e garantir que as futuras gerações vivam, de fato, em uma sociedade plural.

PERCURSO DISCURSIVO: CAMINHOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA

A feição deles é serem pardos, um tanto avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem cobertura alguma. Nem fazem mais caso de encobrir ou deixar de encobrir suas vergonhas do que de mostrar a cara. Acerca disso são de grande inocência. (Carta de Pero Vaz de Caminha)

Nos anos de 1500 quando os portugueses aqui aportaram em nossa terra Brasilis, muitas descrições foram elaboradas com a finalidade de falar sobre o exotismo¹ aqui encontrado. A então terra “descoberta” já era habitada por povos com culturas próprias, línguas diversas e características peculiares. Mas, no olhar do *outro*² – um olhar eurocêntrico, a descrição tomou diversas proporções; cada detalhe, gesto, comportamento e ação foram suficientes para a construção de diversos textos permeados de metáforas, hipérboles, metonímias e eufemismos que deram legitimidade a uma forma de ver e pensar sobre os povos indígenas até a atualidade.

A literatura de informação ou Quinhentismo, como ficou conhecida a produção literária do período colonial, produziu na sociedade brasileira, por meio do uso recorrente de atos e palavras, algumas expressões que ficaram ainda mais validadas através da literatura do século XIX, sob a égide do Romantismo, em particular, com sua tendência literária designada de Indianismo. Expressões que percorrem desde os ideais filosóficos de Rousseau “O Bom Selvagem”, ao indígena *submisso e inocente* da obra O Guarani de José de Alencar, bem como perpassa a literatura modernista de Mário de Andrade com a expressão “*ai, que preguiça!*” de Macunaíma, obras que representam o indígena a partir de uma concepção de selvageria e de inferioridade.

Ao longo dos anos, as ideias que partem dessa representação indianista da literatura vêm se afirmando e sendo reproduzidas como *verdades* absolutas por aqueles que desconhecem a realidade dos povos indígenas. Expressões como: “*índio é preguiçoso, inocente, submisso*”, “*índio não tem criticidade e depende sempre do outro para lhe direcionar na sociedade*”, “*o índio quer ter celular e televisão*” – essas e

¹ “A ideia de exótico, mesmo que presente nos horizontes da Idade Média, é essencialmente moderna. Localizamos o verbete “exótico” no dicionário *Le Nouveau Petit Robert* e lemos: do grego “exóticos”, estrangeiro, que não pertence às civilizações do Ocidente; que provém de países distantes e quentes; planta exótica, tropical. Como “exotismo” o mesmo dicionário define o gosto pelas coisas exóticas, modos, costumes e formas artísticas dos povos distantes. Temos aí, portanto, uma definição claramente eurocêntrica e suas significações essencialmente pertencentes ao Ocidente. Em nosso Aurélio a palavra já perde todo esse peso, essa carga europeia para significar simplesmente o que não é indígena e ainda: esquisito, excêntrico, esdrúxulo. O que estamos querendo sugerir é que a ideia que temos de exótico, como tantas vezes acontece, não é nossa.” Recorte do texto Geografia do Exótico do livro Viagem das ideias. (Pinto, Renan Freitas, 2006, p.84)

² Optou-se por utilizar o *outro* no sentido do discurso se constituindo a partir de *outros* discursos, conforme propõe Maingueneau.

outras afirmações são reafirmadas em diversos discursos formais e não-formais, seja pela mídia, pelas telenovelas, em programa de rádio, nas escolas e, até mesmo, nas conversas do dia a dia. Por isso, seguindo as bases teóricas de Foucault não nos fixaremos na busca por *verdades*, mas na compreensão dos dispositivos, suas práticas e estratégias para relacionar a verdade que não existe no sujeito, pois este é formado por lutas, batalhas, explosões (GREGOLIN, 2018).

Outro fato histórico que nos permite compreender o surgimento da redemocratização articulada dos indígenas na Amazônia foi o levante popular da Cabanagem (1835-1840). A partir dele, criou-se um processo de resistência e sobrevivência na região, com a formação de alianças contra os portugueses e europeus; eram indígenas, cafuzos, mulatos, brancos, soldados e oficiais de diferentes hierarquias (FERREIRA, 2010). Juntos foram os responsáveis por diversas tensões que tiveram grande impacto de desordem na sociedade do Grão-Pará. Como afirma Pinheiro:

Num plano bem diverso, o “populacho” – fundindo etnias e condições socioeconômicas as mais diversas – arrastava desde os tempos coloniais uma condição franca de marginalidade social, que volta e meia os impelia à revolta. Embora irmanados a partir de uma condição comum de submissão frente aos grupos dominantes de proprietários e comerciantes (portugueses e brasileiros), as demandas entabuladas por eles variavam muitas vezes, assumindo configurações próprias mais diretamente ligados ao viés da etnicidade (índios, mestiços, negros) e da condição jurídica (livre, liberto ou escravo). No interior dos grupos que aí gravitavam, experiências compartilhadas, ocasionalmente surtiam movimentos nos quais diversos setores do “populacho” apareciam juntos, mas, em geral, os fortes critérios de estratificação e hierarquização social não só inibiam aproximações, como também produziam vigorosas oposições internas (2010, p. 2).

Contrários às decisões da província, as diferentes massas uniram-se, grande parte dos *rebeldes*, como ficaram conhecidos, era reflexo da pobreza e exploração extrativista. Dentre as várias tensões que influenciaram os conflitos da cabanagem, pode-se ressaltar que um dos motes para as alianças estabelecidas foi o combate ao domínio do Império e da elite portuguesa. Em contraposição aos privilégios coloniais e a tirania do governo do Grão-Pará (atribuído pelo poder central no Rio de Janeiro), a população buscava por melhores condições de sobrevivência e as suas ações desencadearam em uma instabilidade política, já que não aceitavam as ordens da capital do Império.

É válido enfatizar também que não houve somente um ponto de partida ou conflito que desencadeasse na Cabanagem, mas, ao contrário, várias subversões se

entrecruzaram antagônicas às autoridades institucionais, impossibilitando qualquer forma de poder hegemônico e hierarquia social. Com suas ações de rebeldia popular, houve um rompimento no sistema repressivo, instaurado na região Amazônica. Foi um movimento de grande protagonismo indígena, pois muitos saíram da condição de subordinação/inferioridade e assumiram diferentes frentes de luta e insubordinação diante daqueles que estavam acostumados com o poder. Na Cabanagem, muitas vozes indígenas ecoaram, libertas das amarras do colonialismo.

Dessa forma, não podemos nos eximir da necessidade de compreender o porquê da ausência das vozes indígenas em diversas condições de produção. Nesse sentido, foram estabelecidas relações entre palavras e poderes manifestos através dos discursos dominantes, aqueles marcados pelo processo colonizador, que imputam recorrentemente estigmas às vozes indígenas. Por isso, sugerimos aqui uma investigação *das/sobre* essas vozes desde a década de 90 até a atualidade, compreendendo a voz como “um objeto privilegiado para a produção, conservação e eventuais modificações de preconceitos que circulam na mídia brasileira” (PIOVEZANI, 2016, p. 6).

Para tanto, analisaremos parte da mídia do Jornal A Crítica (impresso de 1991 a 1999 e eletrônico de 2019 a 2020); Agência Jornalística Amazônia Real (ano de 2017) e publicações do Facebook (2019 a 2020) que veiculam na região Amazônica e em nível mundial. De que modo esses dispositivos se conectam aos outros, como se relacionam, articulam, lutam e são reorganizados. Nossa problemática compreende as seguintes questões: como as vozes indígenas aparecem nos discursos midiáticos? Quando não aparecem – por que são gerados os apagamentos? Quando aparecem – como são representadas? O que os enunciadores midiáticos dizem a respeito do que dizem os indígenas na Região Norte do Brasil? O que muda quando o movimento indigenista adota novas práticas de atuação tanto na imprensa tradicional quanto na imprensa alternativa (eletrônica)? Quais tensões isso provoca? A partir do momento de produção dos discursos, da historicidade que parte de uma formação discursiva dominante, com fragmentos da visão do colonizador, foram estruturadas as práticas discursivas excludentes que corroboram o processo de silenciamento das vozes. Desse modo, os indígenas foram invisibilizados e falados pelo *outro*, que estava autorizado a discursivizar *sobre* o seu mundo, sua cultura, seus costumes e suas lutas. Essa problemática opera sobre os efeitos de sentido que constituem as *verdades* a partir do *dizer* do *outro*, acessando uma memória exterior permeada por apagamentos e preconceitos.

De acordo com nossa hipótese, os discursos midiáticos na Região Norte na década de 90 produzem silenciamentos que geram os apagamentos das vozes indígenas. Entretanto, nos anos 2000, com a legitimidade dos espaços de fala, com a inserção de tecnologias que permitiram a articulação das mobilizações indígenas, com as políticas públicas asseguradas por meio da constituição de 1988, houve algumas transformações na forma de representar as vozes indígenas. Todavia, mesmo com o protagonismo dos indígenas, na mídia Amazônica muitos discursos preconceituosos e estereotipados continuam se reproduzindo. O objetivo geral da pesquisa foi identificar as relações de discurso e poder nas representações midiáticas dos anos 90 até a atualidade. Foram estabelecidos alguns objetivos específicos que direcionaram a pesquisa: i) analisar a heterogeneidade do discurso e a memória discursiva no que se refere aos apagamentos das vozes indígenas nos discursos midiáticos; ii) compreender como algumas marcações linguísticas corroboram a estigmatização e silenciamento dos indígenas no discurso; iii) descrever o processo de inscrição das vozes das lideranças femininas nas práticas discursivas.

No *corpus* da pesquisa, optou-se por utilizar a palavra *indígena*³ ao invés de *índio*, levando em consideração as críticas e sentidos pejorativos em torno da palavra *índio*. É válido, porém, ressaltar que a depender do recorte de análise e do contexto de formulação a palavra *índio* pode ser utilizada no sentido de reafirmação e luta também. A depender dos posicionamentos e dos usos, a palavra *índio* poderá soar pejorativamente ou não.

A pesquisa foi fundamentada na Análise do Discurso de orientação Francesa, por meio da contribuição dos pensamentos de Michel Pêcheux e de Michel Foucault. Foi feito um deslocamento teórico para dar conta de analisar as questões indígenas, além disso, somaram-se a essa construção teórica outras áreas de estudo, como a História, a Literatura, a Antropologia Cultural e Social. Foi dada ênfase à formação histórica da discursividade, uma vez que, por meio dela, podemos compreender a

³ Utilizarei a palavra indígena e não índio seguindo a reflexão proposta por Daniel Munduruku em torno da palavra “índio” na obra “Meu avô Apolinário – Um mergulho no rio da (minha) memória”, publicado em 2001, a seguir um fragmento do texto que consiste no primeiro Capítulo do livro, a Raiva de ser índio: “Só não gostava de uma coisa: que me chamassem de índio. Não. Tudo menos isso! [...]. Quando entrei na escola primária, então, foi um deus-nos-acuda. Todo mundo vivia dizendo: “Olha o índio que chegou à nossa escola”. E por que eu não gostava que em chamassem de índio? Por causa das ideias e imagens que essa palavra trazia. Chamar alguém de índio era classificá-lo como atrasado, selvagem, preguiçoso. E, como já contei, eu era uma pessoa trabalhadora que ajudava meus pais e meus irmãos e isso era uma honra para mim. Mas era uma honra que ninguém levava em consideração.”

constituição dos discursos acerca dos indígenas, a formulação dos discursos pela sociedade indígena e não-indígena e a circulação deles através da mídia.

Deleuze a partir das contribuições de Foucault discute a problemática de representação, apresentando a “indignidade de falar pelos outros”. Certos grupos marginalizados têm suas vozes silenciadas, seus saberes inferiorizados e esquecidos pela ciência. A mídia tratou os indígenas como sujeitos dominados, suas falas eram filtradas e desqualificadas. A hierarquização existente nos meios jornalísticos acarretou na assimilação das vozes e saberes, por conseguinte, na elaboração de mecanismo de silenciamento face a sociedade dominante.

Embasados por Foucault, analisaremos o sujeito submergido no discurso, na história e nas produções de subjetividade. Levaremos em consideração os apontamentos teóricos de Courtine presente no livro *Insubordinações Contemporâneas*, incorporando a esta análise as práticas das mídias digitais, pensar o discurso como uma rede. A mídia é, portanto, retratada como um dispositivo de agenciamento das subjetividades e de produção das subjetividades (GREGOLIN, 2018).

Sendo assim, falar sobre os caminhos para a legitimidade das vozes indígenas, permite-nos um retorno à história para compreender como os resquícios colonialistas permanecem até hoje cristalizados em uma sociedade plural. Para mergulharmos nesses caminhos conflituosos do discurso e efeitos de sentido, organizamos este trabalho em quatro capítulos para que pudéssemos abarcar as questões de história, discurso e práticas sociais sobre o lugar e as vozes indígenas na sociedade brasileira.

A pesquisa está disposta em quatro capítulos, conforme apresentaremos na descrição a seguir. No Capítulo I, traçamos o caminho de uma parte da historiografia sobre as vozes indígenas no contexto brasileiro, abarcando questões sociais, literárias, antropológicas e os mecanismos discursivos que determinam as relações de poder. Nesse trajeto discursivo das vozes, ora marcado por diversos silenciamentos e estigmas que perduram até os dias de hoje, também se debruça uma memória discursiva latente envolta por resquícios de um colonialismo imposto e acessado pela sociedade não-indígena em detrimento dos indígenas. Os pressupostos teóricos do primeiro capítulo voltam-se para as relações de poder, sujeito, ideologia, discurso, ecos discursivos, os ditos, entrecruzamento, heterogeneidade, interditos, porta-voz, esquecimento, acontecimento, silenciamento, formação discursiva, prática discursiva e memória discursiva. Com base nos discursos da mídia Amazonense, especificamente o Jornal A Crítica, as vozes indígenas eram recorrentemente silenciadas. Além disso, as

formulações discursivas se configuravam a partir de uma base ideológica excludente e sobre essas formulações são evidenciadas as coerções discursivas. A partir da *ordem do discurso* compreenderemos os diferentes dizeres, sua legitimidade e o meio de circulação. Ao acessarmos a memória discursiva, perceberemos os resquícios da colonização que corroboram a formação discursiva dominante e geram os diversos estigmas reproduzidos acerca dos indígenas. O primeiro capítulo, portanto, desvelará os caminhos da história que remontam e insistem em ressignificar estereótipos e preconceitos que sustentam os discursos midiático por um longo período na região Amazônica.

No Capítulo II, abordaremos as *nuances do discurso*, bem como os processos de construção identitários e a representação das vozes indígenas no Jornal A Crítica, destacando as práticas discursivas na década de 90. Versaremos também sobre uma breve historiografia da imprensa Amazônica, abordando pontos importantes do desenvolvimento do Jornal A Crítica até se tornar um dos maiores meios de comunicação da região Norte. Optou-se por analisar, dentro do espectro da década de 90, alguns recortes de diferentes anos, uma alternativa para que se pudesse acompanhar as modificações graduais pelas quais o jornal passou anualmente. Para análise dos recortes, levou-se em consideração o processo de constituição das *verdades*, a construção dos sujeitos discursivos, os silenciamentos que geram os apagamentos e, mesmo não aparecendo no texto, seguem significando e gerando estigmas sobre a sociedade indígena. Nesse capítulo iniciamos o processo de análise e acessamos as memórias discursivas para compreender como a manipulação midiática, a tomada da palavra e os silêncios podem contribuir com a invisibilidade de um certo segmento social. Mas, para além das questões de sujeição e submissão do indígena, temos também durante a análise dos recortes o momento no qual as vozes indígenas aparecem por meio do *discurso direto*, marcando diferentes caminhos que se estabelecem através das práticas discursivas de resistência.

No Capítulo III, abordaremos a inscrição de diferentes vozes no discurso midiático da região Amazônica, levando em consideração os anos 2000. Se por um lado na década de 90 não tínhamos a legitimidade das vozes indígenas no discurso midiático, a partir dos anos 2000 e da inserção dos dispositivos tecnológicos, temos algumas transformações na produção e circulação desses discursos. A imprensa Amazônica passa a ser acessada na forma eletrônica e são criados meios alternativos de circulação. Emerge, nesse contexto, a Agência Jornalística Amazônia Real, com uma roupagem

diferenciada ao fazer um jornalismo crítico e que integra diferentes posições e vozes para legitimar espaços e pessoas. Outro ponto importante é a inscrição das vozes das mulheres indígenas nos discursos jornalísticos e nas redes sociais, ocupando seus lugares de fala. Ao analisarmos tais discursos, fazemos referência a uma memória discursiva dominante que se estabeleceu há anos. Todavia, é paulatinamente atualizada dentro de um campo de redemocratização pela tomada de palavra. Além da imprensa alternativa, também analisaremos as redes sociais, bem como, o Facebook, visto que inúmeras representações indígenas utilizam essa ferramenta para fortalecer as mobilizações e os processos de resistência para que tenham cada vez mais espaço para falar sobre si, suas demandas e sua cultura. Em alguns momentos, pode haver repetição e entrecruzamento de certas matérias ou mesmo conceitos dos processos discursivos, efeitos de sentido, questões tratadas nos capítulos anteriores podem ser acessadas e comentadas posteriormente ao capítulo três, visto que estamos analisando uma temporalidade contínua que marca mudanças na forma de representar as vozes indígenas.

No Capítulo IV, analisaremos alguns recortes do ano de 2020 da rede social Facebook. Para o levantamento desses dados, levou-se em consideração uma temática específica, os tempos sombrios em decorrência da Pandemia pela Covid-19. Serão analisados os processos de invisibilidade e resistência presentes nos discursos dos indígenas. Para tanto, abordaremos as discursividades que representam os desabafos e os pedidos de socorro. Além da configuração das produções discursivas, os sentidos que se instauram por meio dos ditos e não-ditos, as diferentes formas de resistência que marcam a redemocratização dos indígenas nesse período tão difícil que atinge todo o mundo. Para finalizar, como uma forma de dar visibilidade aos indígenas que morreram vítimas da Covid-19, o último tópico é marcado pelas formulações de redemocratização que fazem referência às vozes dos indígenas que se foram. Muitas lideranças indígenas morreram, mas as suas lutas, suas histórias atravessaram diferentes sujeitos sociais, e a resistência é um processo contínuo que marca o lugar discursivo do indígena tanto na mídia quanto em diferentes espaços sociais.

Por conseguinte, na trajetória percorrida durante a pesquisa, voltamo-nos para a constituição das vozes indígenas nos discursos midiáticos; buscamos compreender a *historicidade dos dizeres* para, então, darmos conta do agenciamento e da inscrição dos indígenas nos discursos e espaços legítimos de fala na mídia Amazônica. Tomando como ponto de partida para a análise, temos o Jornal A Crítica, Amazônia Real e o

Facebook. Mas, para adentrarmos nesse campo analítico, o percurso iniciará pela historiografia. A seguir, temos no Capítulo I, as manifestações da linguagem em sua relação com a história, a sociedade e a ideologia, na constituição de sentidos e dos sujeitos para que compreendamos os estigmas e os estereótipos que se reproduzem sobre os indígenas a partir dos discursos.

CAPÍTULO I – NO PRINCÍPIO ERAM APAGAMENTOS E ESTIGMAS

O desejo diz: "Eu, eu não queria ser obrigado a entrar nessa ordem incerta do discurso; não queria ter nada que ver com ele naquilo que tem de peremptório e de decisivo; queria que ele estivesse muito próximo de mim como uma transparência calma, profunda, indefinidamente aberta, e que os outros respondessem à minha expectativa, e que as verdades, uma de cada vez, se erguessem; bastaria apenas deixar-me levar, nele e por ele, como um barco à deriva, feliz." (FOUCAULT, 2007, p. 1)

Para a construção da pesquisa ora proposta, seguiremos os caminhos teóricos da Análise do Discurso de linha francesa, doravante AD, fundada pelo filósofo e linguista Michel Pêcheux, tendo como foco de discussão o trabalho da linguagem em relação à história, à sociedade e à ideologia, na constituição de sentidos e dos sujeitos. Utilizaremos os postulados de Michel Foucault no campo do discurso, para dar conta da análise dos modos de dizer, das coerções discursivas e das formulações linguísticas. Atuamos com uma abordagem da ordem do discurso, na qual os sujeitos sociais historicamente marginalizados – os indígenas – sofrem coerções discursivas históricas em suas falas, marcadas por diversos apagamentos.

É válido ressaltar que operaremos sobre uma análise discursiva foucaultiana e utilizaremos os princípios teóricos de Michel Pêcheux, procedendo nas análises por meio de um *deslocamento* dessas bases teóricas, com as quais versaremos sobre a temática indígena, imputando nessas análises as teorizações que darão conta de descrever os processos discursivos. Seguimos um percurso que vai do processo de silenciamento à tomada de palavra pelos indígenas na mídia. Não focalizaremos a pesquisa na significação das palavras, mas nos pré-construídos, memórias, interdiscursos, relações de poder, efeitos de sentido que compõem os recortes selecionados para as análises.

Abre-se espaço para uma reflexão discursiva que se estabelece nas relações contraditórias presentes na mídia, por conseguinte, a materialidade dos textos é atravessada pelo exterior constitutivo – o interdiscurso, que segundo Orlandi, “[...] é o que chamamos de memória discursiva: o saber discursivo que torna possível todo dizer e que retoma sob a forma do pré-construído, o já dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada da palavra [...]” (1999, p. 31). Assim, a memória discursiva,

que disponibiliza dizeres pré-determinados historicamente, surge como a ideia do *já-dito*, aquilo que está na base, o terreno sobre o qual brota qualquer discurso.

A partir da AD, descrevemos e interpretamos como, por quê, quando e onde os sentidos são formulados e postos a circular na imprensa Amazônica. A análise e descrição dos recortes nos permitiu compreender as relações de poder, práticas discursivas, formação discursiva, a memória social, os interdiscursivos – ecos em discursos da atualidade, o funcionamento das leis históricas que governam os acontecimentos discursivos e as questões ideológicas presentes nos discursos do/sobre as vozes indígenas.

Iniciamos a análise partindo da formação discursiva, através dos pressupostos de Foucault sobre o sujeito submerso no discurso, na história e nas produções de subjetividade. Pois, os sentidos em uma sociedade só se legitimam mediante os discursos relacionados a uma formação discursiva dominante, a qual tem o poder de se apoderar dos discursos e emergir determinados sentidos ou enunciados. Abre-se espaço para falar das formações imaginárias que dão a ilusão de que só se pode falar dos indígenas de um jeito, porque assim se cristalizou historicamente e continua a se reproduzir na instituição imprensa. Como afirma Fisher:

A mídia, ao mesmo tempo que é um lugar de onde várias instituições e sujeitos falam – como veículo de divulgação e circulação dos discursos considerados “verdadeiros” em nossa sociedade –, também se impõe como criadora de um discurso próprio. Porém, pode-se dizer que, nela, talvez mais do que em outros campos, a marca da heterogeneidade, além de ser bastante acentuada, é quase definidora da formação discursiva em que se inscreve. Poderíamos dizer que hoje praticamente todos os discursos sofrem uma mediação ou um reprocessamento através dos meios de comunicação (2001, p. 2).

As mediações feitas nos discursos pelos meios de comunicação são responsáveis pelas *verdades* instituídas na sociedade. Quando falamos em heterogeneidade discursiva, voltamos para as instituições e sujeitos que falam e produzem, de acordo com a história e a política, as relações de poder e saber. Não é no sujeito que os sentidos são constituídos ou legitimados, mas na relação sujeito e exterioridade, ambos se constituem mutuamente por meio das práticas discursivas, nas quais a imagem do indígena se formulou durante o processo de constituição do Brasil. Uma vez que os indígenas sempre foram falados e poucas vezes tiveram voz no processo de construção

desse país. Na obra *A Arqueologia do Saber*, Foucault faz a seguinte ressalva sobre as práticas e a formação do objeto de que falam:

(...) não mais tratar os discursos como conjunto de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam. Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse *mais* que os torna irredutíveis à língua e ao ato de fala. É esse “*mais*” que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever (1986, p. 56).

É na prática discursiva que a noção que se tem sobre os indígenas é formulada; assim, essa proposta se vincula à descrição de um “*mais*” estabelecido nos discursos que geram, por vezes, os silenciamentos das vozes indígenas e estão pautados em uma historicidade que omite e exclui. A partir das bases conceituais de Orlandi (2007), compreendemos que o indígena não fala (nos textos que são tomados como documentos) do Brasil. Ao contrário, ele é sempre falado pelos missionários, pelos cientistas, pelos políticos. O falar sobre o indígena desde os tempos de Pero Vaz de Caminha ajudou na formulação de estigmas, uma imagem estereotipada do indígena na sociedade brasileira que continua a produzir efeitos, baseada na memória do *outro*.

A formação discursiva se constrói com fundamento nas questões ideológicas. Sendo assim, abordaremos a noção de *ideologia* com base no teórico Althusser, o qual discute a questão das evidências da linguagem que causam no indivíduo seu assujeitamento, tendo este a ilusão de ser o dono do seu dizer, a partir de um imaginário já estabelecido. Nesse sentido, abordou-se na AD os sentidos ideologicamente impostos, mostrando que há outras possíveis leituras que se contrapõem a uma ideologia dominante. Os efeitos de sentidos de algumas palavras, enunciados ou expressões são determinados a partir de quem fala, para quem fala e de onde fala, mediante uma dada formação discursiva, que a AD define como aquilo que condiciona, o que pode e que não pode ser dito num determinado momento socio-histórico. O sujeito é assujeitado a dizer e a pensar de acordo com a posição que ocupa no meio social, não aparece como dono do que diz e nem com o domínio do seu dizer, mas este dizer é afetado pela memória e pelos discursos já constituídos, num interdiscurso.

Todo discurso se funda mediante outros já firmados, “cada discurso supõe sua conformidade com uma palavra divina absoluta” (MAINGUENEAU, 2005, p. 38), que o garante e o legitima. Os discursos formulados e estabelecidos no imaginário social acerca do Brasil, da sua história, do seu povo, de sua cultura e dos indígenas, que

sempre são retomados em discursos atuais, na instituição imprensa, são permeados por *ecos* interdiscursivos. Os *ecos* permitem as constituições, uma vez que não há unicidade na produção da discursividade, pois ela sempre apresentará um retorno que garante a irrupção de uma nova discursividade; é um *novum* que se formula mediante os dizeres já firmados e já regulados social e historicamente. Análogos à noção de *rede* presente em Foucault, para quem:

[...] as margens de um livro jamais são nítidas nem rigorosamente determinadas: além do título, das primeiras linhas e do ponto final, além de sua configuração interna e da forma que lhe dá autonomia, ele está preso em um sistema de remissões a outros livros, outros textos, outras frases: só em uma rede (2007, p. 26).

Os *ecos* funcionam como *redes* na formulação dos discursos e permanecem interligados por uma memória discursiva. Há um agrupamento de *ditos* que garante que os discursos se legitimem na história, todo discurso evidentemente repousa secretamente sobre um já-dito (FOUCAULT, 2007). O autor nos faz pensar na constituição do discurso, que não se configura do nada, ou ainda, que seu surgimento não é meramente uma casualidade. O discurso é o lugar onde se entrecruzam histórias e acontecimentos constituídos em lugares, em momentos diferentes, e sua legitimação se dá na e pela memória dos que o antecederam. É o que podemos constatar citando, novamente, Foucault: “o novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta” (2004, p. 26).

As vozes indígenas durante anos foram silenciadas, sempre necessitavam de um *porta-voz* para falar de suas demandas sociais, culturais, econômicas, etc. Sem legitimidade para proferir seus discursos, os indígenas eram e, ainda são (em minoria), vistos e representados pela voz do *outro*. Como sugere Mariani (2004), no período colonial os indígenas eram envoltos por uma “incompetência discursiva” que perpassa a memória da sociedade e contribui com a produção de efeitos de sentidos na imprensa tradicional e na mídia digital até hoje.

Em *A voz do povo: uma longa história de discriminações*, Carlos Piovezani faz alguns apontamentos sobre a apropriação da voz. De acordo com o autor, “uma sociedade hegemonicamente desigual e conservadora consolida meios de calar e menosprezar tanto os discursos que reivindicam sua transformação quanto os modos de dizer daqueles que ela exclui” (2020, p. 215). Os indígenas sempre estiveram às margens da sociedade brasileira, suas línguas foram inferiorizadas, sua cultura exotizada

e banalizada, seus saberes questionados e, atualmente, seus territórios tomados. Seja por questões econômicas ou culturais, os indígenas foram por anos desigualmente tratados, menosprezados e excluídos. Como sugere Courtine:

Nós sabemos perfeitamente a quem esse discurso se dirige, quem é interpelado por ele: você, eu, todos nós, individual e coletivamente. Mas, há algo que nós ignoramos. Quem fala? Quem fala pela boca de um determinado político ou de um dado jornalista em um estúdio de televisão ou ainda pela voz *off* de uma reportagem sobre atualidade? (2016, p. 21).

A produção dos discursos midiáticos é controlada de uma forma que seus poderes são maximizados ou minimizados de acordo com os interesses dominantes. Quem fala pelos indígenas? Por que falam como falam sobre os indígenas? A existência dos procedimentos de exclusão é evidenciada nesse contexto? Surge, assim, o *interdito*, que se debruça sobre o que não podemos dizer, pois, o nosso dizer depende das circunstâncias. Quem quer que seja, não pode falar do que quer que seja. Há um lugar privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala, nos quais os interditos são percebidos e se compensam.

Sugere-se pensar nas práticas discursivas a partir da constituição, formulação e circulação dos discursos que surgem com os efeitos de apagamentos das vozes que enunciam. Orlandi (2003) fala sobre o *esquecimento ideológico* que resulta no modo pelo qual somos afetados pela ideologia. Os sentidos não são nossos, eles preexistem na sociedade e são retomados, mesmo sendo representados em nós; os discursos são determinados pela maneira como nos inscrevemos na língua e na história.

A partir de uma forma diferenciada de inscrição na língua e na história, algo que foge à base da ideologia dominante e excludente, temos o *surgimento* das vozes no discurso midiático no final dos anos 90, que se configura em diferentes espaços nos anos 2000. Abre-se, nesse contexto, um espaço para problematizar e relacionar o discurso indígena ao discurso político, pois para que um surja é necessário a abertura do outro. Além disso, as mudanças na formulação e circulação dos discursos indígenas acompanham as mudanças no discurso político. O processo da Constituição Brasileira de 1988, que garante os direitos aos indígenas, é o alicerce para as mudanças na forma de falar *do/sobre* o indígena, uma categoria social até então fadada ao desaparecimento, como ressalta a FUNAI:

A Constituição instaurou um novo marco conceitual, substituindo o modelo político pautado em noções de tutela e assistencialismo por outro, que afirma a pluralidade étnica como direito e estabelece relações protetoras e promotoras de direitos entre o Estado e comunidades indígenas (Fundação Nacional do Índio).

São inúmeros conflitos existentes na realidade dos indígenas, e na contramão de todas essas questões temos as instituições para assegurar seus direitos e garantir a legitimidade das suas demandas. O Estado, por meio da Constituição, em um passado não tão distante contribuiu, *grosso modo*, com as articulações dos movimentos indígenas e a legitimidade dos lugares de fala. Assim, pode-se dizer que houve um ato de “tomar a palavra”, referindo-se ao uso da voz nos espaços públicos, as mobilizações e decisões no âmbito social. Para explicitar essas transformações, Pereira afirma que:

Como o discurso é algo por que se luta e é um poder do qual é preciso se apoderar, para exercer seu direito de se fazer ouvir, sujeitos cujas vidas são excluídas e exploradas não têm a fala pública com potencial transformador à sua disposição. É preciso tomar a palavra. Assim, o lugar de fala concorrerá para a legitimidade e para a força performativa do que é dito pelo povo e por seus representantes, porque essas falas têm o fundamento e a consistência da vida e de uma História de lutas (2019, p 10).

A desqualificação e a inferiorização dos indígenas estabeleceram barreiras de exclusão. Se, por um lado, um grupo tinha direito à palavra e fazia uso disso para explorar e excluir, por outro lado, um segmento marginalizado se articulou para tomar a palavra e se apoderar de um lugar legítimo de fala. Desse modo, o domínio de memória (FOUCAULT, 1986) marcado por uma rejeição social e separação cultural, reestrutura a forma como os discursos foram/são concebidos enquanto *verdades*, ou não, em uma sociedade atravessada por discursos preconceituosos, na qual há a autorização para falar sobre o *outro* e, a partir disso, instituir um porta-voz.

De acordo com Michel Pêcheux (1990), o *porta-voz* é marcado pela memória discursiva de quem o antecedeu. Há um embate rotineiro nos meios midiáticos que provocam desdobramentos na posição-discursiva do sujeito enunciativo. De um lado, o sujeito atravessado por resquícios do processo colonialista, do outro, os sujeitos forjados, nesse caso, os indígenas. Não podemos mensurar o percurso de lutas sociais que constituem suas discursividades, pois, até hoje estão presentes em seu cotidiano e na representação que fazem de seus lugares de fala muitas coerções sociais, uma vez que esses lugares nunca haviam sido ocupados por sujeitos indígenas falando de suas demandas.

Sendo assim, na nossa sociedade o direito à voz é limitado quando se fala, especificamente, da imprensa tradicional. Os discursos que circulam e continuam a produzir efeitos, geralmente, fazem parte de uma formação discursiva dominante, na qual nem todos se inserem, como sugere Michel Foucault, “nem todos têm o direito de entrar na ordem arriscada do discurso, uma vez que existem leis históricas e sociais que a governam. Por isso, não se pode falar de qualquer coisa em qualquer lugar, nem em qualquer momento” (2004, p. 7).

Por conseguinte, o aparecimento das vozes indígenas de forma direta nos discursos midiáticos é um ponto crucial acerca da compreensão e análise das mobilizações nas comunidades indígenas. Além de nos permitir compreender as mudanças que foram ocorrendo na mídia até que os indígenas se tornassem protagonistas de suas ações. Muito se tem dito do/sobre o indígena, muitas *verdades* foram construídas, imagens equivocadas e até que os discursos velados vão aos poucos sendo substituídos por vozes emergentes na sociedade. No princípio, *existiam as vozes indígenas*, entretanto, elas eram emudecidas por um processo ferrenho de apagamento e silenciamento, mas, agora elas estão ocupando lugar legítimo, substituem a visão equivocada sustentada em uma memória discursiva dominante e atualizam os processos históricos. Os sujeitos enunciadorese inscrevem em novos dispositivos e se constituem como sujeitos históricos atravessados por um processo de resistência e redemocratização, o qual marca a tomada da palavra.

1.1 PRODUÇÃO DOS DISCURSOS: O DIZER NÃO É LIVRE

A análise aqui empreendida tem como base teórico-metodológica o momento de produção dos discursos, referimo-nos aos fatores externos e à sua relação com os sujeitos, em um processo de constituição. Parte-se do pressuposto de que o dizer não é livre, ele está atravessado por questões histórico-sociais. O discurso, por sua vez, produz sentidos e efeitos de sentido dentro de diferentes contextos e bases ideológicas. Assim, o sujeito sempre fala a partir de uma posição que o direciona na ordem do discurso. Postulamos com base em Michel Foucault (1971), dentro do campo dos estudos do discurso, alguns conceitos como: interdição da palavra, discurso, vontade de verdade, descontinuidade, especificidade e exterioridade.

A *interdição da palavra* é o direito privilegiado de quem fala. Quem fala são os indígenas? É a mídia? Quando fala? Por que fala? Essa fala produz algum efeito de sentido? Todos esses questionamentos são firmados por Foucault, para quem: “não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa” (2005 [1970], p. 09). O dizer não é livre, dessa forma, é produzido e reproduzido seguindo uma determinada ordem que legitima ou não aquilo que é dito. Foucault concebe o *discurso como aquilo pelo que se luta, algo envolto por disputa e poder* (2005 [1970], p. 10). A importância é dada a quem diz, ao que é dito e quando é dito. Por meio desses apontamentos, buscamos explorar as diferentes formulações envolvidas [ou não] pelas coerções discursivas, as constituições dos ditos e os efeitos de sentido provindos deles. As formulações linguísticas dos indígenas, ou de quem fala sobre eles na mídia, são levadas em consideração; a partir delas é possível perceber a legitimidade ou deslegitimidade dos discursos. As vozes não aparecem de forma livre. Estão impregnadas de coerções históricas e discursivas com finalidade de produzir determinados sentidos e não outros.

Vejamos, então a *vontade de verdade* que se instaura nas instituições, nas relações de poder e que exerce forte influência sobre a produção discursiva midiática. Foucault apresenta esse processo de ação sobre os sujeitos que proferem os discursos, é tal processo que age sobre a produção e a limitação do acesso ao conteúdo. Os sentidos são produzidos de acordo com o lugar ocupado por quem faz circular o discurso; até mesmo o silêncio é imposto como *verdade*. Pois, nem todos têm o direito de entrar na ordem arriscada do discurso, mas a vontade de verdade é algo compartilhado por todos no campo de disputas pelas palavras.

Para completar as bases teóricas da análise, utilizaremos alguns conceitos apresentados diante da cátedra História dos sistemas de Pensamento de Foucault (1971), quando elenca algumas questões acerca de seu método de trabalho, são elas:

A *descontinuidade*, na qual os discursos são práticas descontínuas que podem se ignorar ou se excluir. Por sua vez, o silenciamento dos indígenas se dá através da descontinuidade dos discursos, marcados por mecanismos de resistência ao longo dos anos. Para os indígenas, falar sobre si é uma forma de exercer direitos, sobreviver diante de uma sociedade de exclusão. Para além disso, é tirar as amarras que a descontinuidade produz por meio dos efeitos de dominação das suas falas, dos seus corpos, da sua cultura etc. As vozes indígenas foram por anos caladas fisicamente ou simbolicamente.

Existe uma hierarquização social que privilegia as falas de um grupo em detrimento de outros.

Quanto à *especificidade*, o discurso é uma violência imposta às coisas e uma prática a elas imposta. O sujeito discursivo se constitui através das lutas no decorrer da história, entretanto, há uma desqualificação social de alguns, de acordo com o grupo ao qual pertençam, seja por etnia, língua, entre outros. A especificidade histórica relaciona-se às experiências acumuladas há anos, que se evidenciam nas materialidades discursivas dos sujeitos históricos. Se pensarmos no período colonial, podemos depreender o valor social atribuído ao indígena e o lugar por ele ocupado desde aquele dado momento.

No que se refere à *exterioridade*, parte do próprio discurso para as condições externas de possibilidade. Os discursos, segundo Foucault (2007), não surgem do acaso; todo discurso aparente está relacionado a um *já-dito*, uma vez que os *ditos* legitimam os discursos a partir da história. Nesse contexto, os sentidos são constituídos num processo socio-histórico-ideológico, dentro de uma determinada formação social. Portanto, é a exterioridade do discurso que determina a sua materialidade linguística, como afirma Foucault, a prática discursiva é um

[...] conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa (1986, p. 136).

São as condições históricas de produção dos enunciados que determinam quem está autorizado, ou não, a fazer o uso da palavra. É na prática discursiva que o sujeito histórico é marcado por mecanismos de coerção que influenciam as formulações discursivas. Entretanto, no que se refere aos indígenas, pouco se ouviu das suas vozes em um determinado momento histórico. Pois, haviam regras que imputavam sobre as condições desses dizeres indígenas, por isso, as produções discursivas sustentaram por anos o discurso de preconceito alimentado na descrição do *outro*, de forma exótica e excludente.

Sendo assim, tomemos como base para análise dos recortes dos textos do Jornal A Crítica, Agência Jornalística Amazônia Real e da Rede Social Facebook, dois conceitos, ora elaborados pela própria analista da pesquisa. Esses conceitos voltam-se para a representação das vozes indígenas e se sustentam nas bases teóricas aqui

descritas: o *discurso aberto* – que se refere às vozes em evidência no discurso, o lugar legítimo de fala dos indígenas, no qual há a tomada da palavra. E, o *discurso fechado* – engendrado em formação discursiva dominante, na qual o indígena não fala, mas é silenciado. Esses conceitos serão descritos posteriormente. Desse modo, apoiados nos pressupostos foucaultianos, construímos uma base referencial para pensarmos nas relações de poder, produção, circulação e construção de verdades pela mídia em diferentes contextos.

1.2 UM “SOLITÁRIO ANDAR POR ENTRE A GENTE”⁴: DISCURSO E PODER

Temos consciência de que não temos o direito de dizer o que nos apetece, que não podemos falar de tudo em qualquer circunstância, que quem quer que seja, finalmente, não pode falar do que quer que seja. (FOUCAULT, 2004, p.7)

As relações de poder e construções sociais uniformizam os indivíduos em determinadas representações. Pensar no âmbito dos povos indígenas é desvelar uma realidade massificada por discursos oriundos de uma formação discursiva dominante, movida por leis históricas e sociais, na qual os indígenas não tinham direito a entrar na ordem arriscada do discurso.

Os discursos da história oficial que tratam da formação da sociedade brasileira encontrados nos livros, na mídia e nas conversas rotineiras estão imbricados por relações de poder. Por isso, para compreender melhor a relação entre discurso e poder, faz-se necessário conhecer ao menos parte da historiografia da colonização europeia no Brasil e mostrar o início dos embates entre portugueses e indígenas no final do século XV.

Primeiramente, problematizaremos as palavras *índio* e *índia* utilizadas por Cristóvão Colombo, pois em seus registros afirmava ter chegado às Índias (NEVES, 2009), para se referir aos povos nativos da América. Através dos documentos que descreviam o exotismo encontrado no Brasil, são instituídas as impressões iniciais

⁴ Título inspirado no poema de Luís Vaz de Camões, verso “Solitário andar por entre a gente”. A escolha desse verso aqui empregado é para que compreendamos que os indígenas sempre estiveram por todos os cantos, resistindo a todas as formas de poder. Foram por vezes invisibilizados, silenciados e mesmo por caminhos solitários, na atualidade, tornam-se cada vez mais protagonistas de suas ações.

acerca dos povos indígenas na Europa. Nesse primeiro processo de mediação entre os dois continentes, temos a criação de justificativas às violências da colonização. Desde 1.500 até os dias atuais, a maior parte dos discursos provém de quem se encontra em um lugar privilegiado de fala, de quem está no poder.

Fundada no etnocentrismo, nas tentativas de assimilação e de integração, no extermínio físico e cultural, nas resistências, etc. (SILVA, 2019), a história brasileira dos povos indígenas se constrói sobre seguimentos marcados por diversos equívocos e lutas em contraposição àquilo que foi construído e concebido como entrave ao desenvolvimento da nação brasileira. Além dos efeitos negativos de ocupar espaços e abstrair os recursos naturais, podemos dizer *grosso modo* que a pior das ocupações se deu na mente dos povos indígenas.

Parafraseando Neves (2008), os colonizadores cristalizaram em nossa sociedade um pensamento reducionista, o que acarretou em uma subordinação dos saberes indígenas, acabou por aniquilar as possibilidades de reconhecimento, de pensamentos socialmente efetivos dos povos indígenas e, ainda, eliminou muitas formas distintas de produção autônoma de conhecimento. As ações colonizadoras através desse viés de subordinação criaram *verdades* que são reproduzidas e compartilhadas até a atualidade. Eduardo Galeano traz uma importante discussão sobre a legenda do mapa mundi, em encarte ao livro “A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais”:

Até o mapa mente. Aprendemos a geografia do mundo em um mapa que não mostra o mundo tal como ele é, se não tal como seus donos mandam que seja. No planisfério tradicional, o que se usa nas escolas e em todas as partes, o Equador não está no centro, o norte ocupa dois terços e o sul, um. A América Latina abarca no mapa mundi menos espaço que a Europa e muito menos que a soma dos Estados Unidos e Canadá, quando na realidade a América Latina é duas vezes mais que a Europa e bastante maior que Estados Unidos e Canadá. O mapa, que nos apequena, simboliza todo o demais. Geografia roubada, economia saqueada, história falsificada, usurpação cotidiana da realidade, o chamado Terceiro Mundo, habitado por gente de terceira, abarca menos, como menos, recorda menos, vive menos, diz menos (GALEANO, 2005).

Galeano permite-nos questionar o funcionamento dos discursos instituídos pela própria história, os quais influencia diretamente na constituição dos sujeitos, especificamente, os indígenas. As expressões utilizadas “história falsificada” e “usurpação cotidiana da realidade” nos reportam para o outro lado da história, não mais imbricado nos documentos oficiais que descreviam o exotismo e justificavam o tratamento perverso com os indígenas. Essas bases falseadas da história corroboram a

formação discursiva da mídia nacional; assim “é interessante, portanto, pensarmos que o agenciamento da materialidade discursiva instaura uma ordem do olhar e cria o acontecimento para o futuro” (GREGOLIN, 2011, p. 92).

O *acontecimento* corresponde a uma perspectiva colonialista que reduz o conhecimento dos povos indígenas, apresentando-os sempre com a necessidade de tutela por parte dos não-indígenas. A imagem do indígena *inocente* e a *nudez* descritos por Pero Vaz de Caminha enfatizam o objetivo dos colonizadores no que se refere ao assujeitamento dos corpos indígenas, estes representados de forma idealizada e selvagem, conforme sugere Foucault, “é dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado” (1999, p. 163).

Em contraposição à concepção eurocêntrica que se revela na prática de diversas instituições, surge a necessidade de se debater as perspectivas teórico-conceituais que partem das bases colonialistas de produção do conhecimento. A importância dada no tratamento dessas questões, baseia-se na necessidade de impugnar a colonialidade (NEVES, 2008) em todas as suas extensões.

A colonialidade como uma extensão histórica que se perpetua em diversos contextos, acessada pela memória discursiva dos sujeitos, contribui com a construção da identidade do sujeito. Para Foucault, esse sujeito é formado por discursos historicamente construídos e reconstruídos, de tal modo que o sujeito instituído pelos discursos também faz parte de uma construção e desconstrução das identidades. Por isso, para que sejam compreendidas as construções das identidades indígenas é fundamental estabelecer a relação sujeito e discurso, uma vez que as identidades são influenciadas pela mudança dos acontecimentos históricos.

Dessa forma, as condições de produção que viabilizaram a criação de estereótipos sobre os indígenas estão vinculadas à relação história e discurso. Sendo assim, utilizamos a definição de Michel Foucault de *sujeitos históricos* para compreender as condições de produção do discurso. É imprescindível analisar essas manifestações para identificar as transformações na produção dos discursos na atualidade. Na obra “Arqueologia do Saber” (2005) de Foucault, temos a análise das condições que comportam o surgimento de alguns enunciados, enquanto gera a exclusão de outros, esse embate tem como consequência o controle dos sentidos e verdades que são estabelecidos socialmente.

Durante os últimos 509 anos de contato, os indígenas vivem em “fronteiras” étnicas (SILVA, 2019), é uma luta constante pela aceitação de sua identidade, para

serem quem são e o que desejam ser. São diversos saberes, práticas culturais e trajetórias que são ressignificadas e reconstruídas pelos indígenas na posição de protagonistas de suas ações. Apesar das transformações para que ocupassem um lugar legítimo de fala, em contraposição aos discursos sustentados por uma ideologia dominante que gerou os estereótipos sobre eles, ainda hoje, vivenciamos várias situações que se sustentam nas bases colonialistas.

No cenário do “descobrimento” do Brasil é sabido que a língua e a religião foram impostas com atos de agressão, de escravização, de desrespeito a diversidade e do abuso de poder. Os indígenas foram subjugados e, de certa forma, passaram a acreditar que eram inferiores. O resultado de todo esse processo foram os preconceitos que são reiterados na atualidade em alguns espaços. “Índio é coisa do passado” é um dos equívocos que recorrentemente estão presentes no imaginário de uma parcela da sociedade e são confirmados por alguns discursos midiáticos que apresentam os indígenas como sujeitos folclóricos.

Em 1.557, o alemão Hans Staden, viajante e cronista, que foi capturado pelos Tupinambás, compilou a narrativa de sua captura com xilogravuras que retratavam canibalismo, pajelanças e outros hábitos da comunidade indígena dos Tupinambás, a seguir:



Imagem 1 – (Theodor de Bry/Domínio Público)

Os Tupinambás foram dizimados pelos europeus, que tinham a ambição de aumentar seus impérios coloniais. Outrossim, não somente os Tupinambás, mas os indígenas de diversas outras etnias, passaram por uma série de conflitos não apenas físicos como culturais. Na ilustração anterior, podemos remontar a forma como a imagem dos indígenas era instituída pelo europeu e depois se perpetuou na própria sociedade brasileira. Uma representação selvagem, canibal, sem civilidade e descontextualizada da realidade. No ritual de antropofagia, os inimigos, considerados fortes – *heróis* – eram capturados pelos Tupinambás e depois serviam como alimento, eram consumidos com a finalidade de obter somente as suas qualidades. Entretanto, fora desse contexto, o que se depreende dessa imagem é uma ação de selvageria sem

nenhum sentido cultural aparente. Foi assim que os estigmas foram se estabelecendo como *verdades* desde 1.500 até hoje.

Os indígenas sempre “*solitários andaram por entre a gente*”, presentes em diversos lugares eram invisibilizados pelo poder público, estigmatizados frequentemente pela mídia e excluídos pela sociedade não-indígena, esta que foi atravessada pelo processo de colonização com uma visão de superioridade diante do *outro*. Todavia, os processos de resistência e as lutas indígenas produziram reconhecimentos, como os direitos na Constituição Federal de 1988. Por isso, muitas ideias preconceituosas e discriminatórias estão sendo revistas, desconstruídas e reconstruídas. As práticas, a memória e a história são sustentadas na/pela linguagem, os discursos evocam poderes que revelam submissão, conflitos, lutas e abrem espaço para o surgimento de outras *verdades*.

1.3 FRAGMENTOS COLONIALISTAS E FORMAÇÃO DISCURSIVA DOMINANTE

Trata-se de compreender o enunciado na estreiteza e singularidade de sua situação; de determinar as condições de sua existência, de fixar seus limites da forma mais justa, de estabelecer suas correlações com os outros enunciados a que pode estar ligado, de mostrar que outras formas de enunciação [ele] exclui (FOUCAULT, 1995, p.31)

As mudanças histórico-sociais combinam diferentes discursos em determinadas condições sociais, estas por sua vez resultam na produção de outros discursos. Há diferentes posições ocupadas pelos sujeitos que se opõem e contestam o fato de certas formulações discursivas não serem apresentadas de forma homogênea, pois surgem constituídas por diferentes discursos, dos quais se sobressai uma formação discursiva dominante que silencia, apaga e exclui, relativamente instaurada no período colonial do Brasil. Pêcheux, referindo-se a Foucault, afirma que “uma Formação Discursiva (FD) não é um espaço estruturalmente fechado, pois é constitutivamente ‘invadido’ por elementos que vêm de outro lugar (isto é, de outras FD) que se repetem nela, fornecendo-lhe suas evidências discursivas fundamentais” (1990, p. 34).

No tocante à formação discursiva dominante que se refere aos dizeres sobre/dos indígenas, coexistem às concomitantes divergências ideológicas; o que foi dito em determinada época e espaço social, em condições de produção específicas, ainda hoje,

sofre continuidade, descontinuidade, dispersão, formação e transformação. Os dizeres referentes às vozes indígenas surgem entrelaçados, de acordo com Foucault, por um *já-dito* (apagado), (re)aparecem através da mídia transformados em um *jamais-dito*. É a continuidade de acontecimentos e dos discursos que se dissipam no tempo, são fragmentos da colonização.

O que analisamos como *formação discursiva dominante* na questão indígena não se restringe a uma época, são os elementos que tiveram existência em diferentes espaços sociais, momentos históricos, e que, na atualidade, são concedidos a partir de outros efeitos de sentido. Entende-se, assim, os discursos produzidos segundo a visão colonizadora, que se baseia nos relatos presentes nas cartas e também nas imagens dos viajantes europeus, fragmentos da primeira mediação entre a América e a Europa. Surgem como parte estruturante dos discursos que circulavam na Europa sobre o conceito de civilização.

Os discursos materializados em forma de textos e de imagens, em um determinado momento histórico, corroboravam o distanciamento entre o que um grupo entendia ser um povo civilizado e o que foi encontrado aqui. Os discursos já legitimados pela sociedade, como sugere Orlandi são “aqueles que vão nos inventando um passado inequívoco e empurrando um futuro conhecido” (2003, p.12), a mídia reproduz através dos vestígios do passado os discursos atuais que acabam por direcionar a construção dos sentidos, atravessados por dizeres que, algumas vezes, não condizem com o momento histórico específico.

Além da imagem construída e descrita pelos colonizadores, muitas mudanças ocorreram na prática para que a “civilização” fosse inserida no cotidiano dos indígenas. Como argumenta Rubim (2016), se por um lado os colonizadores portugueses e as frentes extrativistas impuseram trabalhos escravos e forçaram os indígenas a adotar sua cultura, a se comunicar através da língua portuguesa e a viver como brancos. Por outro lado, as missões também assumiram um papel crucial nesse processo de negação da própria identidade indígena. Como se pode perceber na afirmação formulada pelo liberal colombiano do começo do século XIX, Pedro Fermín de Vargas, descrita na obra *Comunidades Imaginadas* / Benedict Anderson:

Para ampliar a nossa agricultura, seria preciso hispanizar os nossos índios. A preguiça, a falta de inteligência e a indiferença deles aos trabalhos normais levam a pensar que eles derivam de uma raça degenerada, que se deteriora

conforme se afasta da sua origem [...] seria muito desejável que os índios se extinguissem através da miscigenação com os brancos (1991, p.41).

A necessidade de tornar os povos indígenas extintos existe desde o surgimento das primeiras relações, pois eram vistos como seres sem pensamento crítico, sem raciocínio e sem autonomia. A sociedade habituou-se a tratá-los com inferioridade. Essa forma de olhar para os indígenas não poderia ter sido diferente. Esses discursos exprimem uma memória coletiva, na qual os sujeitos estão inscritos e compartilham aspectos socioculturais e ideológicos semelhantes.

No que se refere aos discursos midiáticos, no passado já existiam discursos pré-existentes que confirmam a produção de efeitos de sentido, os quais revelam conflitos sociais decorrentes dos espaços de enunciação. Há a coexistência de vários discursos sobre a representação das vozes indígenas. Conforme questiona Foucault, “como apareceu um determinado enunciado e não outro?” (1995, p.31). Pode-se depreender deste questionamento a relevância dos processos socioideológicos que estruturam a aparição de certos discursos e não outros em determinados espaços. Uma vez que a formação discursiva revela as formações ideológicas que a constituem.

Nesse sentido, o que vamos analisar nos recortes midiáticos sobre as vozes indígenas é uma formação discursiva que se compõe de elementos vindos de outras formações discursivas, especificamente, uma formação que se baseia no período colonial e está permeada por uma descontinuidade dos elementos e acontecimentos históricos. Como sugere Foucault (1995), todo discurso é marcado por enunciados que o antecedem, sucedem e são integrantes de outros discursos.

Dessa forma, analisar os silenciamentos e apagamentos feitos no decorrer da história e explicitar a forma como as vozes indígenas são apresentadas e legitimadas (ou não) na mídia é fundamental para estabelecer as relações do discurso com o tempo, como ressalta Piovezani:

Desde que a produção discursiva não passe incólume aos nossos olhos e ouvidos, deparamo-nos com várias dessas relações: no passado, encontram-se os já-ditos que são condições para o dizer; no presente, as relações entre os enunciados em formações discursivas que são as matrizes de seus sentidos; no futuro, as projeções de dizeres que não brotarão ao acaso e nem sempre se limitarão às repetições. Concebidos assim nessa relativa simplicidade, o passado, o presente e o futuro são fundamentais ao discurso, mas estão longe de esgotar relações deste último com a temporalidade (2016, p. 1).

Há inúmeras inquietações produzidas pelo discurso e estas não são apagadas nem limitadas com o tempo, ao contrário, o que se apagam são as vozes daqueles que deveriam ser os protagonistas do discurso – as vozes indígenas. “Os estigmas que lhes são impingidos perseveram em infamá-las e em deslegitimá-las no próprio átimo da manifestação de suas frequentes dores, de suas justas reivindicações e de suas raras alegrias na experiência de uma verdadeira cidadania” (PIOVEZANI, 2016, p. 23).

1.4 “ÍNDIO É ATRASADO, SELVAGEM E PREGUIÇOSO”: MEMÓRIA DISCURSIVA

Rememoração e esquecimento fazem derivar do passado a interpretação contemporânea, pois determinadas figuras estão constantemente sendo recolocadas em circulação e permitem os movimentos interpretativos, as retomadas de sentidos e seus deslocamentos. Os efeitos identitários nascem dessa movimentação dos sentidos. (GREGOLIN, 2007, p. 16)

Com a mídia, construímos e reconstruímos identidades, retomamos e reforçamos através da memória estigmas sobre os indígenas. Essa rememoração nos faz reproduzir os mesmos discursos em épocas diferentes, e é nas relações de poder que os efeitos de sentido se produzem e reproduzem. Entretanto, por meio da descontinuidade dos elementos e acontecimentos históricos surgem os diálogos de embates e contradições que são produzidos nas entrelinhas dos discursos, como afirma Gregolin:

Ao mesmo tempo, há uma tensa relação entre a mídia e seus leitores: a subjetividade é fabricada e modelada no registro social, mas os indivíduos vivem essa subjetividade tensivamente, reapropriando-se dos componentes fabricados e produzindo a singularização, criando outras maneiras de ser. Se só houvesse submissão, não haveria produção de novos sentidos. Acontece que não há agenciamento completo das subjetividades, mas um permanente entrelaçamento móvel entre as forças de territorialização e as de desterritorialização, ambas agindo e provocando contradições (2007, p. 11).

Partindo dos pressupostos levantados pela autora, podemos direcionar nossas considerações para a tensão gerada pelos discursos que não têm o agenciamento completo das subjetividades, como acontece com os indígenas. Uma descentralização da submissão que traz para a discussão o aparecimento de uma nova formação discursiva

nos discursos midiáticos, com base no surgimento de cenários socialmente organizados – as organizações indígenas.

Os sentidos dos discursos produzidos a partir de uma formação discursiva dominante são construídos de sentidos já prontos, como nos assegura Maingueneau. O discurso se constitui a partir de uma tradição e passa a ser uma tradição, como reafirma Pêcheux; o discurso depois de legitimado continua a produzir efeitos entre seus interlocutores. Por isso, é importante compreender quanto às vozes indígenas que “o índio, para nós brasileiros, não é o *outro* distante, do outro continente [nosso olhar eurocêntrico sobre os indígenas], o índio é o próximo, o índio somos nós” (ORLANDI, 1994, p. 164).

A partir da noção de memória discursiva cunhada por Courtine (1981), para quem essa memória não se refere a lembranças do passado, porém é, de acordo com Pêcheux, uma “*certa memória social*” (1999, p.11), constitui-se, portanto, de um corpo socio-histórico-cultural. Sendo assim, buscaremos compreender como a memória coletiva se atualiza quando a mídia da região Amazônica trata dos indígenas. Posto isso, utilizaremos a noção de produção de discursos com base em Michel Foucault, para quem esta é controlada como o objetivo de exorcizar os poderes e perigos – a mídia busca controlar e influenciar os sentidos produzidos acerca dos indígenas; diminuir a força dos eventos incoercíveis – as mobilizações indígenas, suas lutas pela redemocratização; esconder as reais forças que materializam a constituição social, os excluídos são silenciados. As forças que consolidam a constituição social vêm daqueles que manipulam e asseguram recorrentemente o poder – as instituições, nesse caso a imprensa.

Uma vez que o ponto de partida para a análise não se encontra no sujeito, nem na exterioridade, mas na constituição de ambos através da prática discursiva. Para compreender as subjetividades, o olhar deve partir para o exterior, pois a construção se dá através da relação com o discurso, marcadas pelo entrecruzamento dos acontecimentos anteriores, que geram, por assim dizer, a heterogeneidade constitutiva do discurso. O sujeito inscreve-se em diferentes formações discursivas e ideológicas, é, portanto, um sujeito plural. Como formação discursiva compreende-se:

[...] um feixe complexo de relações que funcionam como regra: ele prescreve o que deve ser correlacionado em uma prática discursiva, para que esta se refira a tal ou qual objeto, para que empregue tal ou qual enunciação, para que utilize tal conceito, para que organize tal ou qual estratégia. Definir em

sua individualidade singular um sistema de formação é, assim caracterizar um discurso ou grupo de enunciados pela regularidade de uma prática (FOUCAULT, 1986 p. 82).

Com base nessas reflexões sobre o discurso, formação discursiva, memória discursiva, sujeito e identidade seguiremos nossa pesquisa, com o intuito de investigar como a mídia impressa e digital da região Norte silenciou/silencia as vozes indígenas. Seguiremos por caminhos historiográficos cotejando abordagens dos colonizadores e o outro lado desse processo de colonização, por meio do discurso das próprias representações indígenas. Esse *outro* lado do discurso se torna o mais profícuo para compreender os estudos sobre as mobilizações indígenas.

A “nova história” pautada em novos paradigmas que descontroem a história materializada por anos na sociedade, através dos livros didáticos e da mídia tradicional, possibilita no presente uma reestruturação da história dos indígenas, não mais sobre os indígenas. Conforme aponta Foucault:

A história, genealogicamente dirigida, não tem por fim reencontrar as raízes de nossa identidade, mas ao contrário, se obstinar em dissipá-la; ela não pretende demarcar o território único de onde nós viemos, essa primeira pátria à qual os metafísicos prometem que nós retornaremos; ela pretende fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam (2007, p.34).

As descontinuidades que nos atravessam são integrantes de novas condições de produção, novos contextos e novos efeitos de sentido. Como argumenta Gregolin, “a interpretação de temas ressignificados mostra que o discurso, a História e a memória constroem movimentos de sentidos” (1997, p. 56). Tão importante para compreender e analisar os discursos é fazer emergir os objetos e enunciações que aparecem e desaparecem em determinados espaços e formações discursivas. Assim, o percurso sobre as vozes indígenas na mídia Amazônica está marcado pela memória discursiva que determina as relações de poder na *ordem do discurso*. Diferentes espaços de enunciação surgem em contraposição às ideias cristalizadas pela formação discursiva dominante. As discrepâncias na história são responsáveis pelo desaparecimento de antigas formas de constituir e legitimar os indígenas.

No próximo capítulo, adentraremos à análise dos recortes do jornal A Crítica da década de 90, a partir das noções da AD *interdiscursividade, constituição da verdade, silenciamentos e estigmas*. Analisaremos como são representadas as vozes indígenas, em que momento essas vozes aparecem no contexto midiático, os processos de

resistência e apagamentos que envolvem a redemocratização indígena por um lugar legítimo de fala.

CAPÍTULO 2 – NUANCES NOS DISCURSOS MUDIÁTICOS DA DÉCADA DE 90: IDENTIDADE E PRÁTICAS DISCURSIVAS

Urgente o deslocamento do pensamento hegemônico e a ressignificação das identidades, sejam de raça, gênero, classe para que se pudesse construir novos lugares de fala com o objetivo de possibilitar voz e visibilidade a sujeitos que foram considerados implícitos dentro dessa normatização hegemônica (RIBEIRO, 2017, p.43)

Michel Foucault (2005) sugere uma análise das condições de produção históricas do discurso para compreendermos a construção das identidades através da formulação dos *sujeitos históricos*, o aparecimento e proibição de certos enunciados que geram os silenciamentos, constituem os sentidos e as verdades. O sujeito discursivo é concebido como um ser social e não individualizado, apreendido em um espaço social e ideológico. A voz desse sujeito é constituída de outras vozes do mesmo lugar socio-histórico, do entrecruzamento de diferentes discursos.

Grande parte da população brasileira constrói seus pensamentos sobre a Amazônia com base em uma percepção marcada pelos estereótipos e estigmatizada pela pobreza, ignorância e abandono. Surge um sentimento nacional em outras partes do país de superioridade em detrimento dos povos da Amazônia. Essencialmente, essa memória é acionada quando falamos dos indígenas, sujeitos marcados pela desigualdade social, marginalizados pelos grupos econômicos que querem se apropriar de suas terras e invisibilizados pela sociedade.

Em sua obra publicada em 1994, a *Identidade do povo brasileiro*, Hécio Ribeiro aponta algumas inconstâncias no modo como o povo é retratado pela história. Para o autor, “nossa história não se faz com a memória popular, não existem tradições nacionais que sustentem um ETHOS profundo” (1994, p. 71), com base nesses apontamentos, em nossa realidade brasileira dificilmente conseguimos perceber representada a nossa identidade nacional, até porque, como afirma Ribeiro, “há na verdade uma distância entre ‘memória oficial’ e ‘memória do povo’” (1994, p.71).

Cabe ainda considerar que o processo de construção da identidade nacional brasileira se sustenta numa interpretação do *outro* sobre nós, um olhar eurocêntrico. Na esteira do pensamento sobre a *identidade* temos as considerações de Foucault citadas por Gregolin, quando afirma que a identidade

é um pesadelo, é uma máscara que nós somos obrigados a adotar e em tudo está a luta, e as principais lutas contemporâneas se dão em torno da questão

da identidade, contra a sujeição, seja a sujeição em relação a um outro que quer te sujeitar pelo poder econômico, político, mas também a sua sujeição a si mesmo, sua sujeição a uma identidade que foi produzida fora, mas a qual você é obrigado pelo outro a se identificar (2018, p. 206).

São diversos embates que se afloram em meio ao campo do discurso, e quando falamos nas vozes indígenas estamos diante de uma tentativa maçante de sujeição, que resiste há anos em um espaço de luta, de identificação e legitimidade. Essa sujeição é a consequência do embate entre a memória e a escrita da história. Em um contexto social no qual as injustiças do colonialismo são camufladas e a resistência dos povos indígenas é apagada pela própria escrita. É na história oral que a memória se constrói e é validada por várias gerações (PEREIRA, 2019). A história oral é outra versão dos fatos, que não está nos livros didáticos, porém presente na memória daqueles que foram inferiorizados em detrimento do *outro*.

Diante das considerações históricas e literárias feitas, nas quais se revelam o entrecruzamento da linguagem, história e literatura, percebe-se como se constituíram ao longo dos anos os sujeitos (indígenas e não indígenas) e os sentidos, seja na história escrita ou oral. Entretanto, a visão primitivista e as tipificações são marcas dos processos de dominação que não foram desconstruídos e atravessam constantemente vários discursos. Pinto descreve como era a relação dos portugueses com os indígenas, feita pelo padre Samuel Fritz em seu *Diário de Viagem*:

Samuel Fritz caracterizava os portugueses como uma presença nefasta à sobrevivência dos povos indígenas e à própria paz política entre os reinos. Suas referências aos portugueses estão sempre relacionadas com a estreiteza de visão que se expressa na violência contra os indígenas, que viam como objeto de comércio e de lucro a realimentar o sistema da escravização de massa. (PINTO, 2006, p. 135-136)

Quando falamos nos discursos midiáticos, há de se considerar, conforme Foucault, que os enunciados são povoados de outros enunciados, e nessa relação percebemos a ação do interdiscurso e de que forma a memória discursiva atua nas muitas discontinuidades sobre os indígenas no Brasil (FISHER, 2001). Essas discontinuidades são percebidas na mídia, através de suas produções que agem influenciadas pelas relações de poder e acionam uma memória discursiva, a qual cria estratégias de dominação. Na antiguidade clássica, os gregos acreditavam que, para constituir-se como sujeito virtuoso e temperante, era necessária uma relação de dominação-obediência (CASTRO, 2016). Em contraposição a isso, hoje, o sujeito

virtuoso é aquele que luta contra a submissão da subjetividade, da dominação e exploração. Essas lutas surgem da possibilidade de resistência no campo das relações de poder, contra as formas de dominação étnica, contra as formas de exploração e contra as formas de sujeição diante do *outro*. A resistência, portanto, existe porque há o poder, ela é integrável às estratégias de poder.

Os apagamentos, estigmas, as relações de poder e a resistência serão analisados através de recortes da imprensa Amazônica. A constituição do *corpus* desta pesquisa foi feita com base nos textos que constituem o Jornal A Crítica da década de 90 (impresso) e dos anos de 2019 (digital), Agência Jornalística Amazônia Real do ano 2019 e a Rede Social Facebook, publicações de 2019 e 2020. Foram examinados alguns cadernos e seções dos jornais, com a finalidade de selecionar todos aqueles que, de alguma forma, trazem a temática indígena para a discussão. Através desse mapeamento foram montadas algumas cadeias parafrásticas localizadas no interior das formações discursivas, a serem apresentadas posteriormente.

2.1 PERCURSO DA IMPRENSA AMAZÔNICA – O JORNAL A CRÍTICA

Antes de adentrarmos a análise dos recortes selecionados, é importante compreendermos como se desenvolveu a imprensa Amazônica. Para isso, traçamos um percurso de curto espaço, elencando os principais acontecimentos e influências que se estabeleceram no cenário jornalístico, especificamente, no Amazonas. Nesse sentido, na imprensa Amazônica que compreende os seis Estados amazônicos (Acre, Amapá, Amazonas, Pará, Rondônia, Tocantins e parte dos Estados do Maranhão e Mato Grosso), de acordo com Ferreira (2003), circularam, neste contexto, quase meia centena de jornais diários, periódicos semanais/quinzenais e revistas mensais.

As mudanças no cenário de letramento seguiram o processo de modernização que impulsionou a ampliação das esferas culturais na Amazônia. Até então, havia uma escassez e fragilidade na questão intelectual em meados de 1850, quando a Província do Amazonas foi criada. A população não tinha acesso a livros e desconhecia qualquer aspecto do que se convencionou chamar de “ocupações intelectuais”. As transformações ganham proporção em 1880, com a forte economia gomífera responsável por uma arrecadação significativa nos cofres públicos. Esses ganhos desencadearam uma

intervenção estatal voltada para a escolarização e investimentos institucionais na esfera cultural letrada, como por exemplo, a criação de bibliotecas.

Faria e Souza (1908) apresentam três momentos distintos da imprensa amazonense. O primeiro inicia com a publicação do Cinco de Setembro, com características estéticas bem precárias, compreende o período de 1851 e vai até meados de 1870. Aborda em seu esboço um tom político partidário, as folhas pouco são noticiosas. No segundo momento, que se inicia após 1870, os periódicos já apresentam características mais desenvolvidas. Abordam questões políticas partidárias de forma mais acentuada e também é nesse contexto que surgem os primeiros folhetins. Já no terceiro momento, delineado entre 1880 e 1889, a imprensa Amazônica ganha uma nova roupagem, modernizando-se por meio dos artifícios tecnológicos.

Acessada em uma ação memorialista após 1908, a historiografia da imprensa amazonense repercute, nesse período, sobre a imprensa Gynasiana 6 que circulava em Manaus desde 1893, segundo Eleutério (1925). Foi através desta imprensa estudantina que muitos nomes destacados de jornalistas, intelectuais e políticos amazonenses ganharam experiência e espaço no cenário social.

Algumas décadas posteriores, a imprensa amazonense volta a atrair a atenção no cenário historiográfico. Dessa forma, nos anos de 1990, constituiu-se um inventário abarcando as mais importantes instituições arquivistas do Amazonas. Foram organizados e catalogados mais de 600 títulos publicados no Estado, que compreendia os anos de 1851 e 1950 (FREIRE, 1990).

Ao se referir à inserção da imprensa amazonense na expansão do periodismo brasileiro, entre as duas últimas décadas do século XIX e as duas primeiras do século XX, Pinheiro (2001) aponta as características dos primeiros jornais e as linhas de forma da imprensa amazonense, pois essa imprensa surge marcada pela tradição da oralidade, em um ambiente no qual nem a escrita, nem a língua portuguesa, segundo Freire (2004), eram hegemônicas.

De acordo com as informações catalográficas disponíveis, foi possível perceber que aproximadamente 18% dos jornais editados no Amazonas, somente 120 de pouco mais de 600 títulos registrados entre 1851 a 1950, circularam fora da capital (Manaus). Os que circularam, compreendem um espaço muito delimitado, apenas as vilas e cidades com acesso facilitado à capital do Estado, dentre elas temos: Itacoatiara, Manacapuru, Parintins, Coari, Tefé e Humaitá, além de Rio Branco, vinculada ao Território (Estado do Acre) (FARIA E SOUZA, 1908; FREIRE, 1990). Com relação à

circulação da imprensa no Amazonas, Faria e Souza (1908) enumeram algumas dimensões: a forte influência jornalística alcançada no Estado, a concentração na capital (Manaus), sua vagarosa expansão para o sertão amazônico, pois, conforme mencionado, somente algumas vilas e cidades do interior tinham acesso aos periódicos.

Pode-se dizer que a expansão da imprensa pelo sertão da Amazônia seguiu o desenvolvimento urbano propiciado lentamente pela dinâmica econômica baseada na exportação da borracha e, também, pelo forte fluxo migratório que formou núcleos coloniais na região. Nesse sentido, é possível observar nos registros catalográficos que a circulação dos jornais foi recorrente em cidades como Itacoatiara, Borba, Manicoré e Humaitá, entre 1880 e 1900; em Coari, Lábrea e Rio Branco (vinculado ao Amazonas) entre 1900 a 1920. Em contrapartida a isso, vilas e cidades mais afastadas dos seringais não tinham incidência de títulos. Como Edna Castro pontua em relação ao desenvolvimento econômico, “as cidades podem crescer em função de processos diferenciados, mas, em geral, estes estão sempre relacionados às atividades produtivas locais ou regionais” (CASTRO, 1992, p. 165).

Assumindo um papel fundamental, a imprensa no final do século XIX atuou dentre os dinamizadores da urbanização e modernização que circundava o Brasil, especificamente, o Amazonas. No novo cenário urbano, “ampliando-se o público, multiplicaram-se os jornais e revistas em circulação. Fundaram-se associações artísticas e musicais em várias cidades. Aumentou a sociabilidade” (COSTA, 1985, p. 215).

Os lugares mais remotos, nos quais, até então, as notícias sobre o mundo não chegavam, passaram a ter a imprensa como um canal, não somente de informação sobre a região, o país e o mundo, mas como uma ferramenta revestida por uma dimensão de “civilidade”, levando informação às mais distantes localidades e os fazendo crer que com ela iria o progresso. Com efeito, para Costa, “a modernização, aliada à urbanização, se fez apenas de fachada, dentro dos limites das cidades mais importantes” (1985, p. 223). Em contrapartida aos ideais que conferiam o acesso à imprensa como algo que atribuiria modernidade, a imprensa que se expandia pelo interior amazônico era improvisada e amadora. Revestida por poucos recursos e limitada em seus quadros técnicos, essa imprensa produzida no interior do Amazonas, apesar da efemeridade de suas notícias, atuava de forma proativa, como formadora de opinião.

Diante do cenário político, atuante no confronto de ideias e intervenção social, a imprensa Amazônica, tanto na Capital quanto no interior, foi alvo de grupos políticos e precisou criar estratégias de resistência para legitimar seu espaço. Assim, o embate

político ganhou as páginas jornalísticas e passou a traduzir os anseios populares. A voz do povo e as pequenas comunidades passaram a ser inscritas na imprensa por meio da reintegração de um passado deixado de lado.

Em um contexto posterior aos tempos áureos dos seringais, marcado pelo declínio da economia extrativista da borracha, pelos reflexos da Segunda Guerra Mundial e pela retirada de várias empresas no Amazonas, em 19 de abril de 1949 é fundado o Jornal *A Crítica*, pelo jornalista Umberto Calderaro Filho. Quando surgiu o jornal, as notícias sobre o que acontecia no Brasil e no mundo eram retiradas dos periódicos nacionais que vinham no avião da empresa Panair do Brasil. Mais tarde, escutas de rádio passavam as informações para o periódico.

No dia 19 de abril de 1986, *A Crítica* anuncia que a partir daquela data acompanharia o desenvolvimento tecnológico; o jornal tinha leitores, além dos amazonenses, no Acre, Rondônia, Pará e Roraima. Aos poucos se expandia à Brasília, Rio de Janeiro e São Paulo, onde mantinha sucursais. Nesta época organizou os anúncios por processamento de dados, resultando em "80% do mercado publicitário; 100% da mídia nacional; 89% dos Classificados; e 75% da publicidade de varejo"⁵. Hoje, a família Calderaro, além de ser a dona do jornal de maior circulação do Amazonas, formou um dos maiores grupos de comunicação do Estado. Desde 1995 é administrado por Cristina Corrêa e sua mãe Rita Calderaro, após a morte do proprietário Umberto Calderaro Filho (TAVEIRA, 1997).

Os primeiros recortes a serem analisados nesta pesquisa foram extraídos do Jornal *A Crítica*. Dessa forma, a partir deste percurso jornalístico no Amazonas, pensamos a imprensa e a sociedade em uma relação de constituição na qual a cidade, vinculada à experiência jornalística, conforme aponta Bresciani (2002), funciona como “operadora de memorização”, que pode ser desvelada através da imprensa, e através dela “colocar o mundo na história”.

Por meio do levantamento dos recortes da imprensa produzida em Manaus sobre os indígenas do interior, ou mesmo os que vivem na capital, buscaremos analisar as representações construídas, as vozes latentes, que ora foram silenciadas, e de que modo emergiram em um contexto de resistência. Antes da análise propriamente dita, trataremos de dois conceitos que se fundam a partir da correlação entre as leituras da

⁵ Cf. *Uma política em expansão*. *A Crítica*. Manaus, 19 de abril de 1986. Especial, p.6.

AD e as observações da representação discursiva na mídia Amazônica, são eles: *discurso fechado* e *discurso aberto*.

2.2 DISCURSO FECHADO E DISCURSO ABERTO: AS COERÇÕES DISCURSIVAS E AS POSSIBILIDADES DO DIZER

Desde a Idade Média, há de se considerar que na linguagem se manifestam diferentes formas de *exclusão* sustentadas na *rejeição*. Remonta-se a este período, para compreendermos que as coerções e interdições sempre estiveram presentes nas formulações discursivas. Assim, as *palavras* eram separadas, desarticuladas, e o que era proferido pelos *loucos* tornava-se *nulo*. As palavras eram invalidadas por aqueles que exerciam o poder e deslegitimavam as falas que não se encaixavam nos padrões por eles estabelecidos. Em sua aula inaugural no *Collège de France*, em 1970, Michel Foucault estrutura sua teoria do discurso em torno de um ser preexistente cuja configuração se dá a partir de uma *ordem*, que influenciará as delimitações discursivas regradas por aparelhos ideológicos. Esta, por sua vez, determina, por meio da instituição que a mantém, o lugar de *fala*, o que se diz, como se diz.

Nos discursos midiáticos, e nos demais processos de escrita, temos uma espécie de *regra* que caracteriza os modos como são construídos os discursos, dominando-os. Nesse sujeito discursivo, não temos uma individualidade, mas a junção de vários outros discursos que se relacionam e se entrecruzam, são os interdiscursos “que se respondem uns aos outros ou fazem eco, se retomam, se inter-citam” (GADET, 2005, p. 64). Como já foi abordado anteriormente no primeiro capítulo, os meios de comunicação, especificamente, a mídia jornalística da região Amazônica demonstrou ao longo dos anos pouco interesse aos assuntos relacionados aos povos indígenas. Principalmente, no que tange aos impactos negativos que muitas ações, inclusive com o consentimento das instituições de proteção, causaram nas mais diversas comunidades. Dessa maneira, por muito tempo foi estabelecido na sociedade um modo de *dizer* sobre os indígenas; os *discursos* nunca eram deles, mas sim sobre eles, com uma formulação carregada de elementos folclóricos e enfatizando o exotismo, assim, mídia jornalística contribuiu com a reprodução de inúmeros preconceitos. Como afirma Foucault:

A produção do discurso é, ao mesmo tempo, controlada, selecionada, organizada, e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por

função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 1996, p. 2).

É na exterioridade que, de acordo com Foucault, o *discurso* pode ser infringido, refeito, corrigido e ressignificado. Ao produzir o discurso, tem-se uma formação discursiva marcada historicamente e que se constitui no controle da materialidade. Esse *controle* se manifesta nas formulações linguísticas, *no modo como se diz*, o que acaba por designar os espaços de fala, quem pode ou não falar. É nesse sentido que surgem as *coerções discursivas*, as quais geram os *apagamentos* das vozes indígenas nos discursos midiáticos. São as determinações históricas que produzem as condições privilegiadas do *dizer*, imbricadas pelas bases ideológicas do processo de colonização. No Brasil, o indígena foi subjugado e por anos não teve sua *voz* representada pela mídia. *A tomada de palavra* como algo recorrente naturalizou-se, e os silenciamentos permeados pelas diversas incongruências desses discursos transformaram-se em *voz ativa*. Como sugere Foucault:

O discurso não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar. (FOUCAULT, 1996, p. 2)

O discurso como objeto de desejo se incorporou às demandas indígenas como uma necessidade pela qual se tem lutado. Apoderar-se do discurso e dele fazer uso, é ir na contramão de tudo o que foi engendrado na sociedade desde o período colonial. Por isso, vemos a cada dia bem mais marcada nos meios de comunicação a apropriação dos *dizeres indígenas*, não mais a prevalência do *não-dito*, mas a evidência daquilo que significou por anos os silêncios produzidos pelos *ditos*. Ao levantarmos essa discussão, preparávamos o terreno para abordar a questão do discurso *fechado* e do discurso *aberto*, os quais se configuram na *coerção do dizer* e no *aparecimento das falas*.

Comumente, observa-se no Brasil uma hierarquização social, na qual apenas uma minoria é privilegiada em detrimento de outros segmentos que são marginalizados e desfavorecidos dos seus direitos básicos. Desde os primórdios coloniais, tem-se estruturado que certas vestimentas, falas, modos comportamentais, enfim, que certos valores culturais se sobressaem a outros. O que, de certa forma, contribui para os estigmas existentes sobre os indígenas. É sobre essa questão de folclorizar e estereotipar os povos indígenas que se configurou a análise do *discurso fechado*, concebendo-o

como aquele em que há a coerção discursiva que controla e exclui as possibilidades do *dizer*, nos quais os apagamentos são evidenciados e as escolhas daquilo que pode e deve ser dito corresponde ao momento histórico (FOUCAULT, 1996 [1971]; PÊCHEUX, 2009 [1975]).

O *discurso fechado* refere-se àqueles que são silenciados e invisibilizados. Por isso é considerado *fechado*, não expõe, não autoriza, não legitima espaços nem a tomada de palavra. Nesse âmbito, configuram-se os discursos sobre os indígenas, já que estes não foram autorizados a falar e por muitas décadas não foram ouvidos. Ao contrário, foram e ainda são retratados por uma formação discursiva pautada em uma base ideológica colonialista. Essa visão parte de uma análise em que os povos indígenas são observados como se fossem pequenas caixas, das quais se retiram algumas informações genéricas e, depois, as caixas são fechadas. A partir do que se observou nessas caixas, é delimitado o que pode ou não ser dito sobre eles, criam-se, portanto, as *verdades absolutas*. Destarte, fecha-se um universo de possibilidades do dizer; as coerções são responsáveis pelas amarras que reproduzem as desigualdades sociais, anulam *as vozes indígenas* e aumentam a invisibilidade acerca desse grupo social.

Em contraposição a esse tipo de limitação na produção discursiva, tem-se emergido na mídia jornalística o *discurso aberto*, que se estabelece sobre a desconstrução da história colonialista, apresentando o outro lado da história e abrindo caminho para que novas *vozes* sejam evidenciadas no discurso. Por sua vez, os discursos jornalísticos apresentam desníveis que desempenham papéis solidários, nos quais há uma reatualização dos sentidos múltiplos, tudo isto funda uma possibilidade *aberta* de falar (FOUCAULT, 1996). Nomeia-se como *aberto* porque nele podemos ver o processo de resistência no campo de luta pela *palavra*, pelo direito de falar de si, de suas demandas, da sua dor ao ver seu território invadido, do seu desespero ao ver o Estado se omitir diante da omissão dos seus direitos. As vozes indígenas resistem há anos, juntamente com sua cultura e sua língua. De acordo com Piovezani:

Precisamos falar da nossa própria fala, de sua diversidade e de suas variações e, principalmente, dos poderes e perigos das lutas entre as posições e lugares dos alguns que gozam dos prestígios usufruídos por sua linguagem e dos milhões que sofrem com os estigmas, a cada vez que, apesar das tantas dores e das muitas opressões, ousam abrir suas bocas e falar (PIOVEZANI, 2020, p. 235).

A materialização das vozes indígenas, apesar das questões ideológicas que sustentam a coerção desses *dizeres*, emergiu em discursos da mídia impressa e eletrônica. Na contramão das limitações que se constituíram por anos, o discurso *fechado* divide espaço com novas *discursividades* sustentadas em um processo de resistência e evidencia as vozes que sofreram, e ainda sofrem, com os estigmas que se reproduzem nos meios midiáticos.

Seguimos nossos caminhos na análise dos recortes por meio das folhas dos arquivos presentes na biblioteca municipal de Manaus, empoeirados, amarelados, fragmentados pelas marcas do tempo, nos quais a pesquisa se debruçou e buscou respostas para a representação das vozes indígenas na imprensa Amazônica.

2.3 INTERDISCURSIVIDADE NOS RECORTES DO JORNAL A CRÍTICA DA DÉCADA DE 90

Pensando a mídia como prática discursiva, produto de linguagem e processo histórico, para poder apreender o seu funcionamento é necessário analisar a circulação dos enunciados, as posições de sujeito aí assinaladas, as materialidades que dão corpo aos sentidos e as articulações que esses enunciados estabelecem com a história e a memória. Trata-se, portanto, de procurar acompanhar trajetórias históricas de sentidos materializados nas formas discursivas da mídia. (GREGOLIN, 2007)

O método arqueológico de Michel Foucault nos permite olhar para os discursos e a mídia por meio de uma concepção na qual os corpos e as identidades são modificados pelas relações de poder que influenciam as formações discursivas. Seguiremos pelos caminhos da história associada à memória discursiva, que é o palco da produção dos sentidos e dos discursos materializados na sociedade através da mídia. Dessa forma, as *verdades* são construídas para legitimar as relações de poder, as quais controlam, inferiorizam e disseminam a ideia de superioridade, principalmente, nos meios de comunicação de massa. Foucault nos assegura que

[...] existem relações de poder múltiplas que atravessam, caracterizam e constituem o corpo social e que estas relações de poder não podem se dissociar, se estabelecer nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação e um funcionamento do discurso. Não há possibilidade de exercício do poder sem uma certa economia dos discursos de verdade que funcione dentro e a partir desta dupla exigência. Somos submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercê-lo através da produção da verdade (2007, p. 101).

Nas representações das vozes indígenas que analisaremos posteriormente, os discursos deixam bem marcada a formação discursiva pelas bases ideológicas dos enunciadores. Vários lexemas são reproduzidos em diferentes anos, como enunciados integrantes de uma formação discursiva que, *grosso modo*, caracteriza-se pela inferiorização e deslegitimação do indígena como um sujeito social de direitos e crítico. Para compreender de forma mais coerente essas afirmações levantadas, percorreremos pelo contexto de produção que nos permite analisar a formulação dos enunciados veiculados na mídia Amazônica nos anos 90.

Assim sendo, na história do Amazonas, temos uma longa descrição do extermínio físico e cultural dos povos indígenas durante os períodos de conquista e de colonização. No início do século XIX, com a Independência do Brasil, apesar dos governos imperiais e republicanos terem criado organismos de proteção aos indígenas, a realidade do tratamento desumano, do genocídio, do extermínio tanto físico quanto cultural dos povos indígenas continuou se reproduzindo.

A situação dos povos indígenas se exacerbou com as chamadas políticas de desenvolvimento econômico dos governos federal, estadual e municipal na Amazônia do século XX. Principalmente, a partir década de 1960, com a construção de várias rodovias que marcaram brutalmente com sangue as terras indígenas. Um número significativo de empresas de mineração, de extração de madeiras, de atividades agropecuárias, de produção de energia elétrica etc. adentraram as terras indígenas, gerando desastres para as populações indígenas e para o meio ambiente.

Uma dessas populações que sofreu o impacto desastroso de interesse econômico dos governos foi o povo Waimiri-Atroari, também chamado de Kinã, Kinja, Uaimiry ou Crichaná, pertencente ao tronco linguístico Karib, e que, até fins da década de 1960, dominavam a região dos altos dos rios Urubu e Uatumã, até a atual cachoeira de Balbina. A partir de 1967, conta-se a história de tragédia humana desses indígenas, marcada pelas ações do governo do Estado do Amazonas, que retomou a construção da rodovia Manaus – Caracará – Boa Vista – (BR – 174).

Em 1968, o Governo Federal assumiu o empreendimento e coube ao 6º Batalhão de Engenharia e Construção (6º BEC), a responsabilidade da construção da rodovia. A Fundação Nacional do Índio (FUNAI) foi incumbida de negociar com os Waimiri-

Atroari. Segundo as palavras do governador do Amazonas, Danilo Matos Areosa, os indígenas ocupavam as “áreas das mais ricas do Estado, impendido a sua exploração”⁶.

O interesse econômico dos governantes era tão evidente que o etnólogo padre Egydio Schwade (1992) afirma que reinava na sociedade amazonense um bloqueio das informações a respeito dos acontecimentos no território das comunidades indígenas. A mídia, propriamente, os jornais, rádio e televisão traziam somente informações sobre o avanço da estrada, falavam dos “heróis” da sociedade nacional, que eram os servidores da FUNAI e operários do 6º BEC. Estes, por sua vez, silenciavam-se diante da crueldade assassina que assolava os Waimi-Atroari. Apesar da escassez de registros oficiais sobre as mortes indígenas, de 1968 a 1975 foi constatado o desaparecimento de algumas comunidades indígenas naquela área.

Em contraposição aos silenciamentos da mídia diante da invasão das terras indígenas para a construção de estradas, as mobilizações indígenas ganham força. A partir de 1970, as organizações indígenas começaram a crescer. Foram travadas reivindicações pelo reconhecimento dos direitos indígenas, por meio do alinhamento do cenário político local a uma agenda de ONGs e agências internacionais, as quais se voltavam para as questões indígenas. Dentre elas, temos: a Organização das Nações Unidas (ONU), Sistema Interamericano, dentre outros. Sob a égide da Constituição de 1988, houve a institucionalização dos indígenas como pessoas jurídicas. Ao longo da década de 1990 muitas organizações e associações indígenas foram criadas e passaram a desempenhar suas funções políticas de articulação interna e representação interétnica (ALBERT, 2000).

Seguimos um percurso histórico da política para compreender as influências na construção discursiva midiática. Por isso, relatamos o importante passo que foi dado para a redemocratização do Brasil, ocorrido em 1982, quando os primeiros governadores foram eleitos por voto direto desde o golpe militar de 1964, abrindo caminho para o movimento das Diretas Já. Desde 1979, o país caminhava para o fim do regime ditatorial com a Lei de Anistia e o fim do bipartidarismo, medidas que fortaleceram a oposição. Mesmo empossados, os governadores eram cautelosos no trato com o governo militar, pois o Brasil ainda era uma ditadura e as indicações para as secretarias ainda eram feitas pelos militares.

⁶ Cf. *A Crítica*, Manaus, 27.11.68.

Na segunda eleição por voto direto para governador no Amazonas, apesar de um pleito marcado por denúncias de irregularidades na contagem de votos, Amazonino Mendes foi declarado vencedor das eleições pelo Partido Democrático Cristão. Assumiu o governo de 1987 a 1990, quando se afastou para concorrer ao cargo de Senador, e quem assumiu o mandato, de 1990 a 1991, foi o vice-governador Vivaldo Frota do Partido de Frente Liberal. O então eleito governador Amazonino Mendes tinha como alternativa a proposta de manejo madeireiro, inclusive fez a distribuição de motosserras, ação que foi cessada pela intervenção do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente – IBAMA. É válido ressaltar que a ausência de fiscalização a essas atividades gerou impactos irreversíveis ao meio ambiente, afetando diretamente terras indígenas.

Em contrapartida ao plano político do governador Amazonino Mendes, que em seu primeiro mandato pouco falou sobre políticas públicas para os povos indígenas, temos o projeto de governo do Presidente Fernando Collor, que tinha em seu discurso a proteção dos direitos e da cultura dos [índios] brasileiros como centro das preocupações. De acordo com a cartilha intitulada “Brasil Indígena”, publicada em 1992 pela Secretaria de Imprensa da Presidência da República, as diretrizes básicas da política indigenista de Collor baseavam-se no disposto na Constituição Federal. Como ação representativa de seu governo, demarcou o território Yanomami, homologado em um decreto de 1992. O território está localizado nos estados do Amazonas e Roraima. Segundo a lista de terras indígenas regularizadas e homologadas da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), o território tem a maior área entre os já homologados no país, são 9,6 milhões de hectares.

Após esboçarmos um breve contexto do momento histórico de produção dos discursos, partimos para a compreensão dos dizeres presentes no Jornal *A Crítica* através da análise dos recortes selecionados. Optou-se por fazer um levantamento dos recortes de alguns anos da década de 90, isso se deu como uma alternativa para que se pudesse acompanhar as modificações graduais pelas quais o jornal passou anualmente, do início ao fim dessa década. Assim, foram selecionados e analisados os recortes dos anos de 1990 a 1996, e por fim dois recortes 1998. Iniciamos pela observância de uma matéria publicada no ano de 1990:

Pista de Paapiú foi devolvida ontem à Funai

BOA VISTA, RR — Os garimpeiros da pista de Paapiu — a primeira a ser desocupada, e devolvida a Funai, em reserva Yanomami — garantiram ontem ao diretor geral da Polícia Federal, Romeu Tuma, que deixarão nos próximos dias a área, deslocando-se para uma das três áreas agora reservadas pelo governo federal para essa atividade — Catrimani-Couto Magalhães, Uraricoera e Urarica-Santa Rosa, onde deverão ser cadastrados pelo Ibama.

Tuma foi muito bem recebido pelos garimpeiros, que o esperavam nas margens da pista do Paapiu. O diretor passou quase duas horas conversando com os índios Ya-

nomamis, interessado em saber se estavam vivendo bem, sendo atendidos em suas necessidades. Ele não resistiu ao apelo de colo dos curumins, e chegou a dar um boné da Polícia Federal a um deles.

— Agora você é um policial federal — disse Tuma sorridente ao menino índio.

O delegado chegou a pista em um helicóptero da FAB junto com o governador Romero Jucá. O presidente da União dos Sindicatos e Associações de Garimpeiros da Amazônia Legal (Usagal), José Altino, e o dono da empresa mineradora Gold Amazon, Elton Runhelt, também acompanharam Tuma na entrega da pista de Paapiu. Ontem mesmo, ele viajou a Manaus.

Recorte 1 – Matéria sobre a Pista de Paapiú – Jornal A Crítica

Neste recorte, são constituídas discursividades que produzem o efeito de tutela dos indígenas, configurando-se como uma população empobrecida e que precisa de uma instituição para legitimar seu próprio território. No enunciado que se apresenta como o título da matéria, “*Pista de Paapiú foi devolvida ontem à FUNAI*”, a referência da devolução não é feita aos Yanomami, mas à instituição, doravante FUNAI, que tem o papel de garantir os direitos aos indígenas.

Temos em evidência a voz do diretor geral da Polícia Federal Romeu Tuma e a legitimidade dos lugares marcada pela descrição e nomeação do presidente da União dos Sindicatos e Associações de Garimpeiros da Amazônia (José Altino) e do dono da empresa mineradora Gold Amazon (Elton Runhelt). Como estratégia para controlar os sentidos, percebe-se a construção dos silenciamentos das vozes indígenas.

Os garimpeiros, responsáveis pela invasão das terras indígenas, não aparecem na reportagem como *invasores*, mas sim, como *ocupantes*. Para compreensão, destaca-se o seguinte excerto, “Os garimpeiros da Pista de Paapiú – A primeira a ser *desocupada* e *devolvida* a FUNAI, em reserva Yanomami”. Considerando esse enunciado, pode-se

conceber algumas irregularidades de efeitos de sentido, o fato de os invasores das terras indígenas garantirem que deixarão o local, que ele será *desocupado*, produz efeito de apagamento dos impactos causados pela invasão da reserva Yanomami. A devolução da terra à FUNAI produz efeito de tutela atravessado pela inferiorização dos lugares ocupados para *dizer* legítimo.

Além disso, a Polícia Federal é recebida pelos garimpeiros: “*Tuma - foi muito bem recebido pelos garimpeiros*”, o advérbio de intensidade *muito* denota a cordialidade existente nessa relação de quem cometeu o crime e de quem investiga/pune esse crime. Não é levado em consideração o histórico de apropriações indevidas de terras, extermínio físico e cultural que envolve as lutas indígenas, todas essas questões são apagadas e seus impactos minimizados pelas relações econômicas. O efeito de cordialidade opera e é reafirmado quando o diretor da Polícia Federal é acompanhado pelo presidente da União dos Sindicatos e Associações de Garimpeiros da Amazônia Legal (Usagal) e pelo dono da empresa mineradora. Discrepâncias discursivas que tentam minimizar as ações dos invasores. Entretanto, apesar da tentativa de apagamento, as formulações deixam bem evidente o processo de silenciamento, o que se depreende é que, mesmo com todo o amparo da Constituição Federal, a reserva indígena Yanomami foi invadida e as providências legais se esvaíram.

Nessa construção discursiva, posta em circulação pelo Jornal A Crítica, os enunciados aqui representados se filiam a dizeres *sobre* os indígenas formulados a partir de um *outro*, a Polícia Federal. Como podemos perceber no enunciado: “*O diretor passou quase duas horas conversando com os índios Yanomamis*”, temos por um lado a reafirmação da palavra *índio*, problematizada por lideranças indígenas como uma forma pejorativa de se referir aos povos *indígenas* (povos originários). E, por outro lado, apesar de passar duas horas conversando sobre as demandas dos indígenas, não temos nenhuma *fala* daqueles que foram vítimas da ação dos garimpeiros.

Entretanto, o que nos chama a atenção é o discurso do diretor da Polícia Federal, que não é usado para falar sobre as necessidades dos Yanomami. Mas, para produzir efeito de exotismo e pureza do indígena diante de uma pessoa que se julga superior. Na construção discursiva temos o diretor da polícia federal – Romeu Tuma, e os *curumins*, palavra usada para designar as crianças indígenas, “*Ele não resistiu ao apelo de colo*”, os indígenas mesmo sobre ameaça dos garimpeiros têm a sua inferioridade representada pela necessidade de colo de uma criança. A subordinação dos indígenas diante daquele que tem um lugar de fala privilegiado é marcada pela formulação “*não resistiu ao*

apelo". Surge a voz de Tuma, "Agora você é um policial", constitui-se um efeito de conformidade, pois, não temos referência ao conflito que está em discussão, mas a minimização dos fatos pela Polícia Federal, que abriga um menino em seu colo e o transforma em policial. O que nos salta aos olhos é o fato de que em nenhum momento o indígena é ouvido ou tem sua voz efetivamente representada na reportagem. Como sugere Arruda:

As sociedades indígenas têm sido campo fértil para as mais diversas projeções, balizadas ao longo da história do Brasil por duas visões contraditórias: a do índio como metáfora da liberdade natural e a do índio como imagem de "atraso" a ser superado (2001, p. 45).

O que se constitui sobre os indígenas é legitimado na década de 90 por aqueles que representam ou detêm o poder. Com uma imagem construída a partir do século XVI, período colonial, que continua a produzir efeitos de sentido, tem-se aquilo que se convencionou chamar de sociedades atrasadas, como se fossem dependentes e necessitassem de tutela do Estado para serem ouvidas. Na segunda matéria de 1990 temos a ação do ministério público para que a reserva dos Waimiri-Atroari não seja invadida pela mineradora (Empresa Timbó). No título temos os proprietários da terra, diferente da primeira matéria, que utiliza a instituição para se referir aos povos originários de um determinado lugar, aqui temos a representação da etnia, observemos posteriormente:



Destaca-se nesse recorte a total exclusão da voz indígena, bem como o papel do Ministério Público Federal e do procurador em garantir a preservação das terras indígenas. Todavia, a responsabilidade da invasão ao dono da mineradora é minimizada, pois aponta-se discretamente para os culpados em uma descrição superficial que abrange o início da construção de 1981, através da influência dos ministros do interior (que não são citados nominalmente), do presidente da FUNAI (Paulo Leal) e do consultor geral da República (Clovis Costa). Apesar de ter seu contrato rescindido em 1986 pelo então vice-presidente da FUNAI, os trabalhos são retomados em 1987, quando Romero Jucá assume a FUNAI. Nada temos nessa construção discursiva sobre os indígenas.

Na manchete da reportagem, “*Waimiri-Atroari tiveram suas terras invadidas*” temos referência aos verdadeiros proprietários da terra, ao contrário do que se viu no primeiro recorte. A instituição FUNAI é responsável pela autorização que concede o direito à exploração na terra indígena ora chamada *Pista de Paapiú*. Surgem os poderes que regularizam os direitos dos indígenas Waimiri-Atroari, apresentando falhas à sociedade dos presidentes da FUNAI, que, ao invés de garantir o estabelecimento dos direitos, acabavam por compactuar com a invisibilidade dos indígenas e com as atrocidades que assolavam suas terras.

Utilizo, portanto, a *tutela* na análise dessa formulação, como exercício de poder, com base em Lima (2013), que fala da necessidade de um mediador para aqueles tratados como *diferentes* pela comunidade nacional. Essa diferença se dá efetivamente por meio dos aspectos culturais, uma vez que os indígenas são delineados através do discurso midiático como incapazes de assegurar seus próprios direitos, necessitando de um guia que possa direcioná-los na concretização de suas reivindicações, mesmo que esse “guia” não atente às suas necessidades. Lima ressalta que:

O pensamento do tutelado, suas ações, crenças, alternativas e capacidade de julgamento são permanentemente desautorizados, nas concepções do tutor, em sua diferença, já que se considera que eles sejam construídos com base em um conhecimento imperfeito da realidade social em que devem se inserir. Na verdade, se os vínculos de submissão existem e se reproduzem, desdobrando-se no tempo, a agência própria dos tutelados está sempre presente, mesmo que não considerada (2013, p. 784).

Os povos indígenas por muito tempo foram vistos como infantis, selvagens, ignorantes ou puros/impuros e alicerçados nessa ideia de proteção especial (LIMA,

2013), que age como controle racional por aparelhos do poder, integrando-os na comunidade nacional. Benedict Anderson (1991) aponta que há a necessidade de que as populações ditas “inferiores” sejam verdadeiramente inseridas dentro da comunidade nacional. Assim, para que tal aconteça é necessário (re)pensar a ação tutelar a partir de uma dimensão mais ampla de Estado, onde possa haver contribuição participativa do indígena, através de sua autonomia na mobilização política.

Ao longo dos anos a ação tutelar foi se adequando às diferentes linhas de frente dentro da mobilização indígena. Tanto que de 1990 a 1996 algumas transformações na forma de representar os conflitos existentes nas terras indígenas passaram a ter alguns aspectos diferenciados na construção discursiva do Jornal *A Crítica*, como, por exemplo, a representação de *reivindicações* e *resistência*. A matéria seguinte, publicada no ano de 1996, refere-se ao conflito existente na negociação da construção da BR – 174:

Manaus, sexta-feira, 26 de janeiro de 1996

a crítica CIDADES AS

Índios cobram acordo sobre a BR-174

Sem a liberação de R\$ 3,9 milhões para instalar um sistema de vigilância contra invasores, os uaimiris-atroaris não liberam o asfaltamento

Jacira Oliveira

Os índios uaimiri-atroari querem o repasse antecipado de R\$ 3,9 milhões para permitir o asfaltamento dos 125 quilômetros da rodovia BR-174 (Manaus-Boa Vista) que cortam sua reserva. O valor será aplicado no Plano de Preservação Ambiental e Vigilância, por um período de 10 anos, e faz parte de um acordo assinado em outubro do ano passado pelos governos do Amazonas e Roraima, ministérios dos Transportes e da Justiça, Fundação Nacional do Índio (Funai) e representantes dos índios. Até hoje os acordos não foram repassados porque dependem da aprovação do Congresso Nacional que ainda não votou o orçamento de 96. Os repasses estaduais - o governo do Amazonas deve contribuir com R\$ 300 mil - só sairão com os recursos federais, segundo adiantos ontem a assessoria de imprensa do Estado.

Segundo o coordenador do projeto Uaimiri Atroari - que administra os interesses e os bens dos uaimiri-atroari desde 1987 - Porfirio Carvalho, os índios querem o repasse integral e antecipado, embora os recursos devam ser aplicados por um período de 10 anos. Com esse dinheiro, eles querem ampliar o sistema de vigilância, aumentando o número de bases e veículos de fiscalização ao longo da estrada, e implantar o sistema de radar para evitar possíveis invasões da área, segundo Porfirio. O custo anual desse plano é de R\$ 390 mil e sua execução e manutenção ficarão no encargo do projeto Uaimiri-Atroari, órgão de gerenciamento terceirizado pela Eletromorte e Funai.

Os índios não têm pressa. O dinheiro só será necessário se a estrada for recuperada. Para eles não há porque apressar a entrada das máquinas - explica Porfirio. A obra de recuperação da BR-174 está parada há três meses no trecho que passa dentro da reserva uaimiri-atroari, desde o rio Abonari, no município de Presidente Figueiredo, no Amazonas, até o rio Jandá, em Roraima.

São 125 quilômetros de estrada, hoje em condições precárias, que cortam os 2,8 milhões de hectares da reserva habitada por 687 índios, e por onde trafegam cerca de 70 veículos por dia. Com a recuperação da BR-174, esse tráfego vai aumentar substancialmente, provocando o receio dos índios de que voltem a ocorrer invasões de suas áreas, depredações do meio ambiente, excessos de caça e poluição dos rios. A reserva uaimiri-atroari é uma das poucas, na região, que já foram demarcada e homologada pelo Governo Federal.

Hoje, o sistema de fiscalização existente consiste em três pontos de vigilância, colocados estrategicamente nos início, centro e fim da estrada em área dentro da reserva, e um veículo que circula durante todo o dia para não deixar que os usuários da estrada desçam e provoquem a reação dos índios. Os veículos pequenos só podem circular no período de 0h às 18h e durante a noite só é permitida a passagem de ônibus com passageiros. Essas medidas foram adotadas porque os índios caçam à noite e a passagem de veículos afugenta os animais. Quando a estrada estiver em seu uso pleno, esse controle não será mais possível e esse ponto terá que ser bem negociado, afirma Porfirio Carvalho.

Trecho do Termo de Compromisso

FIO PLÁ NO SE PROTEGEM A PRESENTA E A VIGILÂNCIA DA ÁREA INDÍGENA UAIMIRI ATROARI POR APROVALO POR URGÊNCIA POR TODOS OS PRESIDENTES CILAS DENTRO DE ASPLANTAMENTO DA BR 174 NO TRECHO QUE A TRAFESSA A MENCIONADA ÁREA INDÍGENA SOMENTE TERÃO INÍCIO APÓS O PAGAMENTO INTEGRAL DO VALOR DE R\$ 3.799.223,90 (três milhões setecentos e noventa e a sete mil duzentos e vinte e três mil e noventa e duas centavos), correspondente ao orçamento do referido plano.

Governo aguarda fim do impasse

A conclusão dos 285 quilômetros da BR-174 que estão localizados no Estado do Amazonas só depende da solução ao impasse pelo pagamento dos R\$ 3,9 milhões exigidos pelos índios uaimiri-atroari, segundo informou o secretário de Comunicação Social, Romaldo Turkenfes. Ele disse que até o KM 207, onde as obras estão paradas, já foram concluídas as etapas de terraplenagem e compactação e 70% dos adalamentos já está feito.

Tiradentes informou ainda que o governo pretende iniciar agora o trabalho de contenção da erosão que ameaça alguns trechos e construção de nove pontes em toda a extensão da rodovia. A obra da BR-174 vai custar em torno de R\$ 80 milhões, pagos com recursos estaduais, segundo o secretário.

O secretário acredita que a conclusão da rodovia vai ser trazer reação imediata para o crescimento da indústria local que vai poder exportar seus produtos a preço mais barato para competir no exterior, e para o Turismo. "A intenção do governo é usar de seu prestígio para tentar convencer a bancada parlamentar através dos deputados federais do Amazonas e Roraima para conseguir recursos para a manutenção da rodovia a partir de Roraima", disse Tiradentes. (JO)



Trecho da BR-174 próximo ao território dos uaimiri-atroaris (identificação no destaque)

Recorte 3 – Matéria acordo sobre a BR - 174 – Jornal A Crítica

Os índios Uaimiri-Atroari querem o repasse antecipado de R\$3,9 milhões para permitir o asfaltamento dos 125 quilômetros da rodovia BR – 174 (Manaus – Boa Vista), que cortam sua reserva. O valor será aplicado no Plano de Preservação Ambiental e Vigilância, por um período de 10 anos, e faz parte de plano passado pelos governos do Amazonas e Roraima, ministérios dos Transportes e da Justiça, Fundação Nacional do Índio (Funai) e representantes dos índios. Até hoje os recursos não foram repassados porque dependem da aprovação do Congresso Nacional, que ainda não votou o orçamento de 96. Os repasses estaduais – o governo do Amazonas deve contribuir com R\$ 500 mil – só sairão com os recursos federais, segundo adiantou ontem a assessoria da imprensa do Estado. Segundo o coordenador do projeto Uaimiri-Atroari – que administra os interesses e os bens dos uaimiri-atroari desde 1987 -, Porfírio Carvalho, os índios querem o repasse integral e antecipado, embora os recursos devam ser aplicados por um período de 10 anos. Com esse dinheiro, eles querem ampliar o sistema de vigilância aumentando o número de bases e veículos de fiscalização ao longo da estrada, e implantar o sistema de radar para evitar possíveis invasões da área, segundo Porfírio. O custo anual desse plano é de R\$ 390 mil e sua execução e manutenção ficarão ao encargo do projeto Uaimiri-Atroari, órgão de gerenciamento terceirizado pela Eletronorte e Funai. “Os índios não tem pressa. O dinheiro só será necessário se a estrada for recuperada. Para eles não há porque apressar a entrada das máquinas”, explica Porfírio. A obra de recuperação da BR-174 está parada há três meses do trecho que passa dentro da reserva uaimiri-atroari, desde o rio Abonari, no município de Presidente Figueiredo, no Amazonas, até o rio Jundiá, em Roraima. São 125 quilômetros de estrada, hoje em condições precárias, que cortam os 2,58 milhões de hectares da reserva habitada por 687 índios, e por onde trafegam cerca de 70 veículos por dia. Com a recuperação da BR – 174, esse tráfego vai aumentar substancialmente, provocando o receio dos índios de que voltem a ocorrer invasões de suas áreas, depredações do meio ambiente, escassez de caça e poluição dos rios. A reserva waimiri-atroari é uma das poucas, na região, que já foi demarcada e homologada pelo Governo Federal. Hoje, o sistema de fiscalização existente consiste em três pontos de vigilância, colocados estrategicamente no início, centro e fim da estrada em área dentro da reserva, e um veículo que circula durante todo o dia para não deixar que os usuários da estrada desçam e provoquem a reação dos índios. Os veículos pequenos só podem circular no período de 6h às 18h e durante a noite só é permitida a passagem de ônibus com passageiros. “Essas medidas foram adotadas porque os índios caçam à noite e a passagem de veículos afugenta os animais. Quando a estrada estiver em seu uso pleno, esse controle não será mais possível e esse ponto terá que ser bem negociado”, afirma Porfírio Carvalho. [Transcrição da reportagem de 26 de janeiro de 1996, Jornal A Crítica, Manaus/ Amazonas]

Na manchete “*Índios cobram acordo sobre a BR-174*”, a formulação linguística nos reporta para o processo de *reivindicação* que se mostra de maneira efetiva no conflito existente entre indígenas e não-indígenas. Ao contrário do que vimos nos recortes de 1990, a representação de uma relação amigável entre autoridade (diretor da Polícia Federal) e os Yanomami, que tiveram seu território invadido por garimpeiros, no recorte de 1996, temos uma exigência para que os acordos firmados sejam cumpridos.

Acessamos, nesse fragmento, a memória discursiva dos impactos desastrosos provocados a partir de 1967, quando o governo do Estado do Amazonas retomou a construção da BR-174. Causando, com isso, sérios danos aos indígenas e ao meio

ambiente. Nos anos posteriores, foram criados meios para minimizar o impacto causado pela estrada que corta a reserva indígena dos Waimiri-Atroari. Nesse recorte, temos a constituição de um sujeito discursivo que dialoga com o poder público para garantir os direitos adquiridos, somente assim os indígenas permitiram que a BR-174 fosse asfaltada, aumentando, dessa maneira, o tráfego naquela região.

No decorrer da reportagem, temos um enunciador que faz referência à utilização da verba solicitada ao Plano de Preservação Ambiental Vigilância, plano passado pelos governos do Amazonas e de Roraima, ministérios dos Transportes e da Justiça, Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e representantes dos indígenas. A formulação – *“até hoje os recursos não foram repassados porque dependem da aprovação do Congresso Nacional, que ainda não votou o orçamento de 96”* – produz efeito de distanciamento das autoridades sobre a liberação das verbas para a indenização e a continuidade da construção da BR-174; não temos na matéria a resposta do Governo de Roraima, o posicionamento dos ministérios de Transportes e Justiça, bem como a FUNAI não se pronunciou; temos a voz da assessoria de imprensa do Amazonas: *“só sairão os recursos federais”*.

Adiante, temos a fala daquele que ocupa o papel de *porta-voz*, o coordenador do projeto Uaimiri-Atroari, Porfírio Carvalho, que é quem administra e fala pelos indígenas. Como podemos analisar no enunciado – *“com esse dinheiro, eles querem ampliar o sistema de vigilância aumentando o número de bases e veículos de fiscalização ao longo da estrada”* – sua fala é evidenciada e legitimada no discurso. Apresenta a demanda dos indígenas, fala sobre os processos de resistência, e nas construções sintáticas o *porta-voz* faz referência à negociação e reivindicação dos indígenas. Todavia, mesmo os representando desde 1987, Porfírio Carvalho, enuncia em seus discursos, afetado por razões históricas, da seguinte maneira: *“os índios querem o repasse integral e antecipado”*. Ainda há a reprodução pejorativa da palavra “índio” em detrimento do indígena (originário de um lugar), o enunciado marca os indígenas como os *outros/eles* e produz efeito de distanciamento dessa coletividade étnica.

Os indígenas, enquanto sujeitos, continuam sendo forjados historicamente em suas falas na imprensa Amazônica. O asfaltamento da BR-174 impactaria possíveis invasões das terras indígenas e depredações do meio ambiente. Com a recuperação da estrada, os modos de subsistência dos indígenas também passariam por transformações, uma vez que eles caçam à noite, como enunciado no recorte *“a passagem de veículos afugenta os animais”*. As questões que impactam o cotidiano dos indígenas não são

ditas por eles, são enunciadas pelo *porta-voz* que administra o projeto dos Waimiri-Atroari e tem o controle sobre suas *falas*, mas não faz parte etnicamente dessa coletividade.

Resistência de 30 anos

A desconfiança dos uaimiri-atroari contra os 'brancos' está sustentada em quase 30 anos de história da construção da BR-174, que teve como saldo o desaparecimento de 2.400 índios. Em 1967, quando o Departamento Estadual de Estradas e Rodagens (Der-Am) colocou as primeiras máquinas em área indígena, os uaimiri-atroari eram 3 mil, de acordo com o levantamento feito à época pelo padre Calleri - ele chefiou a expedição patrocinada pela Funai e foi vítima do maior massacre envolvendo índios e brancos, no final de 67 - e confirmado pela Fundação Nacional do Índio (Funai), em 1972.

As obras foram retomadas em 1974 tendo o Exército como executor e dois anos depois, foram encontrados 600 índios, segundo levantamento da Funai. "Esses índios sumiram sem que tenha sido registrado oficialmente nenhum óbito, nenhuma epidemia, nenhum massacre contra os índios nesse período", afirma o padre Egidio Schwade, do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), que há 12 anos trabalha na área uaimiri-atroari. Hoje, de acordo com informações oficiais, existem 687 índios habitando a reserva uaimiri-atroari, entre os Estados do Amazonas e Roraima.

Os registros oficiais mostram a reação dos índios ao projeto de construção da BR-174. "Os índios não sabiam o que estava aconte-

Reserva Uaimiri-Atroari

Área total da Reserva:
2.585.911 ha.
População indígena da Reserva:
687 índios
Dados sobre a BR-174 dentro da Reserva
Extensão
125 Km.
Início
A partir do Amazonas, a estrada entra na reserva no Km 205
Fim:
A Reserva termina no Km. 330, no Estado de Roraima




Foto: Programa Waimiri-Atroari (Fundação Funai)

Uaimiris-atroaris eram 3 mil

Reserva Uaimiri-Atroari

Divisa entre Amazonas e Roraima

Estado de Roraima

Estado do Amazonas

Trecho da BR-174 em litígio

Reserva Uaimiri-Atroari

Recorte 4 – Resistência de 30 anos – Jornal A Crítica

A desconfiança dos Uaimiri-Atroari contra os 'brancos' está sustentada em quase 30 anos de história da construção da BR – 174, que teve como saldo o desaparecimento de 2.400 índios. Em 1967, quando o Departamento Estadual de Estradas e Rodagens (Der-Am) colocou as primeiras máquinas em área indígena, os Uaimiri-atroari eram 3 mil, de acordo com o levantamento feito à época pelo padre Calleri – ele chefiou a expedição patrocinada pela Funai e foi vítima do maior massacre envolvendo índios e brancos, no final de 67 – e confirmado pela Fundação Nacional do Índio (Funai), em 1972. As obras foram retomadas em 1974 tendo o Exército como executor e, dois anos depois, foram encontrados 600 índios, segundo levantamento da Funai. “Esses índios sumiram sem que tenha sido registrado oficialmente nenhum óbito, nenhuma epidemia, nenhum massacre contra os índios nesse período”, afirma o padre Egidio Schwade, do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) que há 12 anos trabalha na área uaimiri-atroari. Hoje, de acordo com informações oficiais, existem 687 índios habitando a reserva uaimiri-atroari, entre os Estados do Amazonas e Roraima. Os registros oficiais mostram a reação dos índios ao projeto de construção da BR- 174. “Os índios não sabiam o que estava acontecendo. Eles imaginavam que as máquinas iriam

destruir e revirar toda a mata”, conta padre Egydio, baseado nos relatos ouvidos dos índios. Em 1968, a missão chefiada pelo padre Calleri que a pedido da Funai fazia os primeiros contatos com os índios, foi massacrada em área indígena situada dentro do território amazonense. Segundo o padre Egydio, o massacre foi uma reação à violência praticada contra os índios. “Há vários registros do Der – Am, solicitando armas de fogo em seus pedidos de material”, afirma o padre. Por conta desse episódio, as obras foram paralisadas e só foram retomadas em 1974. O Exército assumiu a frente de trabalho. “Eles chegaram fortemente armado, preparados para a guerra, mostrando muito bem qual era a intenção do governo”, afirma Egydio. Em 1974, no território de Roraima, outro registro oficial: a morte do indigenista Gilberto Figueiredo. O último conflito oficialmente admitido. “Mas a violência contra os índios não parou”, afirma Egydio. (JO) [Transcrição da reportagem de 26 de janeiro de 1996, Jornal A Crítica, Manaus/ Amazonas]

As intervenções políticas dos indígenas neste recorte consolidam um percurso de construção de memória, na qual há uma disputa por verdades históricas – *“a desconfiança dos Uaimiri-Atroari contra os ‘brancos’ está sustentada em quase 30 anos de história da construção da BR-174”*. Nesse excerto, temos fragmentos de uma memória discursiva histórica, baseada no processo de resistência e na desconfiança quanto à reprodução das práticas coloniais impostas aos indígenas pelos não-indígenas representados como os “brancos”. Essa resistência atua como mecanismo de defesa e garantia da existência dos povos indígenas.

Uma memória discursiva é acessada ao reportar os interlocutores ao desaparecimento de 2.400 indígenas no início da construção da estrada. O *porta-voz* dos indígenas, padre Egydio, pertencente ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e que trabalhava há 12 anos com os Waimiri-Atroari, é a pessoa autorizada dentro do campo discursivo para falar sobre as demandas e resistências indígenas.

O Departamento Estadual de Estradas e Rodagens, atuação do Estado, foi quem colocou as primeiras máquinas no território indígena, mas não aparece nenhuma nota ou justificativa das ações do departamento. Os indígenas não foram comunicados, como observamos no excerto: *“os índios não sabiam o que estava acontecendo. Eles imaginavam que as máquinas iriam destruir e revirar toda a mata, conta padre Egydio”*. Nas formulações *“Eles imaginavam”* e *“conta padre Egydio”* temos o efeito de apropriação do pensamento do *outro*, daquilo que era projetado na realidade dos indígenas em sua vivência cotidiana. Atravessado pela apropriação da palavra, Padre Egydio está legitimado a falar sobre os indígenas.

Outra memória discursiva é acessada ao se referir ao massacre do final de 1967. Apesar de não ter registro em documentos oficiais, houve uma expedição patrocinada pela FUNAI e chefiada pelo padre Calleri, morto no massacre. Muitas mortes de

indígenas e não-indígenas em conflitos pelo território foram apagadas pela história oficial. Todavia, as bases da redemocratização indígena ganham vida e são repassadas às gerações através da oralidade, para que os indígenas não se esqueçam de que sua sobrevivência é fruto de muita resistência física e cultural.

Em 1974, o Exército se tornou responsável pelo andamento da construção da BR-174. Na fala de Padre Egidio, “*eles chegaram fortemente armados, preparados para a guerra, mostrando muito bem qual era a intenção do governo*”. Notamos a emergência das palavras “armados”, “guerra”, “governo”. O que nos leva a certos questionamentos: Armados por quê? Qual o motivo da guerra? Qual a intenção do governo? O fato de levantarmos esses questionamentos nos levam à construção de memórias históricas que permeiam a história do Brasil no período colonial. A “arma” como ferramenta de poder e força; a “guerra” como um artifício para ocupação e exploração das terras já ocupadas; o “governo” como aquele que detém a ordem e o poder sobre todas as coisas. O efeito produzido a partir dessa formulação discursiva é a permanente busca desenfreada pela *dominação* dos indígenas e seus territórios. Um poder público que tem a responsabilidade de zelar pelo direito das minorias, ora alvos de ataques, mas que, ao contrário, justifica as atrocidades de suas ações pela busca do desenvolvimento econômico.

Outro ponto que nos chama a atenção é a morte do indigenista Gilberto Figueiredo no território de Roraima. Não temos a causa da morte do indigenista, não temos as vozes dos indígenas que são *resistência* nesse processo de preservação das suas terras. A construção da BR-174 causou grandes impactos, implicou mudanças na qualidade de vida dos indígenas, mas as suas vozes não aparecem. O que se sabe sobre eles é que, mesmo com os direitos assegurados pela Constituição, “a violência contra os índios não parou”, nessa construção discursiva feita pelo *porta-voz* padre Egidio, temos bem marcada a violência que assola as terras indígenas, a desassistência do Estado e a articulação dos próprios indígenas em defesa da vida.

A ausência das vozes indígenas, o olhar de distanciamento e o exotismo assumem espaço e produzem sentidos que são reproduzidos massivamente pela sociedade não-indígena. Os conflitos são existentes não somente no cenário econômico, são evidenciados também nas questões educacionais. Abaixo mais um recorte do ano de 1992:

Tukano é o primeiro no vestibular de 6 cursos

O índio Tukano Leôncio Gomes Caldas Machado, de São Gabriel da Cachoeira, com a redação sobre o tema "O Índio e seu Direito à Terra", que lhe valeu a nota 10, foi o primeiro colocado em todo o Vestibular do Amazonas/92 para cinco cursos, obtendo a média 6,86 em Filosofia, "Higiene e Saúde Pública" e "Ninguém olha duas vezes o mesmo rio", de cunho filosófico, foram os outros dois temas apresentados pela Comissão do Vestibular.

A informação foi prestada ontem pelo presidente da Comvest - Comissão do Vestibular -, Márcio Ribeiro Monteiro, ao divulgar a relação dos aprovados para os cursos de Enfermagem, Pedagogia, Matemática, Biologia, Física e Química, cujas provas foram realizadas nas cidades de Manaus, Itacoatiara e Parintins.

Segundo Monteiro, o segundo lugar coube à Klivia de Moura Santos, com média 6,29, do curso de Enfermagem. A terceira colocação foi de Marinete Silva Rebelo, de Itacoatiara, do curso de Pedagogia, que obteve média de 5,31, enquanto Amílcar da Silva Ferreira, de Parintins, obteve a quarta classificação com média 5,00 em Biologia.

Robson Luiz Lima Rebelo, média 4,90 em Matemática; Dilcelino Ferreira da Silva, média 4,23 em Física e Antonio Ferreira do N. Neto, com média 3,46 em Química, todos parintinenses, obtiveram, respectivamente, os quinto, sexto e sétimo lugares em todo o Amazonas. Em Parintins, os cursos de Física e Química, respectivamente, tiveram sobra de 15 e 10 vagas.

"Os candidatos aprovados - explicou o presidente da Comvest - devem procurar a coordenação de cada curso para suas matrículas. Um grupo de coordenadores da Comissão do Vestibular será deslocada à Parintins para efetuar a matrícula dos candidatos aprovados", explicou Monteiro ao observar que, neste ano, além dos novos estudantes providenciarem todos seus documentos, "não mais poderão apresentar a declaração de conclusão de curso e sim o certificado".

Em Manaus o número de candidatos aprovados para a Escola de Enfermagem foi de 40; em Itacoatiara, de Pedagogia, 50. Em Parintins, de Matemática, os candidatos aprovados foram 30, ficando os cursos de Biologia, Física e Química, respectivamente, com 20, 15 e 10 candidatos.



Márcio Monteiro

Recorte 5 – Matéria sobre o indígena Tukano – Jornal A Crítica

Na manchete "*Tukano é o primeiro no vestibular de 6 cursos*", o enunciador produz um efeito de distanciamento do indígena diante da realidade dos egressos nas universidades públicas. Na formulação linguística "*é o primeiro*", temos dois efeitos de sentido que se apresentam de forma distinta, mas que reproduzem a ideia de distanciamento. O indígena Tukano foi o primeiro indígena a passar para os seis cursos da Universidade do Amazonas? Ou, o indígena foi o primeiro colocado nos seis cursos da Universidade do Amazonas? Mais adiante temos a explicação de que o indígena Tukano foi o primeiro colocado no vestibular em cinco cursos, não seis como sugere a manchete.

Apesar de a matéria relatar a aprovação de outros candidatos no vestibular e prestar informações sobre o processo de matrícula, o enunciador optou por fazer referência na manchete ao indígena aprovado, dentre os demais estudantes que concorriam entre si. Essa escolha na formulação é afetada por uma memória discursiva que imputa estigmas como aqueles que dizem que "índio é atrasado". Há de se levar em

consideração a historicidade que envolve a inserção dos indígenas nas universidades públicas.

O contexto em que se apresenta a notícia sobre a aprovação do indígena é marcado pela expansão da educação superior, não somente no Brasil, mas em outras localidades do mundo. A democratização da educação superior no Brasil se deu a duras lutas por uma inserção acadêmica justa e que contemplasse as dificuldades que cerceiam a vida de estudantes de menor renda, com uma educação básica de menor qualidade e, como no caso dos indígenas, levando em consideração a questão linguística, pois a língua portuguesa é em muitas comunidades a segunda língua, sendo a língua indígena: a língua materna.

Para compreendermos a posição dos enunciadores, é importante destacar que foi a partir do ano de 1990 e início de 2000 que as forças sociais se mobilizaram para discutir o acesso ao ensino superior brasileiro. Debates sobre a ação afirmativa começaram a ganhar espaço no cenário brasileiro. A linha de frente desses movimentos eram setores discriminados da sociedade, dentre eles, negros, pardos, indígenas, etc.

A busca pelo reconhecimento perpassa as questões políticas, sociais e também respiga sobre os meios de comunicação. Tanto que, apesar de sabermos que o indígena Tukano chamado Leôncio Gomes Caldas Machado, natural de São Gabriel da Cachoeira, cidade reconhecida no Amazonas pela grande diversidade indígena, foi aprovado em primeiro lugar em seis cursos, nada temos na matéria sobre o dizer do indígena em dada situação, considerada incomum nesse contexto em que a luta pela inserção justa na universidade pública estava em emergência.

O sujeito enunciator do jornal *A Crítica* se inscreve em uma formação ideológica que considera o indígena com distanciamento e, a partir disso, silencia-o. *A priori* o sentido não existe, como sugere Pechêux (2009). Essa construção de sentidos surge por meio da posição ocupada pelos sujeitos que enunciam, ou seja, o posicionamento ideológico dos sujeitos sociais se debruça sobre essas matérias, produz e reproduz diversos sentidos.

Nos recortes 1, 2, 3, 4 e 5 aparecem marcados pelos interditos, que são os silêncios, os quais, como afirma Orlandi, acabam por significar, pois o que “há fora da linguagem ainda é sentido” (2016, p. 14). A escolha de certos dizeres e não outros, a produção de certos sentidos que poderiam também dar lugar a outros. Questões discursivas atreladas aos processos históricos que marcam a posição dos enunciados e os sentidos por eles produzidos.

Nesse processo de apagamento das vozes indígenas, foram construídos esses discursos, doravante chamados de *discursos fechados*. Aqueles nos quais o dispositivo imprensa mascara as concepções sobre os conflitos indígenas, apaga as posições políticas, sociais e culturais dos indígenas. *Fechados* porque se estabelecem sobre uma determinada formação discursiva dominante, debruçam-se sobre uma memória discursiva que tem o indígena como um ser inferior e passivo diante dos inúmeros ataques físicos e culturais. Abaixo, reunimos os recortes analisados anteriormente e levantamos algumas formulações linguísticas que representam os *discursos fechados*:

Recorte 1 – “O **diretor** passou quase duas horas **conversando** com os índios Yanomamis [...] Ele não resistiu ao apelo de colo”.

Recorte 2 – “Segundo **Carlos Victor Muzzi**, a **estrada** foi construída em 1981 com **autorização** do então presidente da FUNAI”.

Recorte 3 – Com a **recuperação** da BR-174, esse tráfego vai aumentar substancialmente, **provocando** o receio dos **índios** de que voltem a ocorrer **invasões** de suas áreas, depredações do meio ambiente, escassez de caça e poluição dos rios.

Recorte 4 – “Os **índios** não sabiam o que estava acontecendo. Eles **imaginavam** que as **máquinas** iriam **destruir** e revirar toda a mata”, **conta padre Egydio**

Recorte 5 – O **índio** Tukano Leôncio Gomes Caldas Machado, de São Gabriel da Cachoeira, com a **redação** sobre o tema “O Índio e seu Direito à Terra”, que lhe valeu a nota 10.

Diante desses recortes, temos bem marcados nas construções discursivas a tutela e os apagamentos sobre os indígenas. Suas vozes não são evidenciadas, o que corrobora a desigualdade social sobre o lugar ocupado por quem tem legitimidade para o seu *dizer*. As falas dos indígenas são tomadas. O diretor conversou por duas horas, mas o que disseram os indígenas? A estrada foi construída sob o aval da FUNAI, instituição que deveria zelar pelos direitos indígenas. O que pensavam os indígenas sobre isso? A recuperação da BR-174 levou receio dos indígenas quanto à invasão de suas terras. Quais impactos essa estrada já ocasionou na vida dos indígenas? Os indígenas imaginavam que as máquinas destruiriam a mata. Onde estão os posicionamentos desses indígenas? O índio Tukano tirou nota 10 em sua redação. Quais os impasses que circundam a educação básica e influenciam na inserção do indígena na universidade?

Os efeitos nos permitem questionar por que foram produzidos tais sentidos e não outros, uma vez que os silenciamentos põem os sujeitos em silêncio; é algo condicionado. E esses silenciamentos acabam por limitar *o sujeito no percurso dos sentidos* (ORLANDI, 2007, p.13). Os *discursos fechados* sobre as vozes indígenas são marcados pela posição do porta-voz, que influencia no silenciar dos indígenas na mídia Amazonense. Esse silêncio da imprensa, como sugere Orlandi (2007), fala pelas palavras. As coisas que são ditas ou não-ditas nestas discursividades significam em função de uma anterioridade que está relacionada às questões históricas. São anos de silenciamentos e estigmas reproduzidos por aparelhos de dominação de massa.

2.4 CONSTITUIÇÃO DAS VERDADES: OS SUJEITOS DISCURSIVOS

A naturalização do conflito é a maneira menos conflitante, para uma pessoa que pertence a uma gente original daqui, que têm a sua memória vinculada a essa herança ancestral, de manter sua convivência com os brancos e suas instituições. (KRENACK, 2001, p. 72)

O discurso como ação social (ORLANDI, 1999) é a palavra em movimento, a ideia de curso, de percurso. A história e as ideologias se inserem nos discursos e os movimentam e os transformam. Os indígenas, por décadas, envoltos por uma política capitalista, são vistos como *atrasados* em um embate que gerou/gera muitos conflitos em torno das práticas coloniais, e que já foi o estopim para a dizimação de várias linhas de frente das mobilizações indígenas. Assim, os *dizeres* construídos e acessados pela memória discursiva constroem as *verdades históricas* que apagam o campo das lutas indígenas. Por isso Foucault afirma que as “coisas são ditas uma vez e que se conservam, porque nelas se imagina haver algo como um segredo ou uma riqueza” (2004, p. 22), os dizeres veiculados na mídia Amazonense são tomados como *verdades absolutas*, a riqueza que os envolve é a superioridade de alguns em detrimento de outros.

Para compreender essas verdades, analisaremos o recorte de 1993 com a manchete *O Brasil que não quer ser brasileiro*. A partir dos pressupostos de Michel Foucault, a análise partirá dos seguintes questionamentos: quem diz, o que se diz, quando se diz e quais as questões históricas que permeiam esse dizer?



Recorte 6 – Matéria O Brasil não quer ser brasileiro – Jornal A Crítica

No excerto – *“nada mais comum do que ao abrir um livro de Geografia de 1º grau e encontrar os tipos e características do homem de cada lugar”* o efeito de limitação está nos movimentos separatistas do Brasil, pois existem nos livros de geografia muitas representações dos tipos de homem de cada região, mas tão raramente os indígenas são citados, além do movimento separatista, o apagamento e silenciamento também se dão pela ausência dos indígenas entre os tipos de homens brasileiros recorrentemente apresentados no contexto escolar.

Nas escolas, aprendemos desde a infância com livros, muitas vezes descontextualizados da nossa realidade, sobre a diversidade do amplo território nacional. Mas, que em termos de desenvolvimento econômico e cultural, acabam por sobrepor uma sociedade.

Já que a constituição dos sentidos se relaciona à constituição dos sujeitos, cabe, portanto, para compreensão do recorte, acessar o pré-construído, a memória e o interdiscurso. Nesse sentido, reportamo-nos à Constituição Brasileira de 1988, que diz que a República Federativa Brasileira é “formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal”. Em contraposição a isso, a própria legislação também deixa ressalvas para que haja manifestação individual, porém sem a utilização de armas de fogo ou atentado à vida. A partir dessas primícias, os movimentos separatistas tiveram uma emergência na sociedade brasileira. Dentre eles temos, o Movimento República Rio-grandense (MRR), Movimento São Paulo para os Paulistas, e outros.

Os movimentos separatistas, imbricados por ideias de superioridades e discriminação, marcam coercivamente os *dizeres*, principalmente no que se refere às formulações linguísticas, o *modo como se diz* sobre cada região brasileira. Por meio desse *dizer* são produzidos e reproduzidos na sociedade os estereótipos e estigmas sobre algumas regiões, esse “estereótipo nasce de uma caracterização grosseira e indiscriminada do grupo estranho, em que as multiplicidades e as diferenças individuais são apagadas, em nome de semelhanças superficiais do grupo” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 30).

A região norte, por se constituir de vários povos indígenas, é descrita por discursos que se debruçam sobre um *já-dito*, enunciados impregnados de estereótipos, como: “*índio tem consciência de subalternidade*”; “*índio é atrasado*”; “*os portugueses trouxeram ao Brasil civilidade*”, entre outros. São *verdades históricas* imbricadas na sociedade que primam pelo desenvolvimento econômico do país, geram subversões e muitos atos de violência física e violência simbólica (BOURDIEU, 2009). De forma mais ampla, apresentamos o recorte de 1993 do jornal *A Crítica*:



Recorte 7 – Matéria O Brasil não quer ser brasileiro – Jornal A Crítica

Temos nesse recorte a continuidade do artigo de dois professores do Departamento de Geografia da Universidade do Amazonas, Manuel Masulo e Ricardo Nogueira. Ambos ocupam um lugar considerado legítimo de fala, são professores universitários e falam sobre um tema polêmico: a ideia separatista dos sulistas com as demais regiões do Brasil. Os sujeitos do discurso são atravessados por outras vozes que sustentam a tese de que as pessoas não são lugares, mas as relações que historicamente se estabelecem entre elas, para tratar da alegada inferioridade de duas regiões, Norte e Nordeste, e a superioridade do Sul.

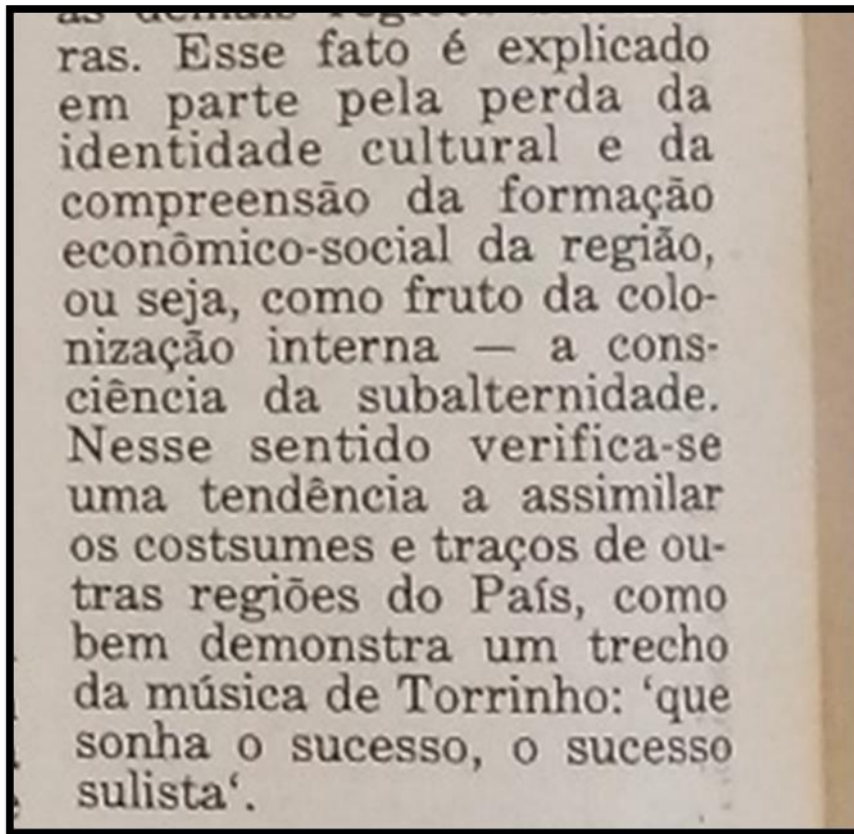
No excerto “*tudo isso dito anteriormente, contribui de certa forma para reforçar um tema sempre polêmico [...] da ‘superioridade/inferioridade dos lugares’*” os enunciadores reforçam a ideia de o *passado* implicar nas produções discursivas sobre a separação das regiões, ao utilizarem o advérbio de tempo *anteriormente* e o verbo

reforçar, acessamos a história e como o passado e tudo que se construiu discursivamente têm influência sobre o que se diz na atualidade. Os estereótipos, a superioridade e a inferioridade são reforçados através de um já-dito.

Na formulação “*bairrismo, regionalismo, nacionalismo e tudo que uma pessoas a lugares a partir de juízo de valores*”, destacamos *bairrismo*. A utilização do sufixo “*ismo*” nessa condição de produção específica se caracteriza pelo sentido de *existir*, significando sistema político ou ideologia. Na história, o que impulsiona as ideias separatistas são as possibilidades de crescimento econômico, tomamos, assim, a utilização do sufixo como sistema político para a distribuição dos *bairros, regiões e nação*. Assim, tem-se na sociedade a ideia de que alguns bairros são e só podem ser habitados por uma elite, ou ainda, que algumas nações são mais desenvolvidas econômica e culturalmente que outras. Questões que perpassam gerações, criam *juízos de valor*, são estabelecidas enquanto verdades, pois o processo histórico se materializa na fala do sujeito.

A ideia separatista é, segundo o próprio artigo, “*puxada por uma elite empresarial, com seus intelectuais e a manipulação dos meios de comunicação*”. A memória discursiva dos enunciadores é interpelada, com base nas redes de sentidos, aos ditos firmados historicamente. *A elite empresarial, os intelectuais e os meios de comunicação* configuram-se como ocupantes de um lugar social privilegiado, no qual produzem juízos de valor e preconceitos sobre os segmentos sociais silenciados e marginalizados. Na obra *A distinção: crítica social do julgamento*, Pierre Bourdieu faz a seguinte afirmação: “as nobrezas são essencialistas: julgam a existência como uma emanção da essência, precisam provar que estão à altura de si mesmas” (2015. p. 28). Essa afirmação nos faz compreender como os conflitos baseados nos juízos de valor sobre determinadas regiões se desencadeiam em uma sociedade desigual, que inferioriza costumes, vestimentas, etc. e reproduz diversos preconceitos.

Além disso, os próprios enunciadores – professores –, através de sua formulação, tentam desmontar e criticar uma visão preconceituosa e discriminatória. Metalinguisticamente, falam da discriminação e do preconceito, reproduzindo o preconceito sobre aqueles que vivem na região Norte do país. Seus *dizeres* obedecem a uma ordem discursiva firmemente estabelecida na sociedade. Como percebemos nesse trecho do artigo analisado:



Recorte 8 – Matéria “O Brasil não quer ser brasileiro” – Jornal A Crítica

Apesar de os enunciadores criticarem os sujeitos sociais responsáveis pelo movimento separatista, e abordarem a questão da discriminação e preconceito, evidenciamos uma reprodução deste preconceito. É válido frisar que *não* é uma menção ao preconceito, mas uma reprodução. Observa-se nesse enunciado o recurso estratégico de inferiorizar os habitantes da região Norte, representados pela imagem do indígena, como possuidores da “*consciência de subalternidade*”, a memória discursiva do período colonial é acessada. Os indígenas têm *consciência* de sua inferioridade diante de uma elite social. Além disso, outra questão levantada no enunciado é a incapacidade dos nortistas de manter sua “*identidade cultural*”, os enunciadores utilizam um trecho da música de Torrinho, para demonstrar essa ideia “que sonha o sucesso, o sucesso sulista”.

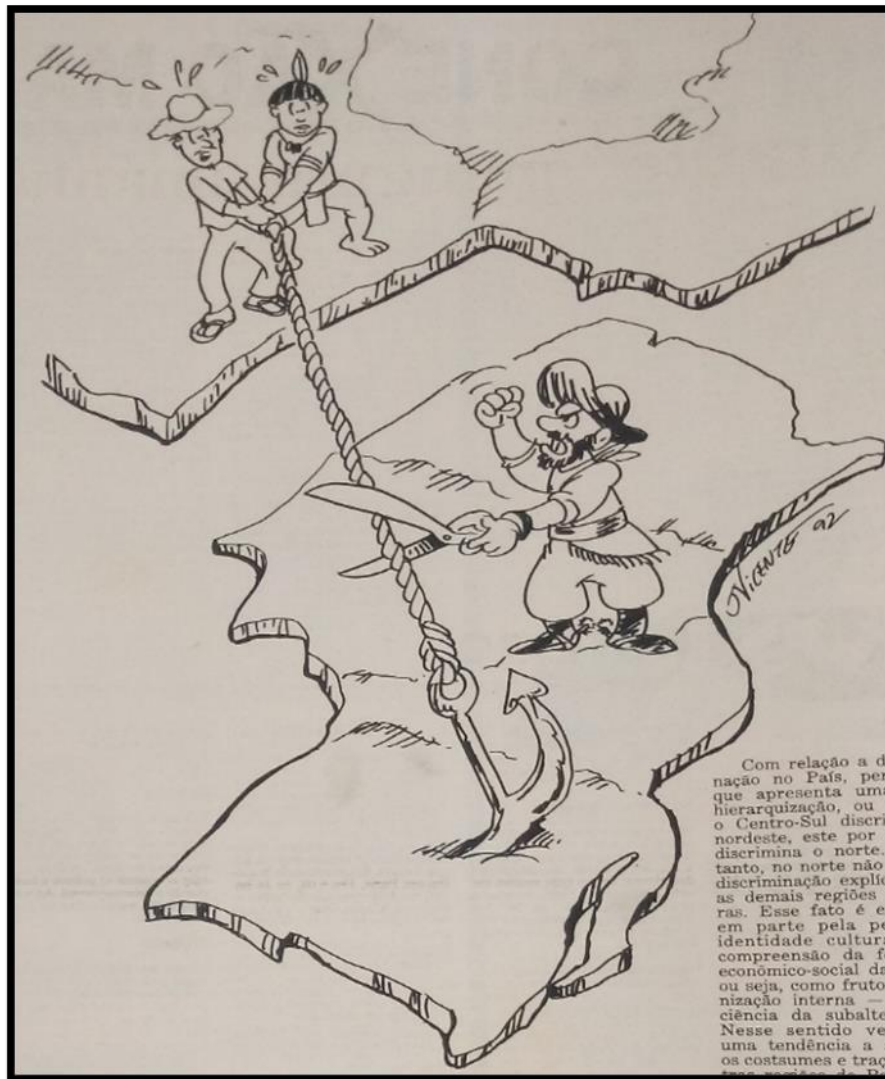
A noção de *aculturação*, perda de identidade, apropriação da cultura do outro, essa concepção etnocêntrica, é criticada por Roberto Da Matta (1993), pois se torna uma problemática ao colocar a ideologia do *branco* como detentora da civilidade. Esquece-se de que esse conceito de *aculturação* não contempla as transformações culturais, recorrentes da fusão com múltiplas culturas, uma dinâmica sociocultural (RUBIM, 2016). Quem são os indígenas que sonham o sonho e sucesso sulista? Qual é o sonho

sulista? Qual é o sucesso sulista tão cobiçado pelos nortistas? Essas respostas não são evidenciadas, pois não temos as vozes dos indígenas, mas discursos pré-concebidos por conjecturas.

O recorte também apresenta uma ilustração que abre espaço para uma análise baseada em Courtine, que, por sua vez, elabora a semiologia histórica a partir da relação com o pensamento Foucaultiano, associando a produção dos enunciados verbais e visuais nos meios midiáticos. Utilizaremos o conceito de intericonicidade de Courtine (2005), que se estabelece como o discurso atravessado pelo interdiscurso, dando um tratamento discursivo às imagens, como confirma o autor:

A intericonicidade supõe, portanto, dar um tratamento discursivo às imagens, supõe considerar as relações entre imagens que produzem os sentidos: imagens exteriores ao sujeito, como quando uma imagem pode ser inscrita em uma série de imagens, uma arqueologia, de modo semelhante ao enunciado em uma rede de formulação, em Foucault; mas também imagens internas, que supõem a consideração de todo conjunto da memória da imagem no indivíduo e talvez também os sonhos, as imagens vistas, esquecidas, ressurgidas ou fantasiadas que frequentam o imaginário (COURTINE, 2011, p. 160).

A intericonicidade permite-nos analisar as representações das imagens ligadas ao inconsciente e inseridas nas formas sociais da cultura (COURTINE, 2009). Na ilustração seguinte, temos o acesso a uma memória de imagem pautada na fantasia de tudo aquilo que se convencionou chamar de tendência literária indianista – na literatura – e permanece, incisivamente, até hoje no imaginário da sociedade, principalmente, quando se fala na região Norte do Brasil. Observemos:



Recorte 9 – Recorte da Ilustração da Matéria (Ano 1993) – Jornal A Crítica

A partir do conceito de *intericonicidade* ou *memória das imagens* de Courtine (2005), podemos compreender o jogo estabelecido na história das imagens vistas, pois, toda imagem irá se inscrever em uma cultura visual que se estabelece pela memória das imagens. Temos a representação de três regiões brasileiras, a região Sul representada por um homem com uma tesoura na mão e buscando um desligamento com as demais regiões. Tanto o caipira quanto o indígena expressam semblante de espanto e resistência para manter o sul ligado às demais regiões brasileiras. Pois, o que se acessa através da memória das imagens é a superioridade de uma determinada região e a subalternidade dos demais em relação a ela.

A ideia de superioridade de inferioridade é historicamente estabelecida desde a colonização e reforçada no século XIX com a predominância do positivismo, do darwinismo social e do naturalismo na inteligência brasileira. Por meio dessas

perspectivas científicas, construiu-se uma escala que determina a superioridade das raças, de modo que a raça branca é a superior, seguida pela raça amarela e, por fim, pela raça negra. A relação de superioridade é sempre mantida pela raça branca em comparação com quaisquer outras.

A ideia de superioridade também dialoga com a noção de tutela estabelecida institucionalmente no contexto indígena. Os indígenas necessitam ser ditos por *outros*, seu discurso não é legítimo em qualquer lugar. Posterior a isso, na matéria de 1994, temos um discurso que trata disforicamente o indígena como um sujeito tutelado, apresenta a fala sobre a escolha do *outro* através da voz de alguém que tem validade e ocupa um lugar representativo nesse contexto.

Na manchete “*Lula recebe apoio de índios Saterés-Maués*”, a palavra *índio* marca pejorativamente a matéria, como já foi explicado anteriormente, a carga simbólica que se estabelece nessa formulação linguística opera sobre o efeito de exotismo e selvageria. A partir do processo de resistência dos indígenas, é proposto que sejam concebidos pela sociedade como originários de determinado lugar, ao contrário de *índio*, o que os representa é a palavra *indígena*. Sendo assim, em um sentido de mobilização e luta, tratar os indígenas como originários/pertencentes a um lugar é respeitar sua história e suas particularidades culturais.

A8 - POLITICA **a crítica**

Lula recebe apoio de índios saterés-maués

O presidente do PT visita tribo sateré-maué, dança a tucandeira e discute política de demarcação

Foto: Marco Silva

Ivânia Vieira
Especial

BARREIRINHA (AM) — Os índios saterés-maués já tem candidato a presidente da República. É o presidente nacional do PT, Luís Inácio Lula da Silva. A declaração de voto foi feita anteontem, à noite, pelo vereador Mecias Sateré (PSDB), porta voz da tribo no encontro ocorrido entre Lula e representantes de entidades, naquele município, a 420 Km de Manaus.

Há quinze dias os saterés-maués estiveram reunidos e decidiram não só apoiar a candidatura Lula como também elaborar um documento para entregar aos virtual candidato do PT à presidência da República. Nele, os índios enumeraram alguns atos que o "nosso presidente terá de executar": O primeiro deles é a demarcação das terras indígenas. Os saterés-maués defendem a criação de um Conselho Consultivo, composto por representantes dos diversos grupos étnicos, para assessorar o Governo Federal quanto a política indigenista. Também reivindicam o direito de decidir sobre a realização ou não de atividade mineral em suas terras. Os saterés-maués têm hoje uma população estimada em seis mil pessoas. De cultura abundante no passado, sobrevivem da pesca e do consumo da "formiga grande", a tucandeira.

O encontro de Lula com representantes saterés-maués, em um centro social, em Barreirinha, deixou o presidencial e sua comitiva (cerca de 60 pessoas) emocionados. Mecias saudou o grupo em sua língua e repetiu uma velha frase — "Os índios estão se acabando". Lula dançou a "tucandeira", sem muitos embarras e recebeu brindes.



Lula não se intimida e dança com os índios a dança da tucandeira, tradicional da tribo dos saterés-maués

Erros do passado são reconhecidos

Orlando Farias

PARINTINS (AM) — Quatro anos depois do desastroso debate na televisão com o então candidato Fernando Collor de Melo (PFL), Luís Inácio Lula da Silva (PT) reconheceu que não estava devidamente preparado para o embate. Pior: sequer tinha em mão um programa de governo. Ele confessou isso diante de 800 pessoas no Ilha Verde, clube em Parintins, município a 400 Km de Manaus.

Lula admitiu que levou para o debate uma carta de princípio que acreditava cegamente tratar-se de um programa de governo. A prova de que teria aprendido a lição seria a Carava da Cidadania. "Eu poderia muito bem solicitar de especialistas e pensadores um programa de governo mas preferi pessoalmente conhecer a realidade do Brasil", destacou, assegurando que agora está pronto para governar o País.

Para isso, ele pretende estabelecer uma aliança com o maior número possível de partidos progressistas. Lula rejeitou a sugestão lançada por militantes do PC do B em Parintins, de não coligar com o PSDB — "um partido do grande empresariado nacional". Avisou, porém, que se depender da política econômica implementada pelo tucano e ministro da Economia, Fernando Henrique Cardoso, não haverá aliança. "Mas no PSDB tem também a coerência do Mário Covas e da Lidice da Mata", ressaltou, defendendo o acordo.

No município de Boa Vista do Ramos, penúltima parada da caravana no Amazonas, Lula demonstrou que está disposto a receber apoio inclusive de políticos de direita. Ele vibrou com a adesão do presidente da Câmara Municipal, Clinton Rodrigues (PPR), que promete se filiar ao PT caso seja ameaçado de punição por seu partido. "O Brasil precisa de um presidente trabalhador e por isso não vou votar no empresário Paulo Maluf, do meu partido".

Em Boa Vista do Ramos, Lula foi alvo de hostilização da prefeita Socorro Pereira (PMDB) que o acusou de comunista. Ela ameaçou demitir qualquer funcionário municipal que fosse visto com Lula. Segundo o próprio petista, a mesma intimidação já ocorrera em Uricuri-tuba, onde o prefeito Sildóverson Tundis, outro peemedebista, demitiu um professor que compareceu à sua recepção no porto da cidade.

Recorte 10 – Matéria sobre Lula e os índios Saterés-Maués – Jornal A Crítica

Nesse recorte temos algumas diferenças dos demais já analisados, primeiro ponto: os ecos das vozes indígenas surgem de maneira mais evidentes no discurso; os *ecos* são aqui utilizados para se referir às formações linguísticas que integram minuciosamente as vozes indígenas no discurso do *outro*, como no trecho a seguir: “os índios enumeram alguns atos que o ‘nosso presidente terá de executar’”. Constitui-se, nesse enunciado, um efeito de desejo coletivo em “nosso presidente”; temos um grau de proximidade entre o enunciador e os indígenas. Na rede de sentidos, o sujeito usa o *nosso* para firmar sua também escolha à presidência. Não é uma escolha somente dos indígenas, a escolha do candidato à presidência também é discursivizada como coletiva. A abertura para representação da voz indígena nos discursos do Jornal A Crítica da década de 90 é manifestada.

Em meio a algumas afirmações que transitam e legitimam a escolha do *outro*, enunciados como “os índios já têm candidato” reforçam a ideia de vozes tuteladas. Em

contrapartida a isso, temos um outro lugar de produção do discurso, surge um “porta-voz da tribo”, essa voz indígena só é legitimada pela função ocupada pelo porta-voz, o vereador Mecias Saterê (PSDB). No encontro, ele saudou a todos na língua indígena, mas essa saudação não aparece descrita no recorte. É evidente somente a “velha frase”, assim descrita por eles *“os índios estão se acabando”*, após uma frase de impacto que se inscreve em uma realidade de luta e resistência vivenciada pelos povos indígenas, a matéria jornalística direciona o discurso para aquilo que julga ser mais importante, o fato de um candidato à presidência ter dançado a *“tucandeira, sem muitos embaraços e recebeu brindes”*.

A representação baseada no exotismo continua a se reproduzir, a figura de um político que chega em um contexto indígena e se comporta ali sem nenhum “embaraço” e ainda “ganha brindes”. Isso nos faz lembrar um período em que caravelas chegaram ao Brasil, seu espanto com o exotismo, a inferioridade vista por eles sobre aqueles que aqui encontraram. São atravessamentos que permeiam os discursos midiáticos e reproduzem em outros tempos, antigas visões.

2.5 SILENCIAMENTOS E ESTIGMAS NA PRODUÇÃO DAS IDENTIDADES

Ao longo da história muitos grupos sociais, culturalmente plurais e economicamente distintos foram silenciados, envoltos por discursos velados e que por diversas vezes cristalizaram estigmas e corroboraram os preconceitos existentes até o presente momento. A mídia, como um meio de comunicação acessível à grande massa populacional do Brasil através de telejornais, jornais impressos e redes sociais, responsabilizou-se pela representação das vozes indígenas em diferentes contextos e momentos da história brasileira.

Atualmente, na região Norte temos a maior parte da população indígena do Brasil, segundo dados estatísticos do IBGE (2010). A imprensa Amazônica, mesmo com as dificuldades de acessibilidade aos municípios do Estado, sempre foi muito atuante e buscou relatar diversas situações, mesmo nos lugares mais remotos. Entretanto, essa imprensa se constituiu a partir de discursos que são atravessados por uma memória discursiva dominante e que se materializam por meio das práticas históricas. Com isso, impregnou-se na sociedade ideias estereotipadas e ultrapassadas sobre os indígenas. Nos recortes seguintes temos recortes de uma matéria de 1995:



Recorte 11 – Manchete da matéria sobre ataque de índios – Jornal A Crítica

Na manchete da matéria “*Garimpeiro morre em ataque de índios*”, sobre a égide da soberania de um povo não-indígena, culturalmente “superior”, economicamente estável, temos a formulação de marcas dos estigmas criados em torno dos conflitos entre indígenas e não-indígenas. O que nos leva a fazer alguns questionamentos. Por que os indígenas atacaram? Como atacaram? Foram atacados primeiro? O enunciado produz o sentido de selvageria que se estabeleceu historicamente sobre os indígenas, são eles que atacam, são irracionais, inconsequentes, dentre tantos outros estereótipos.

As palavras *morre* e *ataque* apresentam-se de modo disfórico, os sentidos são deslocados para outro lugar. Os indígenas “selvagens, ignorantes, preguiçosos” atacam, e não são atacados. O sujeito enunciativo apaga os conflitos provocados a partir das invasões das terras que dizimaram os indígenas. Os apagamentos silenciam as mortes indígenas que ocorreram em consequência das invasões. Os responsáveis pelos ataques nessa inversão de sentido acabam por ocupar o lugar de vítimas: “*garimpeiro morre*”.

Posterior ao título, temos em uma fonte menor o seguinte enunciado: “*Os ianomâmis se sentem ameaçados com a presença de garimpeiros e com a construção de uma hidrelétrica que pode extinguir aldeias*”. No subtítulo da matéria temos a explicação dos conflitos. A *presença de garimpeiros* e a *construção de uma hidrelétrica* fazem com quem os indígenas *se sintam ameaçados*. Entretanto, ao longo da história dos povos indígenas e seus conflitos com a expansão desenvolvimentista do Brasil, não é uma prerrogativa dos povos indígenas se sentirem ameaçados, até porque eles são, de fato, ameaçados.

Dessa forma, o modo como se diz apresenta as marcas de coerção do dizer nos discursos midiáticos sobre os conflitos com os indígenas. E, essas formulações

linguísticas se encarregam da constituição desses sujeitos históricos na sociedade, delimitam e legitimam diferentes espaços de fala. Considerando as possibilidades do dizer, tomamos alguns enunciados envoltos por redes de paráfrases, constituídos através de uma mesma formação discursiva. No que se refere à intertextualidade nos discursos jornalísticos, de acordo com Mariani, ela é “um fio que tece e conduz nos jornais o ecoar das repetições parafrásticas, misturando passado, presente e futuro” (1998, p. 97).

Com base na análise das redes de paráfrases que desencadeiam na intertextualidade jornalística, procuraremos compreender a relação dos discursos em diferentes momentos, bem como a atualização dos já-ditos que são reformulados em distintos momentos da história, nos quais a memória é atualizada e continua a reproduzir sentidos preconceituosos. Abaixo temos uma cadeia parafrástica com algumas possibilidades do dizer:

- a. “*Os ianomâmis se sentem **ameaçados** com a presença de **garimpeiros**” (1995)*
- b. “*A **desconfiança** dos Uaimiri-Atroari contra os ‘**brancos**’” (1996)*

Entre (a) e (b) existe uma semelhança no efeito de se relacionar com o *outro* em suas terras indígenas, se por um lado o enunciador apresenta o sentimento de **ameaça** vindo dos interesses dos garimpeiros nas terras dos Ianomâmis, por outro lado temos a **desconfiança** dos Uaimiri-Atroari contra os não-indígenas. Há um *pré-construído* sobre a afirmação de “quem apresenta ameaça e perigo com o garimpo” e “quem busca desenvolvimentismo e degrada as terras indígenas”. Os enunciados apresentam as relações conflituosas entre os indígenas e não-indígenas (**garimpeiros/ brancos**). Essas formulações se inscrevem em uma ordem discursiva que os antecede, são longos anos de exploração, marginalização e inferiorização dos indígenas em seu próprio território por aqueles que se denominam como “brancos/civilizados”. Os indígenas estão filiados a uma história que os antecedeu, eles assumem uma posição discursiva que já foi ocupada por outros indígenas. A tomada de palavra e as diferentes formas de enunciabilidade apresentados nos discursos midiáticos, debruçam-se sobre uma discursividade que se instaurou no cotidiano dos indígenas e rotineiramente são acessados pela memória discursiva.

Pode-se perceber tais reflexos dos processos de exclusão e silenciamento nesse recorte de 1995. A atenção maior é dada ao ataque e não ao que o motivou. As consequências das invasões dos garimpeiros e da construção das hidrelétricas nas terras

indígenas são minimizadas pelo ato de defesa dos invasores. Na contramão de todos os problemas advindos dos conflitos, temos a voz do garimpeiro, que nos permite rememorar outros momentos da inversão histórica, o invasor que se torna vítima.

BOA VISTA — Um garimpeiro morreu e três ficaram feridos num confronto com os índios yanomâmis no alto rio Mucajaí, a cerca de 300 quilômetros a Oeste de Boa Vista. A informação foi dada à Polícia Federal por Manoel Orlando França, que estava garimpando há mais de um mês e foi para a capital de Roraima acompanhando um dos feridos, seu irmão, Antônio Alves Dourado.

Conforme explicou Orlando, os índios emboscaram os garimpeiros na tarde do dia 11 nas proximidades da cachoeira Paredão. O ataque, feito com arco e flecha e armas de fogo, foi rápido e um dos garimpeiros, conhecido apenas por 'Baiano', levou vários tiros de espingarda nas costas, morrendo no local. Outros oito garimpeiros conseguiram fugir pela floresta. Além do irmão de Orlando, outro homem, Carlos Henrique Neto, recebeu tiros nas costas e pernas. Os dois estão internados em estado grave no Hospital Geral de Roraima. Um quarto garimpeiro, apelidado de 'Amargoso', levou uma flechada na perna, mas passa bem. Depois de fugir durante seis dias pela mata, os garimpeiros chegaram à aldeia Paapiú, onde pediram ajuda à Fundação Nacional de Saúde. A Funai foi avisada e um avião foi ao local para busca os feridos. Os garimpeiros admitiram na Polícia Federal que tinham consciência de que estavam garimpando em área proibida.

Envoltos pela invisibilidade, os indígenas não foram ouvidos, não tiveram suas vozes representadas pela mídia sobre a invasão e a morte ocorrida em seu território, como podemos observar no enunciado destacado: *“a informação foi dada à Polícia Federal por Manoel Orlando França, que estava garimpando há mais de um mês e foi para a capital de Roraima acompanhando um dos feridos, seu irmão, Antônio Alves Dourado”*. A voz do garimpeiro, que, de acordo com a matéria, tinha consciência que estava em área proibida, é evidenciada. O sujeito falante produz determinado sentido enquanto enuncia e apaga outros, que são as vozes indígenas. Os lugares subalternizados historicamente, que privilegiam determinadas posições que subjagam, dizem e, ainda, saem como vítimas das suas próprias atrocidades na sociedade. Djamilia Ribeiro pontua acerca das desigualdades sociais, que era

Urgente o deslocamento do pensamento hegemônico e a ressignificação das identidades, sejam de raça, gênero, classe para que se pudesse construir

novos lugares de fala com o objetivo de possibilitar voz e visibilidade a sujeitos que foram considerados implícitos dentro dessa normatização hegemônica (RIBEIRO, 2017, p.43).

Nossa sociedade é marcada pela *hierarquização* dos lugares. Os indígenas, enquanto grupo estigmatizado e minoritário, tiveram que ascender através da sua organização política. A necessidade das mobilizações indígenas de resistir e ocupar espaço surge justamente do *não lugar* a que os indígenas foram submetidos por longos anos. O recorte de 1995 produz o apagamento existente sobre essas vozes.



Recorte 13 – Matéria sobre o Povo Ianomâmi – Jornal A Crítica

Neste recorte, temos as marcas dos conflitos advindos da luta pela preservação dos recursos naturais e da própria vida dos indígenas. Inicialmente, a formulação “*pé de guerra*” opera o efeito de insatisfação e resistência diante das ações do Estado. Entretanto, não são os indígenas que afirmam a sua luta contra a construção de uma

hidrelétrica, o descontentamento é demonstrado através do *porta-voz* e sua posição é confirmada no enunciado “*segundo a FUNAI*”; é a instituição que os representa e está autorizada a falar e negociar por eles.

Na formulação “*os policiais foram ao local para dar proteção aos técnicos*”, reportamo-nos a outras matérias analisadas e ao contexto de produção desses discursos, a *selvageria* continua se perpetuando. A *polícia*, força de repressão do Estado, precisa *dar proteção*, afinal irão construir uma hidrelétrica e destruir uma reserva natural. Produz-se efeito de contraste entre a preservação e a destruição, mas um dos lados apresentados é economicamente mais vantajoso. O lado que traz benefícios econômicos requer cuidados e proteção para que, de fato, as ações *desenvolvimentistas* logrem bons resultados.

Se o Estado concede a proteção para um grupo, para o outro ele oferece ataques e destruição. As formulações “*retirados da área*” e “*sempre voltam*” marcam esse processo conflituoso, os indígenas são retirados do seu próprio território sob o argumento de que esse é o único rio em que se pode construir uma hidrelétrica. Mas, resistentes aos atos de retirada, os indígenas *sempre voltam*. Na construção desse enunciado temos uma memória discursiva em que o rio sempre foi o caminho de vida e subsistência dos povos indígenas. Os cruéis ataques aos povos originários seguiram o fluxo das águas que permitiram o acesso a diferentes localizações. Mas, antes de se tornar estrada para os invasores, os rios sempre representaram alimento, sabedoria e conhecimento ancestral. O que se estabelece por meio do ser *retirado* e *retorna* sempre é o efeito de pertencimento ao lugar.

A insatisfação dos indígenas é minimizada no decorrer da produção discursiva, o sujeito enunciativo legitima o lugar de fala de outros enunciadores, o que se demonstra nas formulações “*coronel, Benito Gonzales, disse*” e “*o governador argumenta*”. Os verbos *disse* e *argumenta* marcam os lugares ocupados por essas autoridades, as quais representam apenas um lado do conflito, mas são nominalmente apresentadas. O que destoa da apresentação dos indígenas que não falam, antes são representados pela FUNAI, falados também pela própria Polícia Militar, mas as suas vozes não *dizem* nem *argumentam*. E, quando os indígenas surgem, são envolvidos por um feito de distanciamento, como no enunciado “*os índios não querem*”, de tal modo que o pronome pessoal *eles/índios* – sem nome, invisíveis – não querem a construção da hidrelétrica. Mas, esse enfretamento não representa muito diante de um processo de desenvolvimento econômico.

Corriqueiramente os conflitos por terra ocorrerem em diferentes localidades, ameaçando a vida de distintas etnias, mas através do mesmo propósito, o ganho econômico. Se por um lado temos a resistência contra as consequências que a construção de uma hidrelétrica levaria para as terras indígenas, temos, por outro lado, a recuperação do território. Como observa-se na análise dos recortes de 1998:



Recorte 14 –Matéria sobre os Pataxós – Jornal A Crítica

As mortes de lideranças marcaram e marcam duramente a trajetória de luta dos povos indígenas. A morte de Galdino Pataxó representou uma grande perda ao movimento indígena. Ele era líder da etnia pataxó-hã-hã-hãe e foi até Brasília para discutir questões relacionadas à demarcação de terras no sul do Estado da Bahia, com o intuito de recuperar a Terra indígena Caramuru-Paraguaçu. O conflito diante da posse de terra nessa região já havia causado a morte de muitos indígenas. Galdino, como uma voz atuante dentro das mobilizações, representava de maneira legítima muitas outras vozes. Porém, foi silenciado por um crime brutal na madrugada do dia 19 para o dia 20 de abril de 1997, ironicamente no dia em que se comemora o “Dia do Índio”. Galdino Pataxó foi assassinado por cinco jovens, que atearam fogo sobre o seu corpo, desvelando diante da sociedade as trágicas consequências dos processos históricos que estão incorporados no imaginário da sociedade brasileira.

Leva-se, nesse sentido, em consideração uma História do Brasil, pautada no colonialismo, que implica na formulação discursiva sobre a ocupação e apropriação de lugares e corpos. Isso pode ser percebido desde as primeiras produções informativas de Pero Vaz de Caminha (1500), endereçada ao rei d. Manuel, na qual ele descreve que os indígenas “*eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Nas mãos traziam arcos com suas setas*”. A ênfase dada ao exotismo, a descoberta de

peças e lugares, a superioridade de cultura e conhecimento são recorrentemente acessados em diferentes momentos da história do Brasil. O que implica diretamente nas coerções discursivas que se estabelecem na mídia no que se refere, particularmente, aos indígenas.

As coerções discursivas significam de diferentes maneiras, assim, a partir da cadeia de possibilidades podemos compreender alguns sentidos históricos. Abaixo retomamos um enunciado de 1990 e relacionamos a outro de 1998. Pode-se considerar que o sintagma “*recuperam*” é uma paráfrase de “*devolvidas*”, formulações dependentes historicamente.:

a. “*Pista de Paapiú foi devolvida ontem à FUNAI.* ” (1990)

b. “*Pataxós recuperam suas terras.*” (1998)

Nas formulações, a *memória discursiva* é acessada, ao retomar enunciados pré-construídos que imputam conflitos provindos da invasão das terras indígenas pelos não-indígenas. É importante, nesse sentido, levar em consideração a historicidade, os longos anos em que os indígenas foram sujeitados e tiveram seus direitos invalidados; isso nos leva aos seguintes questionamentos: “quem se apropriou da terra para que ela fosse devolvida ou recuperada?”, “por que essas terras foram invadidas?”.

As construções sintáticas (a) e (b) apregoam silenciamentos diante dos conflitos históricos. Existe uma atenuação para se referir às ações do Estado, que, *grosso modo*, não garante os direitos dos indígenas ao seu território. Para elucidar o abrandamento, o enunciador utiliza os verbos **devolver** e **recuperar**. Tais construções frasais “a pista é **devolvida**” e a “terra é **recuperada**” produzem efeitos de sentido de resolução de conflito pela garantia do direito à terra sem que haja prejuízo para nenhum dos lados.

As interdições históricas são evidenciadas, uma vez que, ao longo dos anos, várias etnias foram indígenas dizimadas, terras invadidas, culturas silenciadas, línguas apagadas, observando-se usurpação dos direitos dos povos indígenas, dentre tantas outras atrocidades. O sujeito constituiu-se na sociedade a partir de um viés ideológico que naturaliza certas situações de conflito e minimiza a culpabilidade diante dos fatos. As terras não foram simplesmente **devolvidas/restabelecidas** ou **recuperadas/reconquistadas**. Não temos as vozes indígenas evidenciando as lutas para que houvesse a posse dessas terras. Na mídia, o silenciamento dessas vozes indígenas se

dá através da interdição que controla e limita os dizeres para provocar um apagamento da memória.

BRASÍLIA (AE) — A morte do índio pataxó Galdino Jesus dos Santos, assassinado no dia 18 de abril do ano passado, por cinco jovens da classe média de Brasília, ajudou a resolver um problema de sua tribo, que caminhava há mais de meio século na Justiça Federal.

Os pataxós há-hã-hãe de Pau Brasil, na Bahia, já conseguiram retomar 5 mil dos 56 mil hectares de suas terras invadidas por fazendeiros. Mas se a morte de Galdino apressou a liberação das terras, o mesmo não pode dizer do processo que apura sua morte. Até agora a Justiça do Distrito Federal não decidiu se os cinco matadores do índio pataxó serão julgados por homicídio doloso ou por lesão corporal seguida de morte.

Por causa do recesso forense, o Tribunal de Justiça do Distrito Federal só deverá se pronunciar sobre a caso a partir de fevereiro, quando irá confirmar ou não a sentença da juíza Sandra de Santis Mello, que desqualificou o crime, de homicídio doloso para lesão corporal seguida de morte. A promotora do caso, Maria José Miranda, acredita que as chances de a sentença ser reformada é de 90%. Se os desembargadores do Tribunal de Brasília mantiverem a decisão de Sandra de Santis, o Ministério Público irá recorrer ao Superior Tribunal de Justiça (STJ).

Hoje os pataxós da Bahia admitem abrir mão de parte de uma área para que os fazendeiros deixem a reserva e termine a briga judicial que vem desde 1932. Galdino foi morto justamente durante uma das vindas à Brasília, para tentar resolver o problema de sua tribo. Os índios já ocuparam cinco fazendas, e o presidente da Fundação Nacional do Índio (Funai), Sulivan de Oliveira, já adiantou os trabalhos periciais para apressar a nova demarcação.

Oliveira, segundo assessores da Funai, também tirou proveito do caso pataxó. Uma visita recente do presidente da Funai à região, para assinar convênios e para uma sessão de fotos para uma revista de variedades.

Galdino Jesus dos Santos era um dos inúmeros índios em visita a Brasília tentar resolver seus problemas ou a tratamento médico.

Mesmo com sua morte, o movimento nas pensões mantidas pela Funai se manteve inalterado. De setembro a dezembro do ano passado, o governo pagou mais de R\$ 100 mil em alimentação e hospedagem para quatro estabelecimentos. Um deles, inclusive, recebeu, segundo o Diário Oficial da União, pouco mais de R\$ 40 mil de despesas.

Os presos — Os estudantes Max Rogério Alves, Antônio Novely Cardoso de Vilanova, Tomás Oliveira de Almeida e Eron Chaves de Oliveira estão presos no Núcleo de Custódia da Penitenciária da Papuda. Max fez vestíbular de Administração no presídio, graças a um convênio mantido pelo Governo do Distrito Federal e a Universidade Católica de Brasília, mas só poderá frequentar as aulas com autorização judicial. O menor G.N.A.J, que também participou da morte de Galdino, ficou preso três meses no Centro de Atendimento Juvenil Especializado (Caje), mas teve a prisão relaxada.

O pataxó Galdino Jesus dos Santos foi um dos mais de 230 índios mortos nos últimos dois anos. Ele estava dormindo em um ponto de ônibus na avenida W-3, em Brasília, quando os estudantes jogaram álcool sobre ele e atearam fogo. Galdino morreu poucas horas depois com queimaduras em quase todo o corpo. Os cinco estudantes confessaram o crime, e alegaram acreditar que o índio, na verdade, era um mendigo.



Índios pataxós choram ao carregar o caixão de Galdino Jesus, que morreu queimado em Brasília

Recorte 15 – Matéria sobre os Pataxós – Jornal A Crítica

A morte de Galdino Pataxó repercutiu fortemente no cenário nacional, um indígena assassinado enquanto dormia em uma parada de ônibus. Temos na matéria o relato que comoveu a sociedade brasileira, que explicita um conflito gerado há anos pela disputa de território entre indígenas e fazendeiros. Todavia, as formulações linguísticas utilizadas apresentam concessões a poderes históricos pré-estabelecidos que implicam na constituição dos sujeitos indígenas.

Temos na matéria a nota intitulada “**Os presos**”, na qual consta uma descrição sobre a vida dos assassinos de Galdino. Configura-se como assassino, de acordo com o

dicionário Barsa, aquele que cometeu assassinato; homicida, aquele que destrói, que aniquila. Entretanto, na análise do discurso o uso das palavras é marcado pela história, pois é ela que garante a significação. O que se tem na história sobre os indígenas são marcas de selvageria, inocência e submissão. Enquanto que o *branco* é marcado pela ideia de civilidade, conhecimento e dominação. Portanto, ao se referir aos homicidas de Galdino, optou-se pelo uso da palavra **estudantes** para adjetivar os responsáveis pelo crime, produzindo um sentido eufemístico para minimizar a gravidade da situação.

Outro ponto a ser destacado é a sentença da juíza Sandra de Santis Mello, “*que desqualificou o crime, de homicídio doloso para lesão corporal seguida de morte*” algo que não foi confirmado na matéria pelo tribunal de Justiça do Distrito Federal. De todo modo, a *desqualificação* de um crime por uma juíza produz efeito de diminuição da culpa frente a uma ação tão inescrupulosa e que ceifou a vida de um indígena confundido com um “mendigo” conforme citado na matéria. Quanto ao uso da palavra *mendigo* citada pelos jovens que cometeram o crime, temos legitimada a desigualdade social enraizada e escancarada no Brasil. Pessoas que são marginalizadas e estigmatizadas por quem ocupa um lugar de privilégios estão à mercê dos danos à sua própria vida. Sejam indígenas, negros, mendigos ou não. Assim, os fatores ideológicos acabam por definir aquilo que pode ou não ser dito, e as coerções instituem os silenciamentos de um segmento marginalizado, os indígenas.

Quando, na matéria, faz-se o uso de alguns dizeres acabam excluindo-se outros. E, a percepção de outros sentidos presentes no modo de discursivizar está na ideia de que o “fora da linguagem é ainda sentido” (ORLANDI, 2016, p.14), por mais que se tente apagar as vozes indígenas acerca de suas lutas e suas ações, os impactos negativos são evidenciados naquilo que não foi dito – no silenciar e no apagar – que se estendem há anos pela história eurocêntrica.

Abre-se espaço, nesse campo discursivo, para os seguintes questionamentos quanto às vozes aí representadas e o *não-dito*: o que pensam os indígenas sobre esse caso? Como estão os familiares de Galdino? E a comunidade indígena como está organizada? Quais as medidas tomadas para proteção dos seus líderes indígenas? Os apagamentos se multiplicam a cada matéria divulgada, as vozes silenciadas não são ouvidas pela sociedade não-indígena. O poder é mantido por aqueles que detêm a palavra e dela fazem uso.

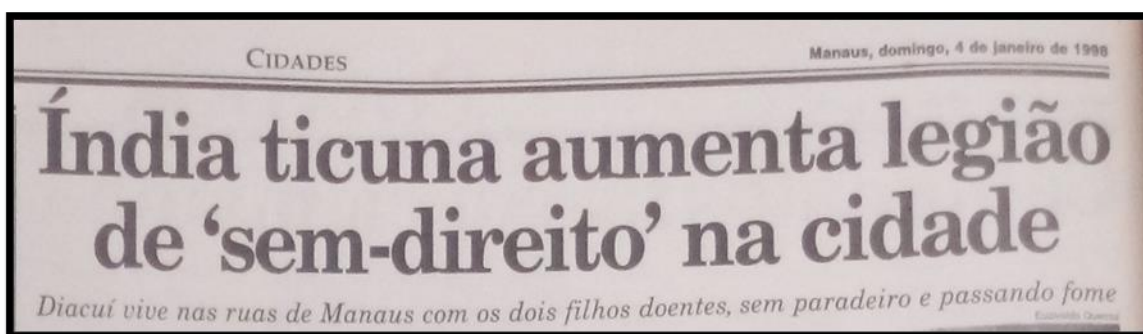
A formulação discursiva “*Os índios retomaram 5 mil hectares ocupados por fazendeiros e a morte de Galdino Jesus ajudou*” produz efeitos de sentido de totalidade.

São evidenciados na manchete os 5 mil hectares de terra devolvidos aos indígenas, contudo, no texto da matéria é citado que de 56 mil hectares somente uma parcela mínima foi devolvida. O que influenciou nessa decisão foi a morte de Galdino, citada como responsável pela liberação das terras, algo que era disputado na Justiça Federal há mais de meio século.

Além disso, cita-se que os indígenas Pataxó abriram mão dos outros hectares de terras para os fazendeiros, com a condição de que a reserva indígena não fosse invadida. Por muitos anos, os indígenas são retirados do seu lugar de origem, das suas terras, para que o “progresso desenvolvimentista” seja alcançado por uma elite brasileira. Os 56 mil hectares de terra, ora descritos nas linhas do jornal *A Crítica*, estão envoltos por apagamentos de inúmeras mortes durante meio século de disputas.

A devolução dessa parcela mínima só evidencia a permanência do processo de silenciamento no que se refere às invasões e apropriações de terras indígenas pelos fazendeiros. Devolve-se uma pequena parcela de terra como estratégia de camuflar os conflitos e impactos que eles geram na vida dos indígenas. Qual o motivo de os indígenas abrirem mão dos demais hectares de terra? Aquilo que não é dito também significa, e apesar de não ser demonstrado na matéria, ao acessarmos a memória discursiva dos processos políticos e ideológicos do Brasil, construímos os sentidos das práticas de resistência dos povos que foram colonizados, explorados e dizimados. E garantir o direito a uma parcela mínima do seu território opera sobre um efeito de medo diante das ações do Estado, o que provoca destruição, omissão e, assim, aproveita-se de momentos de fragilidade para se promover.

Em contraposição, temos os discursos *fechados*, que invisibilizaram por longos anos as vozes indígenas, deixando-as deslegitimadas pela mídia e pelo poder público. Segue no recorte posterior de 1998, diferentes representações no discurso midiático com relação ao aparecimento dessas vozes no Amazonas:



Embasado pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, esse recorte de 1998 expõe algumas mudanças na forma de ver e falar sobre os indígenas. A matéria inicia apresentando a situação de vulnerabilidade vivida pela indígena ticuna; a formulação discursiva “*aumenta legião de ‘sem-direito’ na cidade*” estabelece o efeito de que nem todas as pessoas têm seus direitos garantidos na cidade de Manaus. São levantadas algumas problemáticas como: a aquisição de direitos básicos que não são postos em prática e a garantia de um teto e escola para os filhos da indígena Diacuí. A utilização do substantivo *índia*, que também *adjetiva a mulher*, evoca o *exotismo*, ora cristalizado e reproduzido recorrentemente pelo jornal *A Crítica*.

As formulações linguísticas, presentes nessa matéria, abarcam as contradições sociais relacionadas aos *fenômenos discursivos*, palavras que estão inscritas na história e revelam as *possibilidades do dizer*. Se por um lado temos os direitos adquiridos por anos de lutas e organizações sociais, por outro temos o *interdiscurso*, reproduzindo apagamentos dos segmentos sociais marginalizados que se reconfiguram em diferentes momentos e condições para sustentar as ideologias de dominação. Na cadeia parafrástica abaixo, temos algumas possibilidades de dizeres, no que tange aos direitos ora adquiridos como necessidades básicas, mas que são inviabilizados pelo poder público.

- a. **“Índia ticuna aumenta legião de ‘sem-direito’”.**
- b. **“Diacuí vive nas ruas de Manaus [...] sem paradeiro e passando fome”.**
- c. **“Diacuí passa os dias perambulando pelo Centro de Manaus”.**
- d. **“Diacuí quer casa e emprego”.**

Há de se considerar, nessa cadeia parafrástica, que a constituição dos sentidos se relaciona às formulações linguísticas e, assim, os sentidos históricos são legitimados. Os verbos *aumenta*, *vive*, *passa* e *quer* evocam as necessidades básicas e urgentes para a sobrevivência da indígena e seus filhos. No momento, Diacuí *aumenta a legião dos ‘sem direitos’*, *vive nas ruas*, *passa os dias perambulando*, *quer casa e emprego*. Tais construções frasais nos fazem acessar uma memória discursiva na qual temos evidenciada uma parte da população que foi e é marginalizada. O enunciado “*aumenta a legião dos ‘sem direito’*” produz o efeito de que na sociedade brasileira *nem todos*

têm as garantias básicas e fundamentais para sobrevivência. Quem são os “sem direito”? Quem são os com direitos?

Alternando entre a utilização das palavras *índia* e *Diacuí* (nome da indígena), temos as paráfrases a, b, c e d que enfatizam o mesmo problema – a falta de assistência do poder público para com os indígenas que *perambulam* pela cidade. Após anos de resistência política e com os direitos assegurados pela Constituição de 1988, os indígenas ainda aparecem sob tutela, em uma relação de dependência social e econômica do *outro*. Tem-se, portanto, uma sociedade indígena que permanece subjugada e inferiorizada pela ausência de práticas que atendam às suas necessidades.

É interessante observar que, especificamente, esse recorte de 1998 representa de forma *direta* a voz indígena. Pois, as demandas de Diacuí foram ditas, ouvidas e representadas pelo jornal. Há um diferencial na formulação linguística ao se referir aos indígenas, aquilo que me proponho a chamar nesta análise de *discurso aberto*, a tomada da palavra, no qual temos a possibilidade de ver e ouvir o discurso do próprio indígena, sem as amarras do discurso fechado, que se estabelece na fala do porta-voz, sem a reprodução e coerção discursiva dos interditos.

No recorte que contempla os *discursos abertos*, temos a nomeação dos indígenas: **Tupi**, o filho mais novo; **Itapoã**, a filha mais velha; e **Diacuí**, a mãe das crianças. Não são os “índios que vivem nas ruas de Manaus”, são os “indígenas Tupi, Itapoã e Diacuí” que esperam que os seus direitos sejam assegurados.

Síglia Regina

A índia ticuna Diacuí Catumae Gavião, 23, mora com seus dois filhos nas praças do centro histórico de Manaus. Não tem paradeiro, passa fome, está desempregada, pega chuva e por causa disso tudo suas crianças estão doentes.

Mesmo 50 anos depois da Declaração Universal dos Direitos Humanos, Diacuí e sua família não desfruta dos direitos essenciais do ser humano, assim como milhares de brasileiros sem-teto, sem-terra, sem-escola, sem-direitos.

Entre a praça da igreja matriz, do relógio municipal, praça Tenreiro Aranha e as lojas da Zona Franca de Manaus, Diacuí tenta vender artesanato. Mas isso não lhe garante nem a alimentação diária. "A sorte é que tem gente que dá um lanche. E eu ainda tenho leite no peito para dar para o Tupi", conta.

Tupi é o filho mais novo de Diacuí, com 1 ano e oito meses de idade. A mais velha se chama Itapoã e tem quatro anos. As duas crianças têm tosse, febre, vômito e diarreia, mas acompanham a mãe no Centro assim mesmo. Ela disse que já deu remédio recebido em um posto de saúde, mas como as crianças ficam resfriadas com a chuva voltam a adoecer.

"Se arranjasse um emprego, queria parar dessa vida de tentar, tentar e não vender nada. Estou cansada de ficar com os meninos de um lado para o outro sofrendo", desabafa.

Os objetos vendidos por Diacuí são pulseiras de fibra vegetal, com pequenas pedras. Custam R\$ 1. Ela conta que algumas pessoas se interessam e compram, outras pedem para baixar o preço para R\$ 0,50. Segundo ela, às vezes arrecada R\$ 5 por dia, mas ontem, até às 17h, ainda não havia vendido nada.

Diacuí é da etnia ticuna e nasceu em Tabatingá, município na fronteira do Bra-



Diacuí passa os dias perambulando pelo Centro de Manaus e tentando vender o artesanato que ela mesma faz

sil cor
e Per
lômet
Maná
signi

do mar" e o da filha Itapoã "pedra que ronca". Saiu de T 17 anos, quando conheceu o filho, um paraense que a lesilia. Lá a vida não deu ce meses eles estão em Mana nas ruas. "A gente não se e Ele bebe muito", conta a ind

Recorte 17 – Matéria sobre índia Ticuna – Jornal A Crítica

Nesse recorte, temos a seguinte formulação: "assim como milhares de brasileiros sem-teto, sem-terra, sem-escola, sem-direitos". A conjunção comparativa *como* produz efeito de sentido de coletivização, a ausência de políticas públicas para atender as necessidades básicas dos brasileiros independe da etnia, assim, indígenas ou não-indígenas estão vulneráveis à seguridade dos seus direitos. Com base nos levantamentos feitos do Jornal *A Crítica*, o aparecimento da voz indígena foi

evidenciada no final dos anos 90, quando a voz indígena é legitimada na mídia, mostrando seu ponto de vista sobre a situação vivenciada, independentemente da posição que ocupa. É importante frisar que dentro da ordem cronológica da década de 90, foram selecionados apenas alguns recortes e, dentre esses, a voz indígena é evidenciada no recorte de 1998, podendo ter surgido em outro momento, visto que a pesquisa não está voltada para a análise de uma totalidade, mas a partir da seleção de alguns recortes. Nessa matéria, a voz de Diacuí aparece representada no enunciado “*a sorte é que tem gente que dá um lanche. E eu ainda tenho leite no peito para dar para o Tupi*”.

A voz de Diacuí é discursivizada e produz uma relação de dependência do *outro* para que se consiga comer, temos uma responsabilidade coletiva “*tem gente*” que contribui com a sobrevivência de Diacuí e seus filhos. Ela acrescenta, ainda: “*tenho leite do peito para dar para o Tupi*”. Essa construção frasal se debruça sobre o efeito de sentido de lamentação, se não tivesse o leite do peito para amamentar, esse processo de sobrevivência seria mais doloroso ainda, uma vez que teria mais uma pessoa para alimentar diretamente.

Na formulação “*se arranjassem um emprego, queria parar dessa vida de tentar, tentar e não vender nada. Estou cansada de ficar com os meninos de um lado para o outro sofrendo*”. Com a voz indígena evidenciada na mídia Amazonense, Diacuí demonstra sua insatisfação ao dizer “*estou cansada de ficar [...] de um lado para o outro*”. O adjetivo *cansada* produz o efeito de *insatisfação* diante da situação vivida. Observa-se que não há a *tomada de palavra* pelo *outro/porta-voz*, os critérios estabelecidos pela mídia produzem autonomia e legitimidade às demandas da indígena e de sua família. Ao utilizar o verbo *sofrendo*, temos o sentido que corrobora o sentimento anterior de *cansaço*. Mas, até que ponto sua voz é legitimada na sociedade? Suas demandas foram ou não atendidas? Mesmo com a voz da indígena emergente no discurso, temos a permanência de alguns silenciamentos que descredibilizam os dizeres da indígena. O fato de Diacuí ter deixado sua cidade natal e ido para a capital, fez com que ela *aumentasse a legião dos ‘sem-direito’* e ficasse com os filhos *perambulando* pelas ruas. As discursividades que circulam na mídia Amazonense revelam uma parcela da população política e economicamente excluída.

Diacuí quer casa e emprego

Sem perder a esperança, Diacuí Catumae Gavião disse que está tentando conseguir uma casa e um emprego. Ela só estudou até a primeira série primária. Conta que já se inscreveu no programa social do governo do estado esperando receber um cartão "Direito à Vida", que lhe renderia R\$ 30 mensais. "Dei meu nome para uma assistente social do governo, mas já voltei lá e ainda não tive nada de resposta. Ela me disse que o governo ainda está fazendo o projeto para ajudar os pobres", conta.

Também tentou uma vaga para dormir no albergue instalado no armazém do Porto. "Mas lá eles só recebem pessoas viciadas em bebida que querem se recuperar do vício. Não posso

ficar lá com crianças", explica. O abrigo é administrado pelo centro espírita Eurípedes Bosanulfo, cujos adeptos distribuem sopa aos pobres nos dias de sábado. Pelo menos com a sopa, Diacuí é beneficiada uma vez na semana.

Por enquanto, Diacuí dorme com suas crianças na praça Tenreiro Aranha procurando se defender das chuvas que têm sido frequentes em Manaus desde o início de dezembro. Os princípios da declaração universal dos direitos humanos aprovados em 1948 pela Assembleia Geral das Nações Unidas, e do qual o Brasil é País signatário, ainda não se tornaram realidade para Diacuí, nem para milhares de homens, mulheres e crianças brasileiras.

Recorte 18 – Matéria sobre índia Ticuna – Jornal A Crítica

Dentro do contexto indígena, uma redoma tutelar se sobrepôs às diversas situações por eles vivenciadas. Falar sobre suas lutas, dificuldades, escassez de direitos básicos e sobre as atrocidades cometidas nas terras indígenas, de certa forma, não envolvia um lugar de fala legítimo aos indígenas. Como enfatiza Orlandi, "o estudo do silenciamento (que já não é silêncio, mas 'pôr em silêncio') nos mostra que há um processo de produção de sentidos silenciados que nos faz entender uma dimensão do *não-dito* absolutamente distinta da que se tem estudado sob a rubrica do 'implícito'" (2007, p. 11).

Apesar da ausência das vozes dos indígenas nos discursos da década de 90, o *não-dito* está presente nas palavras, nas escolhas linguísticas, na coerção discursiva, e o silêncio que se sobrepõe às palavras também significa, está cerceado de sentidos. É no *silenciar* estruturado pela mídia Amazonense que compreendemos os fundamentos da *ordem do discurso*. Aquilo que pode ser dito, por quem é dito e onde é dito. Os estigmas sobre os indígenas surgem das escolhas de certos discursos em detrimento de outros, o que é estabelecido pelas posições ideológicas e limita certos aparecimentos no discurso.

Ao nos reportarmos à formulação linguística "*sem-direito*", temos a reafirmação daquilo que se naturalizou na sociedade. Quem está à mercê das mazelas sociais,

vulnerável aos ataques dos invasores e negligenciado pelas instituições de proteção, não tem uma representação nas redes discursivas. Mas, aparecem através do *discurso do outro, o pré-construído e o interdiscurso*, nesse campo de disputa pela palavra é que emerge o processo de resistência.

A indígena Diacuí aumenta o número dos *sem-direito*, ênfase dada para mostrar a posição da indígena na sociedade. Mas, embora haja esse lugar de fala sem nenhum privilégio, Diacuí é ouvida, ela “quer casa e emprego”. Nessa formulação temos os substantivos *casa e emprego*, que produzem efeito de sentido de estabilidade, algo tão almejado por qualquer cidadão, seja lá qual for sua etnia. Mas, ainda que Diacuí tome a palavra, ainda temos a presença do *porta-voz*; em “ela quer” o enunciador é atravessado pelos anseios da indígena e ao utilizar o pronome *ela* produz-se o efeito de distanciamento daquela realidade vivida pelo *outro* (de quem se fala).

A partir das análises, percebemos como a memória discursiva é acessada constantemente pela sociedade não-indígena. Estereótipos, estigmas, folclorização e diversos preconceitos que se estabelecem na sociedade como *verdades* e corroboram a invisibilidade de uma parcela da população. Os *discursos fechados*, pertencentes a uma *formação discursiva dominante* que sobrepõe seus interesses e ameaçam vidas, estão presos às amarras ideológicas daqueles que veem os indígenas como *retrocesso e ameaça ao ‘processo desenvolvimentista’*. Neles, as vozes são recorrentemente apagadas.

No próximo capítulo abordaremos as mudanças que ocorreram nos discursos midiáticos, ao passo que o jornal ganhou a versão eletrônica. Além de analisarmos recortes da agência Jornalística Amazônia Real, especificamente, trataremos dos discursos das lideranças femininas. Também percorreremos pela mídia social, Facebook, na qual analisaremos recortes das publicações de importantes lideranças indígenas nesse cenário de legitimidade das suas vozes.

CAPÍTULO III – A INSCRIÇÃO DE DIFERENTES VOZES: TRANSFORMAÇÕES DISCURSIVAS NA MÍDIA DA REGIÃO AMAZÔNICA NOS ANOS 2000

Para compreendermos o contexto de produção dos discursos midiáticos referentes aos anos 2000, trataremos nesse capítulo das questões históricas relevantes, pautadas em estudos anteriores, de historiadores e antropólogos, acerca do surgimento das lutas e movimentos indígenas. Questões que repercutiram firmemente na mídia brasileira, especificamente a da região Amazônica, abarcando toda a complexidade que envolve os apagamentos e a legitimidade do lugar de fala dos indígenas.

Os anos 2000 apontam para diferentes formas de representação dos indígenas, são espaços diferentes, cenários e vozes que são postas em circulação pelas mídias alternativas digitais. Os discursos de 1500 deixaram brechas pelas quais outros discursos se materializam na tentativa de construir diferentes práticas discursivas daquela ora proposta pela ideologia dominante.

Dessa forma, é importante rememorarmos algumas formulações que dão conta de explicar como os *stigmas* se sustentaram na sociedade por longos anos. Na circulação datada no dia 12 de novembro de 1912, no Jornal do Comércio, enfatizava-se que o objetivo do Serviço de Proteção aos Índios era garantir “*aos povos selvagens o mesmo respeito, a mesma liberdade de que gozam todos os outros povos livres, e deve-o em qualquer situação, por mais profundas que possam ser as divergências entre as respectivas civilizações*”. Pode-se observar explicitamente, nessa afirmação, o modo como os indígenas foram retratados em passado próximo. As formulações linguísticas, tais como, *povos selvagens* e *povos livres*, marcam o abismo social existente entre esses segmentos sociais; a selvageria mencionada produz efeito de submissão e necessidade da inserção de uma civilidade.

Delinearemos nas próximas linhas uma breve retrospectiva dos espaços políticos e das missões no contexto indígena. Um panorama que nos permite compreender como se constituíram os preconceitos a partir das missões religiosas. Ainda na década de 1940, muitas missões difundiram-se pelo Brasil, em variados territórios indígenas; a palavra de Deus era pregada com o objetivo de minimizar ou excluir a *selvageria* dos indígenas. Dentre as missões, estavam: Agostiniana, Beneditina, Irmãs Franciscanas do

Egito, Irmãs do Preciosíssimo Sangue, Congregação das Filhas do Imaculado Coração de Maria, dentre outras (PIERSON; CUNHA, 1947).

Havia uma disputa entre as missões protestantes e católicas no que se refere à institucionalização das áreas indígenas, pois foi necessário que se criassem fronteiras nos territórios missionários (ROBERTO, 1983). Dentre as missões religiosas, a congregação salesiana desenvolveu uma pedagogia missionária voltada para as questões educacionais e missionárias (MENEZES, 1985). Por meio de práticas disciplinares buscaram converter os indígenas, o que acarretou a modificação do seu espaço, educação e crenças. Além disso, os missionários católicos preocupavam-se com o estudo das línguas indígenas, uma vez que era necessário conhecer o universo indígena para facilitar o processo de conversão. O que não logrou tanto êxito (RIBEIRO, 1962).

A Congregação Missionária Salesiana mantinha relação com o governo republicano, inclusive, conseguiu que o presidente Juscelino Kubitschek sancionasse uma lei que dava apoio às obras assistenciais na Amazônia. Essa congregação influenciou outras missões, como a Missão Anchieta em Diamantino (MT), que fundou, em 1945, um centro educacional em Utiariti (MT), com a finalidade de levar a *civilização* aos indígenas (PREZIA, 2003).

Durante muitos anos, essa foi a prática adotada pelas missões religiosas, tornar os indígenas “civilizados”, substituir seus modos de vida culturais. Entretanto, em meados da década de 1960, os Jesuítas se questionaram sobre os reais objetivos das missões (PREZIA, 2003). O Concílio Vaticano II incentivou as transformações nas ações missionárias, seguindo a partir de então um viés progressista. Passou-se a respeitar e a falar de maneira mais efetiva sobre a cultura indígena. Depois dessas mudanças na forma de conceber a situação ali vivenciada, o esforço dos missionários se debruçou sobre a defesa da cultura e dos direitos indígenas. Todavia, um outro lado voltado para as missões protestantes continuou reproduzindo a pedagogia missionária com o foco para a propagação dos textos bíblicos.

O Regime Militar, instaurado em 1964, levou para as terras indígenas projetos desenvolvimentistas que colocavam os direitos indígenas como subsidiários. Como resultado de várias ações do Regime Militar, temos a tragédia instaurada no Parque do Xingu, a construção da rodovia BR-080, que levou doenças, mortes e desespero para os indígenas Txukahamãe, e os impactos do contato com os não-indígenas era comumente sentido pelos indígenas (DAVIS, 1978).

Como forma de minimizar a violação dos direitos humanos, o governo militar cria em 1967 a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), seguindo um viés de política indígena militarizada, assim chamada porque, apesar do discurso se revelar como uma luta de causa, seu foco permanecia assistencialista e protecionista. Assim, no final dos anos 1960, houve uma considerável articulação voltada para as denúncias sobre o genocídio dos povos indígenas, mas a FUNAI – órgão indigenista – contestou essa afirmação. Com a implantação do Plano de Integração Nacional (PIN) pelo regime militar brasileiro, instituído em 1970, pelo presidente Emílio Garrastazu Médici, com o objetivo de ampliar as fronteiras internas do Brasil através da criação de cidades e rodovias que facilitariam a expansão e exportação das matérias-primas, houve um impacto desastroso em inúmeras comunidades indígenas. Em contraposição à ideia e às ações desenvolvimentistas do governo, muitas lideranças indígenas, na defesa do seu território, foram duramente perseguidas, presas, torturadas e assassinadas.

Algumas notícias abordadas nos recortes anteriormente analisados, como a construção da BR-174, que liga Manaus a Boa Vista, a rodovia Transamazônica BR-230, planejada para cortar o Brasil transversalmente, faziam parte do Plano de Integração Nacional, que adentrou em territórios indígenas de etnias que viviam isoladas. Além da ocupação irregular das terras, os invasores, apoiados pela política do governo, também buscavam a exploração de minérios. Junto com a construção das estradas, também surgiram os garimpeiros, seringueiros e grileiros.

De acordo com a Comissão nacional da Verdade, o próprio diretor do SPI⁷ estava envolvido no massacre dos Pataxó para que pudessem se apropriar de suas terras. Eram tão extremas as formas de ocupação que não se restringia somente às ações forçadas, mas, também, às epidemias propositalmente inseridas no território indígena. Na tentativa de uma política indigenista integracionista, os governos da ditadura acreditavam que as *obras* eram a solução para integrar o indígena à sociedade brasileira,

⁷ O **Serviço de Proteção aos Índios (SPI)** foi criado em 1910 e operou em diferentes formatos até 1967, quando foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (Funai), que vigora até os dias de hoje. Sua fundação se deu em um período altamente crítico para os povos indígenas. Diversas frentes de expansão para o interior, ao longo de todo o país, faziam a guerra contra os nativos. Em meados de 1907, as disputas no interior chegaram às capitais e ao cenário internacional em tom de acirrada polêmica. O então diretor do Museu Paulista, von Ihering, defendia o extermínio dos índios que resistissem ao avanço da civilização, promovendo grande revolta em diversos setores da sociedade civil. Em 1908, o Brasil fora publicamente acusado de massacre aos índios no XVI Congresso dos Americanistas ocorrido em Viena (RIBEIRO, 1979; CARNEIRO DA CUNHA, 1987).

pois ele se tornaria um *trabalhador* e isso era sinônimo de *civilidade*. A ideia de substituição de uma cultura *inferior* pela outra (não-indígena) ainda era sustentada. Os indígenas encontraram apoio, durante o período da ditadura militar, nos antropólogos, sertanistas e missionários do Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

Alguns anos depois, o Brasil passou por um processo de redemocratização, período pós-regime militar. Os indígenas criaram a União das Nações Indígenas (UNI), considerada a primeira organização indígena de caráter nacional e desempenhou um papel legítimo na constituinte de 1988. Mário Juruna, indígena Xavante, ficou reconhecido por sua luta a favor dos povos indígenas, foi eleito deputado federal pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT), questionou políticos e indigenistas, pediu a volta dos militares para os quartéis e a entrega da direção da FUNAI aos indígenas, ajudou a criar a comissão permanente de assuntos indígenas no Congresso e impulsionou o movimento pela cidadania indígena (JURUNA, 1982). É importante lembrar que as décadas de 70 e 80 marcam o momento de efervescência e visibilidade das mobilizações que buscavam a garantia dos direitos indígenas através da ação política.

Na contramão da censura do regime militar, os indígenas sustentaram uma imagem de luta pela redemocratização do Brasil e desmistificaram a imagem que era reproduzida pela mídia, aquela de indígena subalterno e condizente com o processo de pacificação imposto pelos não-indígenas foi substituída. Assim, surgem os movimentos indígenas e a participação em foros internacionais, o que agitou o cenário brasileiro e mudou o rumo da política indigenista. Muitas lideranças começaram a ocupar um lugar reconhecido e autônomo no que se refere ao uso da palavra, dentre eles, temos: Mário Juruna, Ailton Krenak, Marcos Terena, Davi Yanomami e Paulinho Paiakan. Lideranças reconhecidas internacionalmente pela atuação política dentro da organização indígena.

Mesmo com o processo de resistência, no final do século XX, perduraram as estratégias relacionadas ao regime tutelar. Entretanto, o contraste nesse cenário se dá através da inserção de novos atores nas mobilizações indígenas. Subsequente a isso, novas ações são postas em prática, novos espaços são ocupados e as demandas são evidenciadas, ao contrário do que estava estabelecido pela política indigenista oficial (OLIVEIRA, 2001). Dessa forma, os indígenas, ao invés de esperarem por proteção do Estado, resolveram criar sua própria *mobilização política*, articularam as comunidades, as alianças e buscaram alcançar a coletividade. Somente assim, puderam deixar bem definidas as reivindicações sobre a demarcação de terra, questões assistenciais, dentre

outros direitos e, a partir disso, pressionaram o Estado para que suas demandas fossem atendidas.

Outro ponto importante foram os papéis desempenhados pelas ONGs, na década de 1990. Com a atuação veemente dos indígenas, elas passaram a colaborar com projetos ambientais, educacionais, dentre outros. Uma das ONGs mais atuantes no cenário brasileiro voltada para questão indigenista e ambiental foi criada em 1994 – o Instituto Socioambiental. Nos anos 2000, os indígenas passaram a ocupar diferentes espaços na sociedade brasileira. Através do processo de resistência que se consolidou com muita luta e com várias vidas que foram perdidas pelos caminhos. Os indígenas passaram a produzir imagens, vídeos, documentários, pesquisas e conquistaram um lugar de fala legítimo na sociedade, divulgando sua cultura e apresentando-a por meio do seu próprio olhar, não mais sendo representado pelo *outro*. Ainda assim, lembremos que muitos atos de repressão aos indígenas foram perpetuados, podemos evidenciá-los até hoje na sociedade. Quando a mídia noticia conflitos pela posse de terra, temos escancaradas as violências iminentes nesse processo, não somente física, mas também simbólica.

No cenário político nos anos 2000 – abarcado por transformações nas estruturas sindicais e partidárias – temos em 2002 a eleição presidencial e a ascensão de Luiz Inácio Lula da Silva, Presidente Lula. Com seus discursos marcados pelo interesse coletivo de ajudar uma parcela da população da qual ele fazia parte, Lula foi ganhando espaço entre os mais diferentes grupos sociais marginalizados. Com sua personalidade carismática e articulação sindical, o que contribuiu com a consolidação do Partido dos Trabalhadores, Lula apresentou um modo mais sério para tratar as questões que imputavam a miserabilidade e o descaso com os mais pobres do Brasil.

Entretanto, o que mais pesou na sua popularidade foi sua representatividade política, Lula constituiu-se como um *sujeito político* que representava a *voz* de muitos outros *sujeitos invisibilizados, estigmatizados e estereotipados*. Com uma campanha voltada para a garantia dos direitos sociais, Lula montou um plano de governo que atendesse às necessidades daqueles que, até então, não tinham voz. Ganhou popularidade entre os indígenas e, no seu governo, muitas políticas públicas foram criadas, dentre elas, a expansão das universidades e as políticas afirmativas que contribuíram com o acesso de muitos indígenas ao ensino superior.

Com base nesse percurso histórico, no terceiro capítulo, analisaremos os recortes do jornal *A Crítica* veiculados na mídia eletrônica nos anos 2019 a 2020. Foram

selecionados recortes dos anos 2000 da Agência Jornalística Amazônia Real, além de recortes do Facebook também dos anos 2000. Optou-se pelo salto dos recortes de 1998 para 2020, com a intenção de deixar um intervalo de tempo, no qual a mobilização indígena se consolidou e muitas vozes foram legitimadas. Traçando todo o percurso histórico, percebemos como a invisibilidade foi dando espaço para diferentes lugares e como essas vozes se estabeleceram na sociedade de forma efetiva.

O espaço de tempo foi necessário também para que se pudesse analisar quais foram as reais mudanças nos discursos midiáticos. Houve, de fato, mudança na forma de representar os discursos *sobre e dos* indígenas na mídia Amazonense? De quem são as vozes que aparecem nos discursos? O que elas dizem sobre a mobilização indígena? Como são ditos? Quais memórias discursivas são acessadas? Esses questionamentos nos permitirão observar as modificações discursivas que implicaram nas formulações da atualidade. Além disso, a partir dos anos 2000, temos representações indígenas cada vez mais evidentes dentro de várias áreas. Que por meio do uso das tecnologias falam de si e do seu lugar, não mais como uma interpretação do *outro*, mas ocupando um novo *lugar*⁸.

Para nos referirmos ao processo de tomada da palavra, utilizaremos a noção de *apropriação*, forjada por Martín-Barbero (1993; 1998). Esse pensador colombiano evidencia, nos estudos da comunicação, a relação do receptor e os processos sociais que constituem as formas de dominação através da mídia. Para ele, uma individualidade toma conta da coletividade, e os laços são rompidos pela necessidade de poder. Há, segundo o autor, uma *voracidade predatória* pela destruição do outro, diante de si. Como ponto crucial, para o desenrolar das individualidades, temos o processo de midiaticização, aquilo que se apresenta à sociedade, seja no que se refere ao consumismo ou à apropriação de pensamento. Por isso, torna-se eminente pensar as questões tecnológicas (MARTÍN-BARRERO, 2014, 2015) como *ecossistema comunicativo*, e, a partir dele, compreender as mediações dos meios de comunicação, já que no processo de midiaticização são estabelecidos os modos de produção e circulação em diferentes contextos, sejam eles formais ou não.

Ao fazermos um *deslocamento* da noção de *apropriação* elaborada por Martín-Barbero, para abordarmos a representação das vozes indígenas no discurso midiático, levamos em consideração a forma como as questões identitárias atravessam e

⁸ Como *lugar* entendemos à “identidade dos parceiros do discurso” conforme explica Pêcheux (1990, p.18), que se refere às “formações imaginárias” de quem produz o discurso.

constituem as dinâmicas de comunicação. Para isso, buscamos compreender como a identidade indígena mediatizada pelos usos dos meios alternativos de comunicação se reconfigura em diferentes espaços de discursivos. Conforme Martín-Barbero, é importante que se conheça “os processos de comunicação que acontecem na praça, no mercado, no cemitério, nas festas” (MARTÍN-BARBERO; MIER VEGA, 1993, p. 70), só assim a constituição, produção e os sentidos serão relacionados, uma vez que é necessário conhecer as diferentes formas de comunicação para compreender esse processo de mediação.

Ademais, a apropriação de espaços midiáticos pelos indígenas se configura como uma tática de acesso e permanência desses sujeitos sociais no processo comunicativo. Já que essa atuação funciona como lugar de resistência para a redemocratização dos povos originários. Sendo assim, é pertinente relacionar os meios tecnológicos de comunicação aos modos de acesso e os seus diferentes usos. Uma vez que existem implicações culturais influenciando a multiplicidade de sentidos produzidos e veiculados nos meios de comunicação. No contexto indígena, ao qual se faz referência, pode-se perceber as diferentes formas de *apropriação* das tecnologias de comunicação, principalmente, das redes sociais e, por meio delas, as múltiplas manifestações das vozes indígenas. Mesmo que se debrucem sobre um viés colonialista, as mídias sociais são agenciadas por indígenas, e através de seus usos sociais produzem espaço de resistência. Martín-Barbero sugere que “é o próprio lugar da cultura na sociedade que muda quando a mediação tecnológica da comunicação deixa de ser meramente instrumental para espessar-se, adensar-se e converter-se em estrutura” (2006, p. 54). Nesse sentido, a apropriação dos meios tecnológicos de comunicação foi responsável pelas diferentes manifestações da linguagem, pela construção discursiva direta das vozes indígenas e pela intervenção social manifestada por meio desses usos.

Nos recortes do Jornal *A Crítica* dos anos 90, os *discursos fechados*, nos quais há a ausência das vozes indígenas, são recorrentes. Mas, se por um lado há o apagamento, também temos os vestígios da identidade indígena que se revelam no escopo das matérias. Nos anos 2000, o Jornal *A Crítica* ganhou grande repercussão através da mídia digital. Seguindo um viés conservador e comprometido com os interesses políticos a partir das transformações que ocorreram historicamente no cenário político brasileiro, discretamente, passou a dar ênfase e visibilidade às questões indígenas. O contraponto existente se revela pela inserção do *discurso do indígena*, não

mais e somente o *discurso sobre o indígena*. Como podemos observar na publicação de 8 de fevereiro de 2020:



A Crítica
8 de fevereiro às 10:00 · 🌐

A comunidade científica local não tem dúvidas: a eventual exploração de minérios em terras indígenas pode impactar negativamente, e de forma irreversível, a biodiversidade Amazônica. Leia mais a opinião do Jornal A Crítica:
[#CompartilheACritica](#)



ACRITICA.COM
Indígenas precisam ser ouvidos | Editorial
A comunidade científica local não tem dúvidas: a eventual ...

Recorte 19 – Publicação Portal A Crítica

Sobre um tema tão delicado, é indispensável ouvir os povos indígenas, que serão os principais afetados pela atividade, o que não foi feito até agora pelo Planalto. Vale ressaltar que ouvir os índios significa reconhecer sua ampla diversidade e usar os meios adequados para colher tais opiniões. Limitar a oitiva a indígenas aculturados que alimentam interesses políticos não é um caminho válido. O que se espera daqui para frente é um debate aberto e democrático, para evitar medidas que possam prejudicar ainda mais os remanescentes daqueles que já estavam por aqui muito antes da chegada de Cabral.

***Foto: Izaías Godinho**

Recorte 20 – Publicação Portal A Crítica

Para Pêcheux, “não se trata de aprender aqui que todo discurso seria como um aerólito miraculoso, independente das redes de memória e dos trajetos sociais nos quais ele irrompe” (1988, p. 53), trabalharemos, portanto, em uma análise que parte para a relação de descrição e interpretação, levando em consideração as questões históricas e as redes de memória nas quais os discursos se constroem. Nos anos 2000, muitas mudanças advêm dos diferentes ares que permeiam as questões políticas voltadas para os indígenas no Brasil.

Ademais, diferentes olhares e vozes legitimam a mobilização indígena e despertam as novas gerações para a valorização da sua ancestralidade, sem cair no comodismo ou medo do reconhecimento. Assim, traçam um percurso pautado na constituição de uma identidade étnica da qual se sentem seguros de pertencer. É

importante destacar que dentro dessas modificações no campo discursivo das mídias (não-tradicionais), ainda há o processo de desconstrução, pois as dinâmicas acontecem paulatinamente e, mesmo com muitas vozes, ainda temos os silenciamentos. Como observamos no decorrer das análises aqui empreendidas, a significação é algo histórico. Desse modo, os enunciados, ora evidenciados no recorte de 2020, pertencem à mesma *discursividade*, são atualizadas historicamente e fazem parte da mesma formação discursiva. Apesar de apresentar algumas modificações linguísticas e incongruências discursivas que se revelam nas redes de paráfrases, essas reformulações são os *já-ditos* que são atualizados recorrentemente nos meios jornalísticos.

No enunciado “*é indispensável ouvir os povos indígenas [...]*” fica evidenciada a posição-discursiva do enunciador; ele não está inscrito nessa coletividade, não ocupa o mesmo lugar dos indígenas no discurso. Os indígenas são *os outros* que precisam *dizer*, precisam ser *ouvidos*. Há uma referência aos apagamentos dessas vozes não somente na mídia, mas também no Planalto, lugar no qual os direitos são adquiridos e legitimados. Apagamentos que são atualizados na formulação “*não foi feito até agora*”, ninguém foi ouvido para que os impactos gerados sejam compreendidos.

Sobre essa necessidade do *dizer*, ao acessarmos a memória discursiva, lembramos o longo processo de silenciamento dessas vozes e a importância de *ouvir os indígenas* sobre os impactos da exploração de minérios em terras indígenas. Essa necessidade é corroborada na formulação linguística “*tema tão delicado*”, a adjetivação “*delicado*” remete a um passado marcado pelo processo de exploração de minérios, dizimação de indígenas e disseminação de doenças nas terras indígenas. Questões que por um período recorrente se apresentavam discursivamente por um viés desenvolvimentista e que mascaravam o sofrimento por trás dos ganhos econômicos, porém, na atual conjuntura se apresentam como algo *problemático*.

O que se delineia no enunciado – “*limitar a oitiva a indígenas aculturados que alimentam interesses políticos não é um caminho válido*” – é acessado através de uma memória discursiva recente às lutas indígenas, na qual são construídas quatro formas de enunciação para se referir aos grupos indígenas que assumem posições políticas diversas: a) os *povos indígenas*: aqueles que precisam ser ouvidos, que representam coletividades, a diversidade étnica e a voz majoritária; b) *indígenas aculturados*: aqueles que passaram pelo processo de “*aculturação*”, substituíram sua cultura pela cultura do *outro*, do colonizador; c) *os índios*: sentido pejorativo, expressão carregada de preconceito, representação de atraso; d) aqueles que já estavam por aqui muito antes

da chegada de Cabral: selvagens, sem civilização que foram catequisados e civilizados para viver em sociedade.

Essas formas de enunciação operam diferentes efeitos, dentre eles: (a) representa a autonomia política e voz da coletividade, (b) representa os interesses políticos individualizados, (c) e (d) representam a submissão dos indígenas subjugados pela sociedade não-indígena. O que se sobressai sobre essas categorias é a (b), que representa os *interesses políticos individualizados* e, como os indígenas já passaram pelo processo de “aculturação”, o sujeito enunciador minimiza a importância de sua *fala*, uma vez que ela já se assemelha ao *dizer* dos não-indígenas. São atenuados neste recorte, a produção de conflitos, consensos e dissensos na representação das vozes indígenas. Existe um processo eminente de contradição, como podemos analisar nessa formulação: “*o que se espera daqui para frente é um debate aberto e democrático*”. Os adjetivos **aberto** e **democrático** produzem efeito de sentido de liberdade de expressão, legitimidade dos discursos, mas, nem todos podem entrar na ordem do discurso. Os *indígenas aculturados* não têm um discurso *válido*, pois seus interesses políticos e econômicos se assemelham aos interesses dos não-indígenas.

A partir dessa formulação, podemos acessar muitas memórias discursivas, nas quais os indígenas foram explorados, escravizados e “civilizados”. Entretanto, os indígenas não poderiam ocupar o lugar dos não-indígenas, o processo de colonização era apenas o facilitador do processo de dominação. O enunciador constrói, sintaticamente, uma ordem discursiva da mobilização indígena diante de uma história de exploração e inferioridade de um grupo em detrimento de outro. Temos nas formulações abaixo, a produção da *atenuação* dos conflitos históricos:

- a. “*É indispensável ouvir os povos indígenas*”
- b. “*Indígenas precisam ser ouvidos*”
- c. “*Ouvir os índios significa reconhecer sua ampla diversidade*”

Nessa cadeia parafrástica, temos a emergência de que os indígenas sejam ouvidos em todas as formulações (a), (b) e (c). Entretanto, não temos explicitado o porquê de os indígenas não terem sido ouvidos até o momento. Por que os indígenas precisam ser ouvidos? Quais indígenas precisam ser ouvidos? Esses silenciamentos produzem atenuação dos sentidos; se cada formulação linguística carrega uma história, estamos diante de um longo processo de apagamentos. “Ouvir os povos indígenas”,

“Indígenas precisam ser ouvidos”, “ouvir os índios”, o verbo **ouvir** produz o sentido de *tomar a palavra*, legitimar o *lugar de fala* e se apoderar do *discurso*. Os silenciamentos, tão recorrentes na mídia, são substituídos por *ecos discursivos* que colocam em evidência a necessidade da *fala do outro/indígena*, pois se o indígena **precisa ser ouvido**, é porque sua voz ainda não foi legitimada. Sendo assim, as coerções históricas que se fundam nos discursos dos/sobre os indígenas estão alicerçadas no processo de luta pela tomada da palavra. Quando acessada, a memória discursiva produz efeitos de sentido que se atualizam. Conforme Elias (1994), o passado nunca é simplesmente passado: ele age com maior ou menor força, segundo as circunstâncias. Nesse sentido, passado é percebido como um “espelho” onde o indígena pode ver a si mesmo e “recriá-lo”. Com a ressignificação dos modos de vida dos indígenas, novos lugares passaram a ser ocupados e recriados.

Através do dispositivo imprensa e das mídias sociais surge um olhar diferenciado sobre os direitos e as lutas dos povos indígenas. Se cotejarmos os enunciados do recorte anterior (produção dos anos 2000), com aqueles dos anos 1990, perceberemos as discrepâncias existentes nessas práticas discursivas de períodos históricos distintos. Esses enunciados são atualizados e modificados, pois o cenário histórico atual é marcado por uma forte mobilização e articulação dos povos indígenas. Assim, os *já-ditos* são reformulados e temos o discurso de que o indígena precisa ser ouvido, e esse apelo, agora, vem da própria mídia. Com a atualização da memória discursiva, os segmentos marginalizados, que, por vezes, foram sujeitados e subjugados, constituem-se como sujeitos politizados. Entretanto, são constantemente atravessados pelos *ecos* da formação discursiva dominante que enraizou na sociedade a ideia do *indígena* relacionada ao *exotismo*. Como podemos observar no recorte de 28 de janeiro de 2020:

 **A Crítica**
28 de janeiro às 18:00 · 🌐

É DA NOSSA TERRA 🌶️
Produzida na Terra Indígena Alto Rio Negro (AM), em São Gabriel da Cachoeira, a Pimenta Jiquitaia Baniwa está à venda em sete lojas de São Paulo. Conheça essa iguaria amazônica:
[#CompartilheACritica](#)



ACRITICA.COM
Pimenta produzida por indígenas do AM chega a supermercados de São Paulo | Amazônia

Recorte 21 – Publicação Portal A Crítica sobre pimenta indígena.

A Pimenta Jiquitaia Baniwa, produzida por mulheres do povo Baniwa na Terra Indígena Alto Rio Negro (AM), no município de São Gabriel da Cachoeira, distante 1.109 quilômetros de Manaus, agora faz parte do Programa Caras do Brasil do Grupo Pão de Açúcar. O produto está à venda em sete lojas em São Paulo (SP), a R\$ 29,90 o potinho de 15g.

Cada um deles contém uma jiquitaia, isto é, uma mistura de pimentas desidratadas e piladas com sal com sabor levemente defumado e alta picância. São, ao todo, 78 variedades de pimenta registradas nas roças e quintais Baniwa, entre elas as pimentas bico de mutum, bunda de saúva, jaburu, roxa, malagueta, bode, braço de camarão, dente de onça, bico de peixe lápis, branca, fruta de abiu e a jolokia baniwa.

 Feedback

Recorte 22 – Publicação Portal A Crítica sobre pimenta indígena.

Nesse recorte, o discurso sobre os indígenas aparece como algo distante e atravessado pela ideia do *exótico*. O enunciado inicial que diz “*É da nossa terra*”, referência à pimenta produzida pelas mulheres do Alto Rio Negro, produz efeito de protagonismo da região Amazônica; a Pimenta Jiquitaia Baniwa está à venda em sete lojas de São Paulo, comercializada como uma *iguaria amazônica*. São apresentadas as pimentas que fazem parte do Programa Caras do Brasil do Grupo Pão de Açúcar, são elas: *bico de mutum, bunda de saúva jaburu, roxa, malagueta, bode, braço de camarão, dente de onça, bico de peixe lápis, branca, fruta de abiu e a jolokia baniwa*. Ao utilizar essa formulação com o nome das pimentas, temos a marcação do *diferente*, daquilo que se configura como *popular*, que vem da região Amazônica e representa a inserção da cultura indígena nos centros urbanos. Produzindo o efeito de *civilidade*, que é acessado por uma memória discursiva na qual o indígena se insere economicamente no comércio urbano. Voltamo-nos, assim, para questionar aquilo que não aparece no discurso, mas produz sentido. Para quem vai a maior parte do lucro da venda dessa iguaria amazônica? Por que está sendo vendida em São Paulo? Como estão economicamente organizadas as comunidades e as mulheres responsáveis pela produção das pimentas?

O enunciatador ao utilizar o pronome possessivo *nossa*, para marcar a proximidade com aquilo que está falando, insere-se, portanto, em uma coletividade. Assim, a *pimenta* que está sendo comercializada não pertence somente aos *indígenas*, ela é de um coletivo que habita as terras Amazônicas. Ao acessarmos a memória discursiva compartilhada por um grupo hegemônico, temos uma história marcada pela comercialização das especiarias e minérios encontrados em terras indígenas. O *exotismo* faz parte desse processo de comercialização e também de chamada de atenção para o *novo* que se apresenta para ser *consumido*. Entretanto, só se expõe a ideia de *pertencimento* quando produz *lucro*, caso contrário, o “*da nossa terra*” é substituído pelo “*coisas de índio*”. Se por um lado é apresentado o *exotismo* do produto para consumo, por outro, temos o efeito de protagonismo, as mulheres indígenas produzem a pimenta que ganha espaço em outros locais fora do Amazonas para comercialização, um ganho econômico [talvez] para as comunidades indígenas.

O *exotismo* que recorrentemente atravessa os discursos sobre os indígenas é herança de uma memória dominante, na qual se inscrevem as formações discursivas que alimentam os discursos midiáticos. Ainda que algumas mudanças tenham ocorrido na mídia eletrônica, os vestígios colonialistas permanecem influenciando e reproduzindo estigmas. Os anos 2000, ao contrário do que víamos nos anos 1990, apresentam

discretamente uma diferenciação na produção dos discursos, através da inserção dos efeitos de integração, pertencimento e protagonismo indígenas.

Anterior a isso, víamos o indígena frequentemente silenciado, eram produzidos enunciados que geravam cada vez mais apagamentos. Esses dizeres e seus sentidos, de acordo com Orlandi, “não puderam e não podem significar, de tal modo que há toda uma história que não corresponde a um dizer possível” (1999, p. 66); eram sentidos que se produziam conforme as relações de poder que se sustentavam nas práticas discursivas daquele momento histórico. Na atualidade continuam, de certa forma, sendo reproduzidos. Abaixo os recortes de 20 de agosto de 2019:

**A Crítica**
20 de agosto de 2019 às 20:01 · 🌐

Justiça Federal determinou que a Polícia Federal e o Exército Brasileiro garantam proteção aos indígenas da etnia Mura, em Careiro Castanho.

[#compartilheAverdade](#)



ACRITICA.COM
Empresários invadem território indígena no AM e ameaçam destruir escolas | Amazônia

Recorte 23 – Publicação Portal A Crítica sobre invasão de território indígena.

Liderado por um empresário de terras, o grupo reivindica o direito da propriedade da terra local. “Eles chegaram e disseram para sairmos das nossas casas”, contou uma das lideranças Mura à equipe de reportagem de A Crítica, que preferiu não se identificar com medo de retaliações. “Estamos muito preocupados com esta situação”, disse.

back

Recorte 24 – Publicação Portal A Crítica sobre invasão de território indígena.

Nestes recortes temos os processos discursivos que se configuram em uma materialidade para falar sobre a invasão do território indígena por empresários. Nas falas dos sujeitos sociais, temos o processo de *exclusão* e *resistência*, uma vez que os efeitos dos dominadores e dominados são evidenciados ao traçar o percurso dessas vozes. São espaços de tensão, disputados socialmente, em que se inscrevem os sujeitos indígenas e seus discursos.

No enunciado inicial da matéria, “*Justiça Federal determinou que a Polícia Federal e o Exército Brasileiro garantam proteção aos indígenas*”, a ideia de *tutela* que mascara as injustiças para com a sociedade indígena é novamente sustentada. É necessário que a *Justiça Federal* garanta que os indígenas sejam protegidos em sua terra. A utilização dos verbos *determinou* e *garantam* produz efeito de *ordem* sobre aquelas instituições que têm por dever a segurança dos povos indígenas. A hierarquização social é demonstrada, o processo de *exclusão* pelo qual os povos indígenas passaram desde a colonização é a todo momento reproduzido. Seja pela garantia dos seus direitos, seja pela necessidade de proteção que depende sempre de um *outro* que fale por ele.

O enunciador apresenta os *empresários* como os responsáveis pela desestabilidade na comunidade e são utilizados os verbos *invadem* e *ameaçam* para reforçar o efeito de apropriação indevida das terras, é a partir dessas formulações que construímos a ideia de *conflito*. Em seguida, temos a formulação “*eles chegaram e disseram para sairmos das nossas casas*”, o pronome pessoal *eles* resgata uma memória compartilhada pelos indígenas, *eles/outros* chegam, invadem e se apropriam do território até então pertencente aos indígenas. É utilizado o pronome possessivo *nossas* para marcar a aproximação e a posição do *enunciador* dentro de uma coletividade. É importante vislumbrarmos o surgimento dos *discursos abertos*, ainda que se produza o efeito de tutela dos povos indígenas nas formulações linguísticas, as vozes das lideranças são legitimadas.

Os *dizeres* da liderança indígena à equipe de reportagem do *A Crítica* é um contraponto às formas como os *conflitos* eram retratados e veiculados na mídia jornalística dos anos 90. Anterior a esse processo de apropriação da palavra pelos indígenas, os discursos sobre os conflitos baseavam-se no *dizer* do *outro*, eram os representantes das instituições que funcionavam como *porta-voz* dos indígenas. Apontando para as novas formas do *dizer*, temos o verbo *contou*, que marca a posição do sujeito enunciador como uma voz representativa.

Entretanto, essa mesma *voz* que enuncia, e agora ocupa o lugar de *porta-voz*, ainda está envolta pelas práticas de silenciamento, ora marcadas pelo enunciado “*preferiu não se identificar*”. Essa *não identificação* opera um efeito de perseguição por aqueles que querem se apropriar das terras. O processo discursivo que desencadeou a tomada de palavra pelos indígenas propaga efeitos de instabilidade na circulação dos seus *dizeres*; os povos indígenas, em embate no campo discursivo, estão atrelados às práticas de dominação. A sua *voz* é sustentada pelos mecanismos de resistência, porém, ainda há um controle sobre o que se *diz*, até porque ele continua aprisionado às rédeas dos poderes hegemônicos.

Esse aprisionamento é percebido nas formulações “*medo de retaliações*” e “*estamos muito preocupados com esta situação*” – entram em cena questões silenciadas nos anos 90 pela mídia: os indígenas têm medo de quem ou de quê? Por que estão preocupados? As lideranças indígenas ao falarem pela coletividade são alvos de *retaliações* e *perseguições*. A ação simbólica de tomar a palavra causou mudanças significativas na mobilização indígena, permitindo a articulação dos sujeitos enunciativos diante de uma sociedade excludente. Ao utilizar o *medo* para não se

identificar, o sujeito enunciador resgata uma memória discursiva referente às antigas lutas pela posse de terras, momentos anteriores em que as máquinas adentravam na floresta, abriam estradas, garimpos ilegais, exploração de minérios, abusos físicos e psicológicos, mortes e tantos outros malefícios que imputam sobre os conflitos com os *invasores*, sejam eles o Estado, garimpeiros, representantes das instituições de proteção aos indígenas, dentre outros. Quando o sujeito enunciador utiliza a formulação “*estamos preocupados*”, provoca-se o efeito de *coletividade* e *pertencimento*, atravessado pelo efeito de *ameaça*, o que desestabiliza a vida dos indígenas há anos em suas próprias terras. Em seguida temos a continuidade da matéria sobre a invasão das terras indígenas:

“Estamos dando apoio aos parentes, pois esta é uma situação muito delicada”, afirma. “Este problema vem ocorrendo desde 2009, e agora tivemos uma decisão favorável para o povo Mura. Esperamos que se cumpra”, concluiu.



Foto: Reunião das lideranças indígenas da etnia Mura, no sábado (17), na aldeia Piranha, em Careiro Castanho

Feedback



Recorte 25 – Publicação Portal A Crítica sobre invasão de território indígena.

Direito preservado

A Constituição federal garante aos índios, no art. 231, sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, assim como os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, não cabendo a particulares tentar se apossar de terras indígenas, cuja propriedade pertence à União.

Feedback

Recorte 26 – Publicação Portal A Crítica sobre invasão de território indígena.

Nestes recortes, identificamos o uso dos verbos *estamos* e *esperamos*, que atribuem efeitos de pertencimento e reforçam o sentido de coletividade dentro da zona de conflito em que se apresenta. O pronome *nós* marca essa coletivização, que *está* e *espera* pela resolução do problema, e emerge como uma voz representativa dentro do movimento indígena. O que vem a se confirmar com o emprego de outros verbos: *afirma* e *concluiu*. A liderança indígena que não quis se identificar, no início da matéria, ocupa o seu lugar de fala, e, ao afirmar e concluir, atribui um efeito de legalidade ao seu discurso.

Na formulação “*apoio aos parentes*” temos um regaste histórico das duras lutas sofridas pelos povos indígenas na disputa pela terra e pela palavra. Um embate onde o *dizer* é sinônimo de resistência. A liderança indígena que faz uso da palavra na reportagem ao utilizar a palavra *apoio* produz efeito de distanciamento, atravessado pelo efeito de pertencimento; o sujeito enunciador não mora nas terras indígenas invadidas, mas está ao lado dos *parentes*, da sua família, do seu grupo, da sua coletividade, pois

assim se configurou a luta indígena no Brasil. Uma batalha que ganhou forma pela articulação coletiva de diferentes etnias em busca da garantia de seus direitos.

No que se refere aos direitos, faz-se referência na matéria à *Constituição Federal* e ao *artigo 231*. A partir deles, é possível acessar a memória discursiva em que há a aquisição dos direitos dos povos indígenas; as discrepâncias quanto às ações descritas na matéria são explicitadas. Os direitos foram assegurados em 1988, mas desde 1990 até os anos 2000 as invasões, que geram inúmeros conflitos, continuam acontecendo nas terras indígenas. Ao utilizar a Constituição Federal e descrever o artigo 231, atribui-se o sentido de *inconstância* quanto aos direitos indígenas, os quais há anos são tolhidos no cenário de injustiça social.

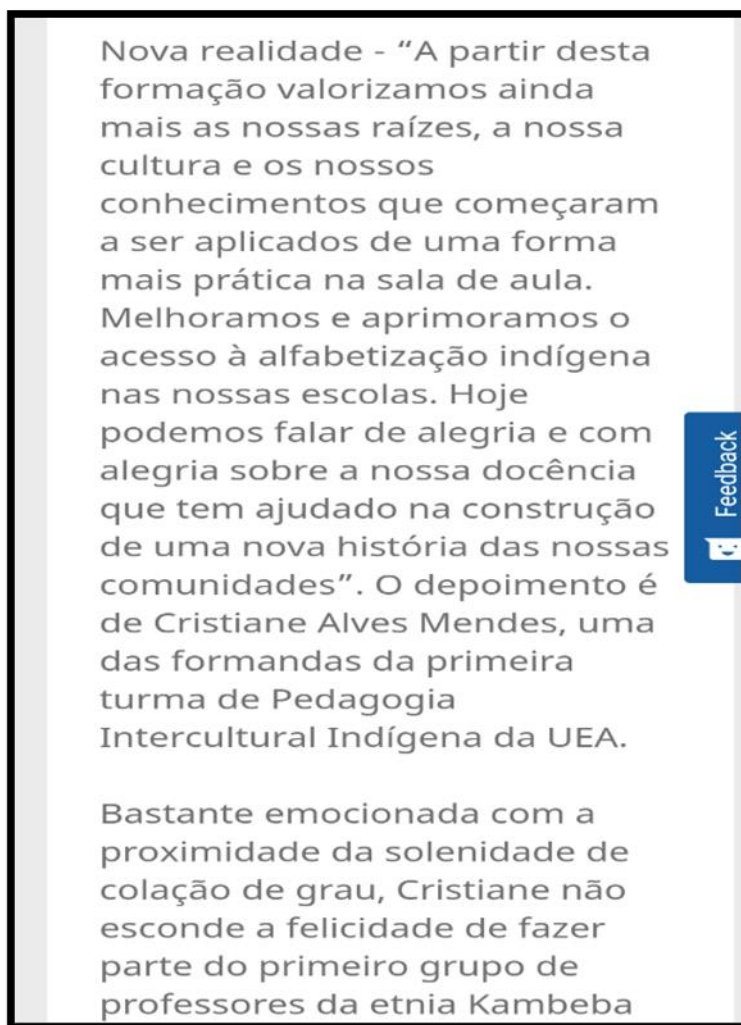
O *silenciar* das vozes indígenas, hoje, é substituído pelo *ouvir*. Os *dizeres* interditados sempre produziram sentidos, mesmo no silêncio – significavam (ORLANDI, 2007). Esse silêncio que gera apagamentos e, ainda assim, significa, ultimamente, foi substituído pela representação das vozes indígenas. São falas que aparecem cada vez mais em evidência no Jornal *A Crítica*. Os interditos produzem sentidos nessa formação discursiva, que, em tese, opõem-se à noção colonialista. Com essa ideia de novos cenários no campo discursivo sobre os indígenas, temos a matéria de 15 de outubro de 2019:



A Crítica
15 de outubro de 2019 às 18:00 · 🌐

Ao todo, 69 alunos das etnias Ticuna, Cocama e Kambeba serão diplomados.
#CompartilheACritica

ACRITICA.COM
Formatura da primeira turma de pedagogos indígenas da UEA acontece nesta sexta (18) |...



Recorte 28 – Publicação Portal A Crítica sobre formação indígena.

Nestes recortes foi noticiada a formatura da primeira turma de indígenas pela Universidade do Estado do Amazonas. Destacamos o numeral *primeira*, que produz efeito de inaugural, marcando a inserção e formação de alguns acadêmicos indígenas na universidade. Vestidos tradicionalmente para representar os povos indígenas Ticuna, Cocama e Kambeba, sessenta e nove acadêmicos são diplomados no Estado do Amazonas. Inicialmente, temos a formulação *nova realidade*, que atribui efeito de transformação na atual conjuntura do Ensino Superior. Marcada pela criação de políticas públicas que possibilitaram a inserção dos indígenas nas universidades, além da disponibilização de cursos específicos, como a Pedagogia Intercultural Indígena, ora descrita na matéria. A fala da indígena da etnia Kambeba, Cristiane Mendes, aponta para a representação das *vozes indígenas* no processo de resistência por lugares legítimos de fala não somente na mídia do Amazonas, mas principalmente nas instituições de ensino superior, às quais os indígenas não tinham acesso:

A partir desta formação valorizamos ainda mais as nossas raízes, a nossa cultura e os nossos conhecimentos que começaram a ser aplicados de uma forma mais prática na sala de aula. Melhoramos e aprimoramos o acesso à alfabetização indígena nas nossas escolas. Hoje podemos falar de alegria e com alegria sobre a nossa docência que tem ajudado na construção de uma nova história das nossas comunidades (Cristiane Mendes Kambeba).

No discurso de Cristiane Kambeba, temos bem marcados os processos de valorização da cultura indígena advindos da formação no ensino superior; são questões perceptíveis através das formulações “nossas raízes”, “nossa cultura”, “nossos conhecimentos” – os empregos dos pronomes possessivos produzem efeitos de pertencimento e coletividade. O sujeito enunciador, Cristiane Kambeba, passa a ser o sujeito pertencente à narrativa. Essa é uma realidade, bem como um ganho vivenciado e partilhado por ela e toda a comunidade indígena. Efeito de pertencimento que se confirma também na formulação “*aplicados de uma forma mais prática na sala de aula*” – tudo que foi aprendido durante a formação contribuirá com as práticas de ensino em sala de aula. São produzidos, portanto, efeitos de participação dos indígenas diante da *nova realidade* que se configura a partir da conclusão do ensino superior. Esse sentido de participação e inovação é complementado por meio da formulação “*construção de uma nova história das nossas comunidades*”, que provoca um efeito de *transformação* na forma de pensar e conceber a realidade dos povos indígenas na educação básica. Foram construídas pontes no ensino superior que permitirão relacionar conhecimentos culturais aos conhecimentos formais, sem que a identidade indígena se perca ao longo dos anos.

O enunciador finaliza a matéria direcionando a quem pertence a fala acima analisada, “*depoimento é de Cristiane Alves Mendes*”. Marca com esse enunciado o lugar de fala ocupado pela indígena, e acrescenta ainda: “*Cristiane não esconde a felicidade*” – com essa formulação temos o efeito de ocupação de novos espaços que despertam bons sentimentos e esperança aos povos indígenas.

Tudo que se produziu e, em termo, se reproduz sobre os indígenas, debruça-se sobre uma memória discursiva, marcada pela história e permeada por elementos da heterogeneidade cultural do Brasil. O discurso tem existência na exterioridade linguística, constrói-se um campo de conflitos marcados por ideologias, onde coexiste as diferenças sociais. Assim, por trás das palavras ditas, o *não-dito* produz sentidos que não são controlados e nem se encerram em si (FERNANDES, 2008).

Na esteira de pensarmos sobre essa memória discursiva, podemos lembrar do período do Brasil Colônia no século XVI, dos conflitos que marcaram a existência, que dizimaram inúmeros povos indígenas física e culturalmente, e de como os seus reflexos apresentam consequências ainda hoje. Muitas transformações ocorreram nesse percurso das vozes indígenas. Os anos 2000 assinalam para uma nova formação discursiva relacionada às práticas que antes eram invisibilizadas e também apontam para caminhos de resistência/existência.

Posteriormente, analisaremos algumas matérias do Jornal Eletrônico *Amazônia Real*, para compreendermos como a materialidade das *falas* dos sujeitos sociais funcionam no processo de resistência dentro do embate pela *tomada da palavra*.

3.1 AMAZÔNIA REAL: UMA NOVA ROUPAGEM À IMPRENSA AMAZÔNIA

No Brasil, a imprensa alternativa surge por caminhos adversos à imprensa tradicional. Apresenta-se como uma possibilidade de dar visibilidade aos assuntos que não tinham espaço nas representações midiáticas. De acordo com o historiador Nelson Werneck Sodré, “a imprensa alternativa remete, antes de tudo, a um posicionamento independente e centrado no ser humano e no respeito pela vida ” (1999, p.12). Por isso, segue uma linha crítica e alicerçada no aparecimento das vozes dos grupos marginalizados que não tinham seus espaços legítimos de *fala* na sociedade e na mídia tradicional.

Dessa forma, inspirada na Agência Pública, nos sites Propublica (Estados Unidos) e El Faro (El Salvador) surge a agência de jornalismo independente e investigativo Amazônia Real. É uma mídia digital com sede em Manaus/Amazonas, criada e sonda dirigida pelas jornalistas Kátia Brasil e Elaíze Farias. Conforme a descrição do Jornal Eletrônico disponível na apresentação do site, as jornalistas, que trabalharam por muitos anos na imprensa tradicional brasileira, observaram que “os temas relacionados às questões da Amazônia eram de pouco interesse das redações, principalmente quando o assunto eram povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos, defensores ambientais, mulheres, crianças e adolescentes, migrantes, entre outros”. No dia 20 de outubro de 2013 foram publicadas as primeiras matérias, que surgem na contramão do *exotismo* tão alimentado e disseminado pela mídia tradicional.

Despontando por caminhos opostos àqueles que imputavam ideais preconceituosas e inúmeros estigmas sobre os povos da Amazônia, a Amazônia Real fundou uma rede de jornalistas em 2014, como uma forma de inserir e permitir o acesso das comunidades tradicionais ao campo midiático. Para isso, a rede conta com a participação de profissionais nos estados do Amazonas, Acre, Amapá, Maranhão, Mato Grosso, Rondônia, Roraima, Pará e Tocantins, além de colaboradores no Mato Grosso do Sul, São Paulo e Rio de Janeiro.

Com o objetivo de apresentar à sociedade Amazônica um jornalismo ético em defesa da democratização da informação, seguindo valores de igualdade, equidade, diversidade e combate à violência contra mulheres, a Amazônia Real busca garantir um espaço legítimo de *fala* para aqueles que por anos foram invisibilizados pela imprensa. Dessa forma, muitas histórias e vozes, comumente silenciadas, ganham espaço nas materialidades discursivas.

As reportagens publicadas abordam diferentes questões que causam impacto negativo nas mais remotas localidades da Amazônia, especificamente, sobre os povos indígenas, quilombolas e ribeirinhos. São abordados temas, como: violação dos direitos humanos e territoriais, conflitos agrários, desmatamento, queimadas, mineração e hidrelétrica.

Um ponto importante da Agência Jornalística *Amazônia Real* é o fato de que, para garantir a liberdade de imprensa e a independência editorial, não há o recebimento de recursos públicos. O financiamento de recursos vem do projeto de Acesso à Mídia da Fundação Ford. A Amazônia Real já atingiu um público de mais de 3,5 milhões de pessoas, leitores do Brasil e outros países.

É importante salientar que o deslocamento das *vozes* indígenas se deu nos meios alternativos. Dessa forma, a imprensa Amazônica através do jornal eletrônico abre caminho para a inscrição de *diferentes vozes* no processo discursivo. A seguir, analisaremos alguns recortes que corroboram o protagonismo das vozes indígenas, especialmente, as vozes das mulheres inscritas nas mídias digitais.

3.2 MUDANÇA NA POSTURA DISCURSIVA: AS MÍDIAS JORNALÍSTICAS DIGITAIS

A agência jornalística *Amazônia Real* constituiu-se como um veículo de comunicação no qual se inscrevem diferentes *vozes* e se apresentam distintos lugares para legitimar o processo de redemocratização, até então, invisibilizado pelo Estado, pela mídia e por uma memória discursiva dominante, que perdura na sociedade, gera conflitos e não dá visibilidade às mobilizações dos povos indígenas. Ao longo dos anos, a mídia Amazonense também passou por mudança na forma de reproduzir discursivamente *os dizeres do outro*. Calcada em uma estrutura que atendia interesses particulares de certos grupos, a mídia se consolidou a partir da valorização e reprodução da imagem do *exotismo*, sem as pretensões críticas e de engajamento com as questões que assolavam as terras e a vida cotidiana dos indígenas.

Pode-se considerar que a mudança na postura discursiva do Jornal *A Crítica* nos anos 2000, recortes analisados no capítulo anterior, está relacionada à passagem da versão impressa à digital. Além, é claro, das questões históricas no que se refere ao processo de dominação e resistência. Pois, a mídia digital aponta para uma atuação diferenciada dos enunciadores, os quais produzem, por meio de suas formulações, efeitos de quem conhece os problemas sociais enfrentados pelos povos indígenas. Desse modo, apresentou-se no Brasil, nesse período, um cenário de autoafirmação identitária, que operou transformações representativas na forma de falar *do/sobre* os indígenas. Assim, nos próximos recortes da *Amazônia Real* a serem analisados, temos uma postura discursiva com formulações que produzem efeitos de *aproximação* com os segmentos marginalizados.

Foram escolhidos os recortes de 2017, nos quais são inscritas as *vozes* das mulheres indígenas que reivindicam seus direitos e reafirmam sua posição de liderança no movimento indígena. Optou-se por analisar esses recortes porque vemos como os espaços são legitimados nas redes de luta pela emancipação dos indígenas e para compreendermos como os movimentos influenciaram as construções discursivas e a manifestação de novas discursividades e seus efeitos de sentido.

Para compreendermos as condições de produção dos discursos e a constituição dos sujeitos históricos que se inscrevem em uma rede anterior de sentido vinculada aos movimentos de resistência política e cultural, traçaremos um breve percurso histórico sobre as mulheres, até que seu lugar de *fala* fosse validado dentro das organizações e em diversas materialidades (verbais, visuais, verbo-visuais) veiculadas pela mídia impressa e eletrônica.

No Brasil Império havia periódicos femininos destinados a uma casta mais elevada da sociedade, tais periódicos enfatizavam a vocação natural das mulheres de serem mães e esposas. Todavia, em 1910, o Partido Republicano Feminino foi fundado com o objetivo de que as mulheres pudessem expressar suas opiniões, lutar por sua emancipação, incluindo a representação no setor de prestação de serviços e no sufrágio feminino. Em 1932, as mulheres ganharam o direito ao voto, porém, o então Presidente Getúlio Vargas fechou o congresso, tornou os partidos políticos ilegais e suspendeu os direitos de voto em nível nacional, o que perdurou até 1945.

Com o enfraquecimento da ditadura militar, em 1975, no governo de Ernesto Geisel, começou a abertura que veio trazer mais liberdade ao movimento político, com as feministas dando apoio à oposição. As Nações Unidas, tentando acabar com a desigualdade de gênero, apoiaram o Dia Internacional da Mulher. Um passo importante neste contexto social foi a permissão para as mulheres realizarem encontros, demonstrações e conferências a fim de comemorar esse dia, que, segundo Alvarez (1989), foi o nascimento do movimento moderno das mulheres no Brasil.

Entretanto, quando se fala em *mulheres do Brasil*, é preciso fazer uma ressalva para problematizar a inserção das mulheres de diferentes etnias em determinados engajamentos sociais – como o movimento feminista –, uma vez que as mulheres indígenas, neste contexto, surgem à margem de todas as mudanças políticas e sociais no cenário brasileiro referentes a questões de gênero. Pode-se dizer que as *mulheres indígenas* no mundo apresentam diferentes situações sociais; há uma tripla discriminação causada por sua etnia, por ser mulher e por sua condição social.

Com a expansão do movimento feminista, com a ocupação de diferentes papéis na sociedade, com o acesso ao ciberativismo e com as articulações pelas redes, observa-se a atuação de enfrentamento das mulheres indígenas nas diferentes manifestações, dentro e fora de suas comunidades, nas organizações políticas e ocupando importantes funções, tanto internamente quanto em instâncias internacionais. É o que Pinto (2010) chama de “*identidade étnica feminina insurgente*”, que se refere àqueles grupos que conseguiram levantar sua voz através de diversas estratégias ou formas de resistência, nas organizações, nas redes políticas próprias ou em aliança com a sociedade civil, nos níveis local, nacional ou global.

Na década de 1970 e 1980, o movimento de mulheres indígenas começou a se articular, mesmo apoiando as lutas pela garantia de direitos e acompanhando o processo de resistência das comunidades, não havia uma institucionalização do movimento das

mulheres na mobilização indígena. O que se configurou na década de 1980 com as primeiras organizações de mulheres indígenas: a Associação de Mulheres Indígenas do Distrito de Taracará, Rio Uaupés e Tiguié (AMITRUT) e a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN). O que impulsionou a constituição de outras associações de mulheres da década de 1990.

Sendo assim, as mulheres indígenas a partir da década de 90, começam a criar suas próprias organizações ou departamentos dentro dos movimentos indígenas já estabelecidos na Amazônia brasileira. Além disso, os encontros de mulheres de diferentes etnias passaram a ocorrer em âmbitos nacional e internacional, buscando fortalecer as lutas que reivindicam os direitos próprios de seu gênero e também das demandas coletivas, o que faz com que negociem com diferentes atores no contexto interétnico.

Desse modo, as transformações históricas foram se estruturando na mídia, no que se refere à representação dessas *vozes*. Entretanto, ainda são produzidas algumas formulações pré-determinadas historicamente, que partem do colonialismo discursivo ao representar as mulheres como vítimas e sujeitos passivos da dominação patriarcal. Entre a fuga do lugar comum e o protagonismo das mulheres indígenas, são formuladas as materialidades discursivas que por um lado dão *voz* ativa e por outro produzem *silenciamentos*. Mas, as análises feitas posteriormente operam sobre o processo discursivo que revela o protagonismo dessas *vozes*.

Os recortes a seguir foram coligidos de uma das reportagens da série *Mulheres Líderes na Amazônia*. Abordaremos a parte introdutória da reportagem, que nos permite observar a voz da liderança feminina, além da expressividade e o papel de protagonista que a mulher indígena desempenha em diferentes esferas. Como podemos verificar:

Política (<http://amazoniareal.com.br/category/politica/>)

“Ser indígena hoje é sinônimo de resistência”, diz Nara Baré, a primeira mulher a assumir a Coiab



Amazônia Real (<http://amazoniareal.com.br/author/admin/>)

22/09/2017 18:59

Segundo a liderança, as mulheres tinham porta-vozes, que eram os irmãos, os pais e os maridos. “É diferente de hoje, porque estamos juntos com eles”, afirma (Foto da eleição no Alto Rio Guamá, no Pará/Colab)

Recorte 29 – Matéria jornalística da Amazônia Real sobre resistência indígena.

No dia 22 de setembro de 2017, foi publicada no site da Agência Jornalística *Amazônia Real* uma entrevista com Nara Baré, que compõe uma das reportagens da série *Mulheres na Amazônia*. No título da matéria, temos o enunciado “*Ser indígena hoje é sinônimo de resistência*”, o advérbio de tempo *hoje* precedido pelo substantivo *resistência* marca o momento no qual os indígenas assumem um importante papel diante das suas demandas na sociedade. Além da ideia de *resistência*, é produzido o efeito de *embate político* de um segmento social *inferior* frente a um *outro* que o invisibiliza.

Mas, ao contrário dos apagamentos que vimos em análises anteriores, na *Amazônia Real*, o próprio discurso da indígena Nara Baré é utilizado como título, demonstrando o protagonismo assumido pelos indígenas. Na formulação linguística, temos a *voz* do sujeito enunciativo, as palavras não interditam os *dizeres* proferidos pelos indígenas, ao contrário, as palavras são tomadas e as mulheres falam de si e dos seus sem que haja a necessidade um *porta-voz* ou sem que sejam gerados

silenciamentos. Como podemos observar nas formulações “diz Nara Baré”, “segundo a liderança”, “afirma”. As coerções, as interdições e a recorrência a um *porta-voz* são substituídas por formulações que garantam o direito à palavra.

Conforme Pereira (2019), já que não existe uma relação plena de representatividade entre os sujeitos e as modalidades de representação, o ato de tomar a palavra desestabiliza as falhas de representação, e a partir dele são colocadas em proeminência as lutas para que se chegue a esse protagonismo. O que pode ser observado no enunciado “*diz, Nara Baré, a primeira mulher a assumir a COLAB*” – o numeral “*primeira*” constitui efeito de *conquista* atravessado pelo efeito de *efetivação de direitos*. Uma mulher indígena assume pela primeira um cargo marcado pela presença masculina, assegurando os direitos à coletividade, sem distinção de gênero. Ao tomar a palavra, temos nos discursos midiáticos não somente a representação ativa das *vozes das mulheres indígenas*, para além disso temos também a apropriação de espaços políticos nos quais essas *vozes* são fortalecidas. Como podemos observar no recorte a seguir:



Os *discursos abertos*, nos quais são marcadas as *vozes indígenas*, recebem um espaço democrático na Amazônia Real e são destituídos da formação ideológica pautada em uma memória discriminatória e preconceituosa. Os *discursos fechados*, estruturados em um *falar pelo outro*, já não têm mais espaço na imprensa alternativa aqui analisada. Assim, o discurso que representa a voz de Nara Baré na reportagem da Amazônia Real, produz efeito de politização das mulheres diante dos silenciamentos que se estenderam desde a colonização até a atualidade. Sendo convertidos em espaços *abertos* de uma fala autêntica e representativa de uma coletividade.

A formulação “*a tia-avó, Rosa, foi a primeira mulher eleita vereadora em São Gabriel da Cachoeira*” carrega em si uma memória sobre a trajetória e participação das mulheres indígenas na busca por espaço dentro dos movimentos políticos. Temos mais uma vez o numeral “*primeira*” para marcar que aquele lugar não era ocupado comumente pelas mulheres. Uma história marcada pela invisibilidade feminina que se converteu em um lugar de disputa e conflitos pela palavra e por um lugar legítimo para se lutar pelos direitos da coletividade. Nesse sentido, o enunciado “*segundo contou Nara*” opera o efeito de *aproximação* atravessado pelo efeito de *pertencimento* à realidade descrita. A indígena Nara Baré não só ocupa um lugar conquistado por meio de duras lutas, como também é atravessada por lutas anteriores de sua tia-avó, que são acessadas através da sua enunciação.

O sujeito enunciador aparece em alguns momentos como *porta-voz* de Nara Baré, mas não *apaga* a individualidade dessa *voz*. Os usos linguísticos “*segundo contou*” deixam bem marcados de quem se fala, a quem se fala e por que se fala. Dessa forma; fala-se sobre antigas lutas de mulheres que influenciaram os ganhos atuais, dirige-se à sociedade não indígena para que compreendam o processo de resistência e para que estigmas tão cristalizados deem espaço a diferentes formas de conceber as mobilizações indígenas; fala-se porque há o anseio por respeito à diversidade cultural e à necessidade de que os indígenas sejam protagonistas.

A imprensa atua na produção de sentidos que se constituem através de dizeres estabelecidos em um interdiscurso, estes se estruturam historicamente conforme a formação discursiva na qual se insere a sociedade indígena e, assim, são atualizados. Desse modo, é possível perceber a mudança de posicionamento quanto aos discursos das lideranças indígenas em outra parte da reportagem, conforme podemos observar a seguir:



Recorte 31 – Matéria jornalística da Amazônia Real sobre resistência indígena.

Temos a representação da *voz* indígena através do que se configurou chamar nesta pesquisa de *discurso aberto*, no qual a *fala do outro* é representada em uma condição legítima e, por meio dela, são acessadas memórias que atravessam os sujeitos enunciadorees desse campo dialógico do discurso, o que permite que seus *dizeres* produzam efeitos de sentido. Se por um lado temos a memória da jornalista, por outro temos a da liderança indígena, são memórias que se entrecruzam e revelam histórias camufladas, silenciadas e apagadas, as quais marcam os processos de resistência vivenciados pelos povos indígenas, principalmente, no que se refere às mulheres indígenas. Isso fica demonstrado nas formulações linguísticas que se manifestam em três possibilidades do dizer e apresentam modificações no sentido histórico: “*mulheres indígenas*”, “*mulheres de referência*”, “*a força da mulher*”. Como os fatores ideológicos determinam as redes de possibilidade do *dizer*, são produzidos e postos em

circulação por uma agência jornalística engajada nas causas dos segmentos sociais inferiorizados, bem como manifestam na materialidade discursiva uma contínua atualização sobre as *vozes* que também se manifestam. As *mulheres indígenas* deixam de ocupar um papel de coadjuvantes e passam a ser representadas como *mulheres de referência*, ocupam um papel atuante acerca das demandas indígenas.

Ao falar da *força da mulher* indígena, a memória discursiva é acessada e entra em cena o patriarcalismo, tão presente em muitas organizações sociais indígenas, que atravessa esses *dizeres* e reconfigura o cenário social apresentando novas *representatividades*. As formulações “*força da mulher*” e “*mulheres de referência*” produzem efeito de legitimação de suas vozes e representação política. Em um contexto em que a disputa pelo poder se dá não somente fora do contexto das comunidades indígenas, mas também dentro dos movimentos. Conflitos que marcam a tomada de palavra e a ocupação de diferentes espaços pelas mulheres no processo de resistência.

Nas formulações “*esse momento também é nosso*”, “*não estamos sozinhas*”, “*temos a força da mulher*”, “*de todos os povos indígenas*” temos o efeito de coletividade e pertencimento na luta pela garantia dos direitos, algo que não é feito somente para um grupo, mas que beneficiará uma coletividade – *todos os povos indígenas*. Entretanto, para que isso aconteça, um determinado grupo é evocado na fala de Nara Baré, “*não estamos sozinhas*”, a ênfase é dada às *mulheres indígenas* e, assim, são produzidos sentidos que se sustentam em uma historicidade sobre o protagonismo dessas mulheres. O *não estar sozinha* produz efeito de *união e resistência*; juntas as mulheres se sustentam e por meio desse apoio mútuo criam mecanismos de enfrentamento para lutar pela coletividade dos *povos indígenas*.

Ao evocar, especificamente, as *mulheres*, sustenta-se o pressuposto da desestabilização de espaços privilegiados do discurso e da representação política, que ocorre pela emergência desse protagonismo feminino nas mobilizações. Segundo Foucault, é o discurso que impulsiona as lutas, uma vez que significa tomada de poder. E a partir dessa reorganização das mulheres indígenas dentro dos movimentos emergem importantes lugares de *fala*. Podemos observar, a seguir, o processo de legitimidade da voz das mulheres indígenas:

Política (<http://amazoniareal.com.br/category/politica/>)

Mulheres indígenas se unem para ter voz e participação em Rondônia



Amazônia Real (<http://amazoniareal.com.br/author/admin/>)

30/08/2017 18:15

Na entrevista, Leonice Tupari, presidente da Agir, conta como foi ocupar o espaço de liderança na tomada de decisão (Foto: Marcela Bonfim/Amazônia Real)

Recorte 32 – Matéria jornalística da Amazônia Real sobre resistência indígena.

Neste recorte da matéria publicada no dia 30 de agosto de 2017, temos no título a seguinte formulação: “*Mulheres indígenas se unem para ter voz e participação em Rondônia*”. Em oposição a uma história marcada pelas inconstâncias discursivas descontextualizadas da realidade das mulheres indígenas, surge a necessidade da apropriação da palavra para garantir espaço participativo na sociedade indígena e não-indígena.

As palavras *unem*, *voz* e *participação* produzem efeito de coletividade e identificação feminina representativa nesse segmento social. Além disso, essa formulação é atravessada pelos efeitos de quem conhece a realidade dos povos indígenas, quem foi silenciado, quem sofreu com os inúmeros ataques e não teve um lugar privilegiado de *fala*.

O sujeito enunciador acessa uma memória na qual foram vivenciados conflitos e geradas inúmeras perdas; temos o pressuposto de que os indígenas não têm *voz* e *participação*. Entretanto, são delineados novos cenários de atuação política e representativa em um embate pela *tomada de palavra*. A *união* marca os caminhos da resistência. A *voz* marca os ganhos na representação política e social – a tomada de palavra. E a *participação* marca o protagonismo dentro do processo de enfrentamento das mulheres indígenas.

Destacamos, também, a seguinte construção discursiva: “na entrevista, Leonice Tupari, presidente da Agir, conta” – a posição da mulher indígena é marcada no gênero discursivo entrevista. Temos a sua identificação, “a indígena Leonice Tupari”, o que se opõe aos modos de representação nos primórdios dos anos 90, quando citavam sem nomear os “índios saterés-maués”. Essa atualização histórica do discurso produz novos efeitos de sentido que se constituem a partir de um viés de resistência. A indígena que *toma a palavra* é presidente/representante da *Associação das guerreiras indígenas de Rondônia*, produz-se efeito de que se lhe outorga uma *voz*. É Leonice Tupari que *conta/fala/diz* e o seu dizer é legítimo e representa uma coletividade. No recorte a seguir, podemos analisar como a memória discursiva das mulheres reestruturou seus discursos atuais, direcionou suas ações e conseguiu legitimidade:

Maria Fernanda Ribeiro, especial para a Amazônia Real

Elas sentiam que suas vozes não estavam sendo escutadas. Suas demandas não alcançavam as lideranças. Seus problemas só importavam a elas mesmas. Mas o desejo de ter representatividade nas tomadas de decisões que envolvem as comunidades onde moram, uniu as mulheres indígenas de Rondônia em busca do conhecimento para transformar essa realidade. Assim surgiu, em 2015, a **Associação das Mulheres Guerreiras Indígenas de Rondônia** (<http://associacao-das-guerreiras-indigenas-de-rondonia.webnode.com/>) (Agir), entidade que reúne atualmente mais de 500 mulheres, de 27 diferentes terras, englobando 54 povos do estado.

Recorte 33 – Matéria jornalística da Amazônia Real sobre resistência indígena.

Analisaremos, neste recorte, uma parte da entrevista citada na matéria anteriormente analisada. Temos aqui a voz de Maria Fernanda Ribeiro⁹, que aparece na

⁹ Jornalista, trabalha em redações de jornais, sites e revistas. Formada em pela Universidade Metodista de Piracicaba, ela trabalha entre São Paulo e a Amazônia. Viajou pelos estados do Acre, Amazonas,

condição de *porta-voz* das mulheres indígenas, como podemos observar nas seguintes formulações: “*suas vozes não estavam sendo escutadas*”, “*suas demandas não alcançavam as lideranças*”, “*seus problemas só importavam a elas mesmas*”. Os pronomes possessivos *suas* e *seus* produzem efeito de *distanciamento*, *não pertencimento* dessa coletividade que se apresenta à coletividade indígena. Porém, apesar de bem marcados os posicionamentos do *sujeito enunciador* e do *outro* [de quem se fala], temos nas construções discursivas memórias que são acessadas para mostrar o que influenciou a busca pela *tomada de palavra* pelas mulheres indígenas. O fato de não serem escutadas, de suas demandas não chegarem às lideranças e dos seus problemas interessarem somente a elas, produz o efeito de *invisibilidade* dessas mulheres dentro do movimento indígena, que se configura também através do efeito de *apagamento*. O advérbio *não* opera como uma negação de um pré-construído, no qual todos os indígenas têm seus direitos assegurados, independente de gênero. O que corrobora a construção de *conflitos*, já que as mulheres sempre estiveram firmemente presentes nas organizações, mas sempre ficaram às margens dessas lutas, *silenciadas*.

Nas formulações “*desejo de ter representatividade*” e “*uniu as mulheres indígenas*”, pressupõe-se que as mulheres não se sentiam representadas nos movimentos indígenas e que o desejo de ter um lugar representativo impulsionou sua organização interna. Por meio dessas construções discursivas, temos o efeito de conflito no movimento indígena, no qual são sobrepostas certas *vozes* em detrimento de *outras*. Essas formulações produzem efeito de inserção das mulheres como líderes, a partir de um acesso democratizado, no qual há o apoio coletivo entre elas, para que as fronteiras de gênero sejam rompidas nas comunidades indígenas e fora delas.

Desse modo, por meio da análise de alguns recortes da *Amazônia Real*, observamos as atualizações históricas e as mudanças na maneira de representar as *vozes* das mulheres indígenas. É importante, porém, dizer que os ecos de resistência por longos anos coexistem em diferentes espaços e na constituição de diferentes discursos. Essas mudanças na forma de representar as vozes indígenas não acontecem deslocadas do processo de dominação. São anos de luta pelo reconhecimento étnico, político e existencial na própria mídia brasileira.

Rondônia, Roraima e Pará, onde conheceu aldeias indígenas, comunidades ribeirinhas e quilombolas. Os textos produzidos durante essa jornada foram publicados no blog *Eu na Floresta*. Do jornal *O Estado de São Paulo*.

Por isso, devemos levar em consideração que nem todos os meios midiáticos dão espaço para essas possibilidades do dizer. Ao contrário do que observamos na análise da *Amazônia Real*, muitos discursos reproduzem um emaranhado de questões preconceituosas e permeadas de estigmas sobre os indígenas ainda hoje, configurando-se como *discursos fechados*, engendrados por questões ideológicas colonialistas. Diferentemente do que se cristalizou historicamente, surge nessa imprensa alternativa um campo discursivo no qual as formulações se sustentam em uma ideologia com engajamento social e que conhece a realidade enfrentada pelos indígenas da região Amazônica.

Dessa forma, os *discursos abertos* emergem na materialidade discursiva da Agência Jornalística *Amazônia Real*. São *novas possibilidades do dizer*, que não estão amarradas ao processo de coerção e interdição discursivo, calcado em uma ideologia dominante, ou mesmo, para atender aos interesses de grupos majoritários. Os saberes culturais, históricos das lutas sociais, os conflitos que foram apagados, recorrentemente, ecoam nos *dizeres* de homens, mulheres, jovens e crianças. São as vozes indígenas ganhando legitimidade nos discursos midiáticos da região Norte. Para além da imprensa tradicional e alternativa, um outro espaço ocupado por essas vozes é o *ciberativismo*. Seja nas redes sociais, em blogs, canais no Youtube, dentro tantos outros modos de representação. Os indígenas passam a falar sobre si e sobre os seus. É o que veremos na análise posterior: a inscrição das vozes nas redes sociais.

3.3 NOVAS POSSIBILIDADES DO DIZER: AS VOZES INDÍGENAS INSCRITAS NAS REDES SOCIAIS

Nos anos 2000, as vozes indígenas se inscrevem nas mídias sociais através de representações que operam sobre uma memória social. Os lugares de fala são diversos e a partir da apropriação deles, surgem diferentes formas de comunicação que atualizam os discursos indígenas. Constituídos sob uma concepção histórica problemática, a superioridade de uma cultura em detrimento de outra, as postagens feitas nas redes sociais sofrem influência do meio e são atravessadas por outros discursos que circulam na imprensa tradicional, televisiva, livros didáticos, em diversos espaços do dia a dia.

Em um embate estabelecido entre o que se convencionou chamar de história “oficial” e a própria representação do indígena sobre o indígena, temos as redes de

memórias que funcionam como um ponto de partida para a produção dos estigmas. Se por um lado, alguns discursos, marcados historicamente pelo colonialismo, buscam reproduzir o efeito de sentido de uma identidade indígena fechada e estática. Por outro lado, a tomada da palavra nas redes sociais produz efeito de dinamicidade das identidades indígenas, que cotidianamente se constituem, “nunca acabadas, nunca estabelecidas de uma vez por todas” (GREGOLIN, 2003, p.98).

Como participadora da construção de uma memória sobre os indígenas, as redes sociais propagam, por meio das publicações, a relação das mobilizações indígenas entre si e entre os não-indígenas. Ao longo das análises feitas anteriormente, nos recortes dos Jornais *A Crítica* e *Amazônia Real*, retomamos as condições históricas em que se produziram determinados discursos e, posteriormente, os efeitos de apagamento e os estigmas sobre os indígenas. Dessa forma, descreveremos, a seguir, as condições de produção dos discursos que circulam na rede social Facebook.

As redes sociais surgem no início dos anos 2000 como uma forma diferenciada de acessar informações, divulgar produtos e estabelecer vínculos. Especificamente em 2004, o Facebook, constituído por uma estrutura dinâmica, começa a estreitar, interativamente, as relações virtuais. Ele surge a partir da idealização de um estudante, Mark Zuckerber. Essa mídia social é fruto de um projeto de tese da Universidade de Harvard, nasceu para atender as demandas da universidade e mais tarde se estendeu para outras instituições. Somente em 2006, o projeto foi expandido para o mundo e, em 2012, essa mídia social agregou mais de 1 bilhão de usuários.

A partir do surgimento das redes sociais, principalmente, do Facebook, muitas pessoas passaram a ter acesso à mídia, e por meio dela, puderam divulgar informações, conectar-se com pessoas de diferentes lugares, abrir espaços de diálogos e publicação de críticas. Assim, muitas pessoas passaram a se inscrever em diversos perfis que circulam pela rede. Nesse cenário, marcado por lutas recentes, questões sociais da atualidade e em um ambiente de imediatismo da informação, muitas vozes se inscrevem e transformam essa mídia em um ambiente de enfrentamento e resistência.

Em vista disso, as vozes que emergem no Facebook estão atravessadas pelas lutas dos povos indígenas em todo território nacional e internacional. E, além dos perfis individuais nas redes sociais, temos também páginas criadas para fazer circular as demandas indígenas em diferentes situações e contextos. A página *Existe Guarani em SP* é utilizada para compartilhar informações e críticas sobre as ações do movimento

indígena acerca do agronegócio, do genocídio e dos conflitos que surgem do interesse capitalista sobre as áreas preservadas. Posteriormente temos uma publicação de 2020:



Recorte 34 – Publicação na página do Facebook Existe Guarani em SP.

Existe Guarani em SP Ontem às 14:28 · 🌐

"Trouxemos troncos cortados das árvores pra sentirem [Construtora Tenda] o peso do que fizeram." 🤔 🌳

#OcupaJaraguá >

* A Construtora comprou um terreno de remanescente de Mata Atlântica para a construção de um condomínio residencial e, para isso, matou árvores nativas, espécies ameaçadas em extinção, além de abelhas nativas brasileiras.

Na manhã desta segunda-feira, 9, os Guarani da Terra Indígena Jaraguá foram ao escritório da #ConstrutoraTenda, em um ato, contra seu projeto imobiliário em terreno vizinho às aldeias, em local de remanescente de Mata Atlântica, área que faz parte do Cinturão Verde da cidade de São Paulo, onde habitam animais e abelhas nativas sem ferrão.

Fotos: [Luca Meola](#)

Recorte 35 – Publicação na página do Facebook Existe Guarani em SP.

Na publicação, temos as aspas que produzem o efeito de *porta-voz*, o sujeito enunciador representa a fala dos indígenas, como podemos evidenciar no enunciado “*trouxemos troncos cortados das árvores pra sentirem o peso do que fizeram*”. Em contraste com os apagamentos da década de 1990, nos anos 2000 são assumidas posições de fala em que os sujeitos enunciadores são os próprios indígenas ou, mesmo sendo não-indígena, coloca-se em evidência a voz do indígena. Com efeito, surgem outros cenários nos quais os indígenas se inscrevem, acessando uma memória discursiva distinta daquela que se reproduziu por anos, pautada nas bases colonialistas. Nesses cenários são evidenciadas na mídia social diversas mobilizações, como: a ocupação das ruas para a defesa dos seus interesses culturais, econômicos e sociais. São vozes que se legitimam, atualizam a história e atravessam outras vozes indígenas.

Os silenciamentos que invisibilizavam as lutas indígenas, aos poucos, são substituídos por discursos que marcam a posição de inferioridade ocupada pelos indígenas por muitos anos. Ao utilizar o verbo na 1ª pessoa do plural *trouxemos*, temos

a marcação do pronome *nós* que produz efeito de pertencimento acerca da realidade descrita e gera uma nova possibilidade do dizer “*nós, indígenas, trouxemos*”. Posterior a isso, temos os verbos na terceira pessoa do plural, *sentirem* e *fizeram*, produzindo efeito de culpabilidade do *outro/Construtora Tenda* sobre tudo aquilo que está acontecendo.

Paralelo a isso, temos a utilização das palavras *matou* e *extinção*, que produzem efeito de destruição e conflito; a Construtora Tenda foi responsável pela destruição de área natural, matou árvores e animais que estão em risco de extinção. O sujeito enunciador utiliza a seguinte formulação: “*os Guarani da Terra Indígena Jaraguá*”, e nela constitui-se um feito de distanciamento ao se referir aos indígenas como *eles/os indígenas*. Ao nos reportarmos para os recortes, podemos observar que as vozes se entrecruzam e são atravessadas. Primeiro o sujeito-enunciador é *porta-voz* dos indígenas e depois assume o papel de observador do conflito relatado, mas ao mesmo tempo em que o enunciador não se identifica como partícipe dessa coletividade, ele revela a luta e o sofrimento dos indígenas.

Outra importante voz nas mídias sociais é a de Marcia Wayna Kambeba, poetisa, pesquisadora e representante da mulher indígena. Ela motiva com suas palavras e busca influenciar os indígenas na aceitação e valorização das suas raízes. Sua voz é em defesa dos saberes tradicionais, das práticas cotidianas nas comunidades indígenas e, principalmente, das histórias que ganham vida por meio da memória dos anciãos. Na publicação seguinte, de 20 de fevereiro de 2020, Marcia defende o direito de usar o nome indígena no documento do Registro Geral.

 **Marcia Wayna Kambeba**
20 de fevereiro às 23:51 · 🌐

Que matéria! Eu na foto para falar da luta aqui no PA para ter nosso nome indígena no RG. Direitos negados são direitos cobrados! Sabe quem é Márcia Vieira da Silva? Eu!



BRASILDEFATO.COM.BR
No Pará, dois mil indígenas cobram direito de usar nome étnico | Brasil de Fato

Recorte 36 – Publicação de Márcia Wayna na página do Facebook.

Inicialmente, destacamos a temática abordada na matéria: a aquisição do direito de usar o nome étnico em um documento oficial de identificação. As informações sobre esta mobilização foram repostadas pela indígena que ilustra a matéria. É a voz de uma mulher indígena que se materializa na rede social. Quem fala, quem cobra, quem representa, quem ocupa o espaço e legitima essa luta é a indígena Marcia Wayna Kambeba, como é identificada em seu perfil. A marcação do seu lugar é feita pelo uso do pronome pessoal “eu”, a pessoa que fala e que ao se dirigir aos interlocutores constitui o seu próprio lugar de fala dentro da mobilização.

Através do enunciado “falar da luta aqui no PA para ter nosso nome indígena no RG”, uma rede de pessoas discursivas é mobilizada. A indígena Márcia Wayna Kambeba, marcada pelo pronome pessoal *eu*, e os indígenas brasileiros, marcados pelo pronome possessivo *nosso*. Essa luta não é somente de Márcia, mas de muitos outros indígenas. Configura-se um efeito de conflito nessa causa coletiva pelo direito à

identificação étnica. Atravessado pelo efeito de resistência que se sobrepõe às inúmeras publicações nas mídias sociais, despontando novos rumos nas práticas discursivas e atualizando processos históricos que corroboram as demandas indígenas.

Em seguida, a formulação “*direitos negados*” produz efeito de omissão do Estado, confirmando os problemas de desigualdade social e invisibilidade dos direitos dos indígenas. O que é, visivelmente, afetado pelo enunciado “*direitos cobrados*”, ao produzir efeito de descontinuidade de antigas ações que minimizavam as causas dos povos indígenas. Se por um lado temos o descaso diante dessas demandas, por outro emergem os processos de resistência que marcam o lugar e a voz dos indígenas no contexto nacional. O que nos permite acessar uma memória discursiva na qual os direitos são ameaçados, e a atualização dessa memória nos faz compreender que os indígenas, atualmente, traçam um caminho de enfretamento cada vez mais forte na sociedade para que seus direitos sejam coerentemente alcançados.

Ao terminar sua fala, Márcia Wayna usa o enunciado “*Sabe quem é Márcia Vieira da Silva? Eu*”, mostrando aos interlocutores a sua identificação, esta que produz efeito de estranhamento, uma vez que Márcia Wayna Kambeba não é reconhecida por sua identificação oficial, mas sim, por sua identificação étnica. Essa marcação do “*eu*” de Márcia Kambeba opera um efeito de aproximação entre as identidades que se opõem nesta materialidade discursiva. Vozes que fortalecem a garantia de direitos e contribuem para que os apagamentos, tão recorrentes em um passado não tão distante, sejam substituídos pelos *ditos* que ficavam à margem dos discursos, *silenciados*. Posteriormente, trazemos uma publicação de 22 de fevereiro de 2020, que é uma crítica aos discursos atravessados por diversos estigmas sobre os indígenas:



Marcia Wayna Kambeba está com
Luana Kumaruara.

22 de fevereiro às 12:56 · 🌐

A gente vive rotulando tudo! Vc não é "índia" porque não tem "cara"... Ah mas "índio" de pele clara?. Não existe uma "cara de índio", "pele de índio" o que existe é uma identidade que nos torna pertencentes a um povo. E também não existe "índio".

Recorte 37 – Publicação de Márcia Wayna na página do Facebook.

É interessante notar como a construção discursiva da indígena, Marcia Kambeba, produz efeito de sentido de anulação dos discursos de preconceito ao dizer que “*não existe ‘cara de índio’, o que existe é uma identidade que nos torna pertencentes a um povo*”. A formulação “*cara de índio*”, antecedida pela negação de existência desse “padrão indígena”, acessa uma memória na qual o indígena é concebido a partir de certos estereótipos, caso contrário, não é indígena. Padrões que, de certo modo, foram imbricados na sociedade pela reprodução de uma história pautada nos valores colonialistas, também por uma literatura clássica que sobrepuja uma cultura em detrimento de outra e que, juntamente, contribuíram com a produção de efeito de rótulos ao falar do indígena brasileiro. Seguindo, portanto, uma ótica de pertencimento na qual o indígena só é inserido se tem os cabelos lisos, pele morena, mora em uma comunidade sem contato com os centros urbanos, dentre outras características que habitam o imaginário nacional.

Ao se posicionar com a formulação “*pertencentes a um povo*”, o sujeito enunciador marca seu lugar de aproximação com aquilo que se diz e seu distanciamento das práticas de dominação. Para além dos rótulos que constituem a imagem do indígena, Marcia Kambeba utiliza a palavra *identidade*, que produz o efeito de pertencimento a uma cultura, a um lugar originário. Essa discursividade opera um rompimento com os fragmentos estruturantes de dominação, os quais permeiam as práticas discursivas, e

isso nos permite acessar uma memória dos povos indígenas, na qual muitas etnias foram consideradas extintas em decorrência das transformações culturais que passaram. Ao utilizar os enunciados “*cara de índio*” e “*pele de índio*”, o sujeito enunciator aciona uma memória voltada para os processos de dinâmica social; não é minha cara, minha pele, nem o fato de eu viver ou não na cidade que vão determinar a minha constituição identitária. Marcia Kambeba reafirma seu lugar, sua identidade e sua luta, independente dos rótulos que sustentam os preconceitos. Podemos, ainda, considerar algumas cadeias de possibilidades do *dizer*, a materialidade discursiva em questão é construída por meio de três modos de enunciação.

- a. “*A gente vive rotulando tudo.*”
- b. “*Você não é índia.*”
- c. “*E também não existe “índio.”*”

As redes de sentido marcadas por uma história de conflito e luta por reconhecimento e respeito étnico são produzidas a partir desses modos de enunciação. No primeiro modo, temos a 1ª pessoa do plural “*a gente vive rotulado*”, o sujeito enunciator produz efeito de aproximação a essa realidade. Mesmo afirmando seu pertencimento indígena, Marcia Kambeba não se exclui dessa prática de produção de rótulos. No segundo modo, temos a 2ª pessoa do singular “*você não é índia*”, o sujeito enunciator assume o papel de *porta-voz* do dizer do *outro*, produz um efeito dialógico. Ao mesmo tempo em que se insere na formulação, o enunciator fala pelo *outro* e esse *outro* se dirige ao próprio enunciator. Dessa forma, é estabelecido um diálogo entre o enunciator e a sua própria memória discursiva de luta. No terceiro modo, temos a formulação “*também não existe ‘índio’*”, a 3ª pessoa do singular é discursivizada para se referir ao *outro* que é o *índio*, ao mesmo tempo em que o enunciator se coloca como parte integrante de um povo indígena, produz formulações discursivas, distanciando-se dos estereótipos que cerceiam a memória dos brasileiros. São acessadas, pelo enunciator, redes de sentido marcadas pelo processo de resistência indígena acerca das cruéis pressões sociais que desencadeiam discursos, por sua vez, não representativos desse segmento social. Por isso, Marcia Kambeba enfatiza que “*não existe índio*”, ele – o *índio*, só existe no imaginário daqueles que sustentam antigas práticas de dominação.

Com seus discursos marcados por críticas aos preconceitos e orgulho das suas raízes indígenas, Marcia Kambeba assume um espaço relevante nas mídias sociais, suas

publicações são curtidas e compartilhadas por diversas pessoas, tem um público infantil e adulto que ultrapassa as barreiras midiáticas.

Outra voz importante é a de Daniel Munduruku, bastante reconhecido no Brasil pela publicação de seus livros. Nas mídias sociais suas publicações têm grande impacto, com um tom enfático e militante faz colocações bem relevantes em seu perfil no Facebook. Fala com propriedade das questões dos povos indígenas e também traça diversas críticas ao discurso do preconceito que se sustenta até hoje. Posteriormente, temos um recorte da Coberturas Entrevista de 21 de novembro de 2017, essa matéria foi compartilhada por diversos indígenas no Facebook:



Doutor em Educação pela USP, Pós-Doutor em Literatura pela Universidade de São Carlos e autor de 52 livros, Daniel iniciou sua fala desconstruindo o imaginário que a média da população brasileira tem em relação à palavra “índio” e a sua carga simbólica.

– Quando leem minha biografia, dizem que não sou mais índio, que já sou “civilizado”. Eu não sou índio e não existem índios no Brasil. Essa palavra não diz o que eu sou, diz o que as pessoas acham que eu sou. Essa palavra não revela minha identidade, revela a imagem que as pessoas têm e que muitas vezes é negativa.

Recorte 39 – Coberturas entrevistas com Daniel Munduruku.

No título da matéria *“Eu não sou índio, não existem índios no Brasil”*, temos a voz de Daniel Munduruku, atravessado pelos seus antepassados que sofreram durante o período colonial, pelas lideranças indígenas que articulam as mobilizações indígenas, e por tantos outros indígenas que sentem cotidianamente os impactos dos infortúnios que envolvem as lutas dos povos indígenas. Ao utilizar a formulação *“eu não sou índio, não existem índios no Brasil”*, o enunciador produz efeito de insatisfação diante da forma como os indígenas são vistos equivocadamente pela sociedade não-indígena. O pronome pessoal *eu* produz efeito de pertencimento a uma coletividade indígena, atravessado pelo efeito de negação *não sou índio*, uma vez que a palavra *índio*, segundo Daniel, não revela a sua identidade, *“revela a imagem que as pessoas têm e que muitas*

vezes é negativa”. Essa negatividade se revela ao nos reportarmos para um passado que sustenta as redes de sentido, estas que a história continua a reproduzir efeitos de inferiorização dos indígenas, por meio de estigmas e estereótipos sustentados pelos invasores.

Inicialmente, é feita uma apresentação acadêmica que produz efeito de legitimidade do lugar ocupado por Daniel Munduruku na mobilização indígena e na sociedade não-indígena. Entretanto, faz-se necessário pautar acerca desta distinção, para que se compreenda que ter voz dentro do movimento indígena não garante que essa mesma voz tenha legitimidade fora deste contexto. Sendo assim, o enunciador faz a seguinte formulação: “*Daniel iniciou sua fala desconstruindo*” – por décadas os porta-vozes de segmentos marginalizados foram discriminados e tiveram a sua fala silenciada. Daniel Munduruku fala e desconstrói estigmas que foram se atualizando ao longo dos anos e, para que haja essa desconstrução, o enunciador evoca e problematiza a palavra “*índio*” e tudo que ela representa simbolicamente para os indígenas.

Seguidamente, temos a voz de Daniel Munduruku, assumindo a posição de sujeito enunciador. Ao utilizar os verbos “*leem*” e “*dizem*” seu discurso é atravessado pelo *outro/eles*, o que eles leem e o que eles dizem sobre os indígenas. Esses *outros* partilham a mesma história oficial construída sob a exploração e massacre dos indígenas, são esses *outros* que reproduzem o discurso de preconceito. Ao utilizar o enunciado “*já sou civilizado*”, Daniel Munduruku produz efeito de resgate de uma história marcada por práticas de resistência que constituem esse sujeito discursivo. A palavra *civilizado* está relacionada ao que foi dito na apresentação do indígena. Hoje, para além do lugar comum estabelecido por uma classe dominante, Daniel Munduruku ocupa um espaço no qual poucos indígenas estão inseridos, ainda pela sustentação de um sistema excludente. Contudo, ele se contrapõe aos estigmas de atraso e inferioridade mantidos por uma parcela da sociedade, ocupa o lugar de doutor em Educação e autor de 52 livros, diferenciando-o dos estereótipos que se reproduzem massivamente.

Por isso, ele é considerado *civilizado*, e isso opera um efeito de *distanciamento* de uma realidade social criada pelos não-indígenas que sustenta a ideia preconceituosa de que indígenas não podem ocupar determinados espaços. Nas formulações “*não diz o que sou*” e “*não revela a minha identidade*” constitui-se um efeito de negação ante a opinião do outro, pois a imagem que se constrói é permeada por uma carga simbólica na qual os indígenas eram vistos como selvagens, aqueles carentes de domesticação e civilização. Esses equívocos que partem do olhar do *outro* marcam um processo

conflituoso para mostrar que a justiça social se faz a partir do respeito à diversidade, à cultura e ao fato de que todos têm direitos que independem de etnia.

Nas formulações “*diz o que as pessoas acham que eu sou*” e “*revela a imagem que as pessoas têm*”, o sujeito enunciador resgata essa memória compartilhada por um determinado segmento, o qual, na contramão das lutas e mobilizações de resistência, continua *achando* e *tendo* concepções preconceituosas. Os efeitos de sentido que surgem de tais formulações apontam que, historicamente, ao afirmar que existem índios no Brasil, estamos perpetuando certos estigmas e contribuindo com o processo de apagamento das vozes indígenas. A voz de Daniel Munduruku coloca em evidência a importância de *tomar a palavra*, falar sobre si e seu povo, sem a necessidade de ser falado pelo *outro*. O recorte seguinte é de uma página no Facebook chamada Coração Indígena:



Recorte 40 – Publicação da página Coração Indígena no Facebook.

Os indígenas têm criado páginas nas redes sociais para divulgar os conflitos e garantir transparência nas informações sobre as ações do movimento indígena. Neste recorte da página Coração Indígena, temos a representação da luta, feita através da ilustração que compõe o relato. Inicialmente, o enunciado “*São Paulo amanheceu mais cinza*” marca o lugar do conflito e as possíveis consequências de uma ação, o que se configura na utilização da palavra *cinza*, produzindo efeito de tristeza e sofrimento. A formulação “*Indígenas resistem à reintegração de posse*” marca a posição do sujeito enunciativo – em “*os indígenas/eles*” é produzido um efeito de distanciamento dessa coletividade que resiste.

Na utilização do verbo *resistir* surge um efeito de conflito pela posse de terras, indígenas estão sendo expulsos de um terreno para que sejam construídos prédios. Há a retomada de uma memória sobre as disputas de terras, marcadas pelos ideais desenvolvimentistas que influenciam as tomadas de decisão do Estado. Questões que já trouxeram muitas dores e perdas aos povos indígenas. Apesar das mudanças no cenário de luta pela aquisição de direitos, continuam sendo perpetuadas nas ações daqueles que a todo custo buscam benefícios. Emerge a palavra *denunciem*, que opera o efeito de alerta sobre as ações de enfrentamentos. Se há desrespeito, violação de direitos, violência física, dentre tantos outros atos de ataque a vida, é necessário que sejam feitas denúncias.

Posteriormente, aparece a representação de uma voz indígena não identificada. As formulações “*nossa luta*” e “*nossa força*” produzem, através do pronome possessivo *nossa*, efeitos de coletividade e pertencimento a essa mobilização. Assim, a *luta* e a *força* são atravessadas por uma memória compartilhada por essa coletividade, que se ergue em torno da “*defesa pela mãe natureza*”. Ao utilizar a palavra *defesa* constitui-se efeito de resistência pelo que se luta, bem como os conflitos gerados contra aqueles defensores de um ideal “desenvolvimentista”, que independe das consequências para que ocorra. Deste modo, o substantivo *luta* é citado três vezes, marcando a existência e resistência dos indígenas contra a construção de prédios em uma área preservada. Na formulação “*enquanto existir povos indígenas haverá luta*”, é produzido efeito de continuidade das ações contra o sistema de destruição que visa o lucro em detrimento da vida.

Na imagem que compõe a publicação é estabelecida uma relação entre a materialidade verbal e não-verbal que opera sobre uma memória (GREGOLIN, 2011). São instaurados efeitos de tristeza e sofrimento diante dos ataques aos povos indígenas; a carga simbólica também se apresenta na imagem que não está isolada, antes, mobiliza uma memória de muitas lutas e sofrimentos.

Na mídia social são constituídos os *discursos abertos*, ora mencionados em análises anteriores. Identificamos os indígenas em diferentes espaços, apropriando-se de suas vozes, sendo representados por um viés de resistência e luta diante de uma classe dominante, que, por vez, atuou como porta-voz e gerou os silenciamentos que invisibilizavam suas lutas. Ao emergir as vozes indígenas, configura-se uma ruptura nas regras de funcionamento do discurso que reproduziram por muito tempo uma história alienada e discriminatória. Os discursos aqui representados dialogam entre si na busca

por espaço, por legitimidade, pela desconstrução de estigmas, e seguem diferentes determinações históricas, pois o momento de produção desses discursos se difere daqueles em que os indígenas não tinham nem vez, nem voz.

No próximo capítulo, percorreremos por um momento de caos instaurado na sociedade mundial. No contexto de produção abordaremos o momento de pandemia e as implicações na saúde pública dos povos indígenas. Faremos a utilização da mídia social Facebook como meio no qual os discursos veiculam, sejam eles voltados para o processo de enfrentamento, da invisibilidade, da reinvenção de assistência aos indígenas nas comunidades ou nos centros urbanos. Além de analisarmos os discursos das autoridades do Estado, das instituições de proteção e as vozes sobre as perdas das lideranças em decorrência da COVID-19.

CAPÍTULO IV – IMPLICAÇÕES DA COVID-19 NA VIDA DOS POVOS INDÍGENAS: PROCESSOS DISCURSIVOS EM TEMPOS DE PANDEMIA

No capítulo anterior, analisamos as construções discursivas acerca dos processos históricos, falas de lideranças femininas que representam diferentes vozes dentro de uma articulação comum, a ruptura no funcionamento discursivo que permitiu que diferentes vozes surgissem em distintos contextos. Neste capítulo, a partir das reflexões das construções discursivas sobre a COVID-19, abordaremos os mesmos acontecimentos destacados anteriormente como base para as análises dos recortes da rede social, Facebook. Dentre as questões destacam-se:

- Colonialidade e descolonialidade: uma história de luta e resistência.
- Racismo: as marcas discursivas que atravessam o *discurso-outro* quando se fala sobre si e sua coletividade.
- Necropolítica: construções discursivas pelo direito à vida.
- As mortes em decorrência da COVID-19 e os efeitos produzidos em meio à coletividade indígena.

Nesse sentido, para adentrarmos às particularidades de análise deste capítulo, é importante que seja traçado um percurso histórico sobre a COVID-19 no Brasil. Foi em março de 2020 quando o nosso país iniciou a luta por sobrevivência diante de um vírus incomum e mortal. A Organização Mundial de Saúde (OMS) decretou como crise sanitária a COVID-19, marcada por um caos nos sistemas de saúde do país. A doença facilmente chegou aos povos indígenas do Amazonas, e com ela novas frentes de luta para que houvesse assistência e tratamento adequado até nas comunidades mais distantes dos centros urbanos.

A ineficácia das regras de isolamento, a inexistência do *lockdown*, o extremo da negligência pública que teve como consequência o colapso de oxigênio em Manaus e tantos outros descasos fizeram com que o número de mortes fosse cada vez maior na região Norte do Brasil. Situações conflituosas que geraram danos irreversíveis à saúde e aos modos de vida de inúmeras pessoas.

Dificuldades, perdas, tristeza, sofrimento, descaso e uma infinidade de outros substantivos não seriam suficientes para representar o difícil percurso vivido pela humanidade nos últimos tempos. Os anos de 2020 e 2021 estão marcados por duras perdas, por diversos apagamentos que em pleno século XXI são reconfigurados em um

contexto pandêmico de resistência pela própria sobrevivência. Nenhuma cronologia é capaz de mensurar o impacto que um milésimo de segundo foi capaz de gerar dentro de diversas famílias, comunidades, nas organizações e em diversas instituições, nas quais muitos indígenas conseguiram firmar seus espaços e, por consequência da doença, completaram sua passagem nesse mundo terreno.

Caminhos foram abertos por diversos indígenas que ficaram na linha de frente dos movimentos por longos anos, alçando voos que perpassaram as barreiras do preconceito, da discriminação e do processo de apagamento que outrora imbricou na sociedade um desejo incisivo de menosprezar certas culturas e, ao mesmo tempo, minimizar a importância da luta de tantos povos que desejam reconhecimento e respeito. Pensar em um contexto de pandemia nos permite analisar os discursos que circulam na mídia digital através uma visão pautada no uso do poder social e político que se estrutura no sistema capitalista e, ainda, permite-nos observar como são feitas as distribuições desiguais que permitem viver e morrer nesses tempos sombrios.

Ultimamente, com a necessidade de manter o distanciamento social e evitar qualquer tipo de aglomeração, os movimentos indígenas são articulados através das mídias sociais. Foram construídas, ao longo dos meses, algumas redes de apoio e divulgação do processo de luta e resistência indígenas. São trabalhos acadêmicos realizados por referências indígenas, discursos marcados por diferentes vozes, mas que buscam a garantia de direitos através da assistência do governo e de outras organizações que dão apoio aos povos indígenas em meio à pandemia. Além disso, vemos recorrentemente um cenário de solidariedade e união, no qual indígenas se unem para dar informações e diminuir os impactos devastadores nas comunidades. Por outro lado, deparamo-nos também com muitos discursos marcados por dor, lamentação e vulnerabilidade, pois várias vozes que ecoavam pelo mundo deixaram de se juntar ao coro de resistência dos povos indígenas.

Embasados nas construções teóricas de Foucault (2019), buscaremos compreender como o domínio sobre os corpos é responsável pelo controle dos sujeitos. Concebendo os discursos como uma base de forte carga ideológica, analisaremos a atuação do Estado em meio ao caos que se instaurou com a pandemia nas comunidades indígenas. Ações que não supriram as necessidades, mas funcionaram como um impulso para novas lutas. Foram proferidos discursos autoritários numa tentativa de banalizar dores e perdas.

Por isso, no Capítulo IV, analisaremos alguns recortes do ano de 2020 da rede social Facebook. E, para o levantamento dos recortes, levou-se em consideração os processos de apagamento no discurso das autoridades sobre a preservação da vida e a garantia de direitos nas comunidades indígenas, desde os locais mais remotos aos mais pertos dos centros urbanos. Além de analisarmos também como são construídas as formulações linguísticas, os sentidos que se instauram por meio dos ditos e não-ditos, as diferentes formas de resistência que marcam as lutas indígenas e o processo de *dizibilidade*¹⁰ dos indígenas.

4.1 COLONIZA[DORES]: DESCOLONIALIDADE NA MÍDIA SOCIAL

Por um largo período da história, o discurso indígena foi descredibilizado e, assim, foram gerados diferentes modos de silenciamento, em uma perspectiva na qual nem todos são livres e iguais para *dizer*. O rompimento das duras barreiras que determinavam quem era ou não autorizado a falar permitiu a efetivação das vozes indígenas diante de uma batalha pela sobrevivência nesse período de pandemia da COVID-19. Em analogia às questões que cerceiam a vida cotidiana dos indígenas, rememoramos o período colonial, no qual muitas vidas foram ceifadas, seja pela repressão dos colonizadores ou pelas doenças que aqui aportavam junto com os invasores. As dores que foram inseridas na vida dos povos indígenas vieram através da força, da submissão, da contaminação e da desumanidade diante dos modos de vida do *outro*.

Não tão diferente de tempos atrás, hoje, os conflitos são o produto de um processo histórico que gera apagamentos. Um caos instaurado em ações que se utilizam do discurso para efetivar o *poder*, em uma tênue divisão entre subordinados e subordinantes. No contexto de pandemia, a linguagem assume um papel importante, pois de um lado tem-se os discursos hegemônicos que são um entrave para erradicação dos impactos da COVID-19, marcados por um descaso com a vida reproduzido cotidianamente. E, do outro lado, tem-se os discursos de resistência que convergem com as ações e decisões do Estado.

¹⁰ Para além daqueles que sempre tiveram direito ao *livre exercício da fala* e foram incentivados a tomar a palavra, outros sujeitos nunca gozaram de condições privilegiadas de *dizibilidade* de suas condições humanas. (PEREIRA, Maísa Ramos) *Silenciamento e tomada de palavra: Ambivalências discursivas em pronunciamentos de Evo Morales e Lula da Silva*.

Um dos campos da linguagem no qual circulam as diferentes formas de viver e se posicionar durante esse período de pandemia são as redes sociais, que apesar de terem um viés colonialista, produzem também um espaço de resistência. Uma vez que, é válido ressaltar, as redes sociais são agenciadas por pessoas que assumem posturas distintas diante do processo político e social no qual estamos inseridos. Dessa forma, não são as redes sociais – a tecnologia – o ápice das transformações sociais e dos processos de resistência, mas sim, os *usos* que os indígenas fazem delas nesse cenário de sobrevivência.

Ao serem agenciadas por indígenas e suas contestações, as redes sociais passam a ser um veículo onde circulam o processo discursivo de descolonialidade, já que o processo de colonialidade do *poder* não acabou, mas continua gerando um *racismo banalizado* ao falar do/sobre o indígena. Por isso, torna-se fundamental compreender como são estruturados os processos de *colonialidade* e *descolonialidade*. De acordo com Mignolo (2017), modernidade / colonialidade / descolonialidade são três palavras distintas e um só conceito verdadeiro. Para o autor, elas formam uma tríade que nomeia um conjunto complexo de relações de poder, e partir de tais relações podemos compreender as engrenagens que sustentam diferentes lutas há anos na história da humanidade. No que se refere à *colonialidade* e à *descolonialidade*, Mignolo define:

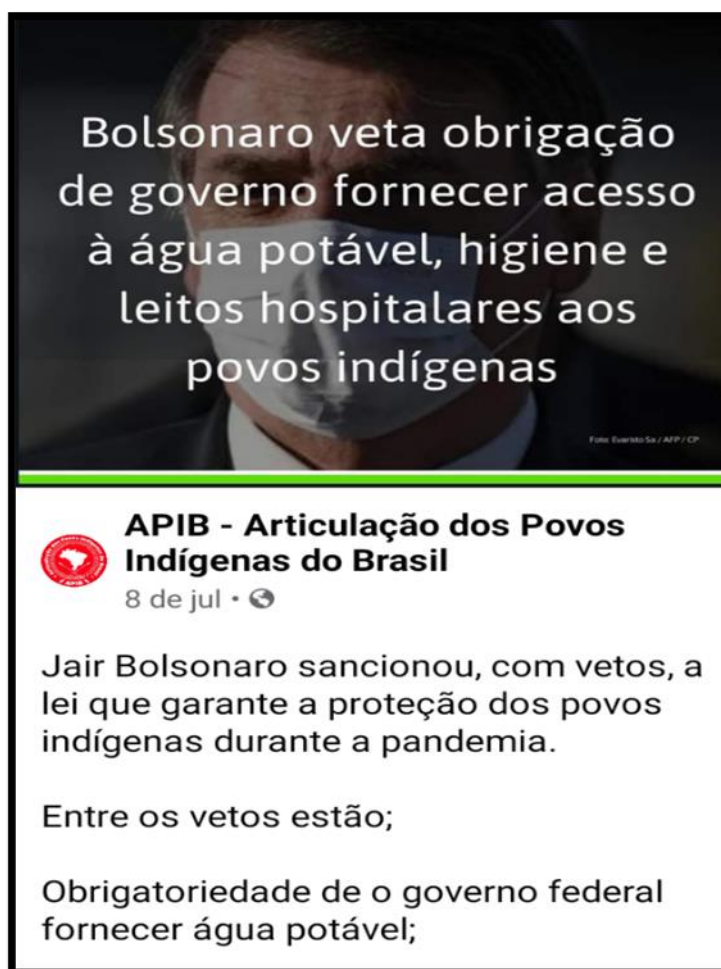
“Colonialidade” equivale a uma “matriz ou padrão colonial de poder”, o qual ou a qual é um complexo de relações que se esconde detrás da retórica da modernidade (o relato da salvação, progresso e felicidade) que justifica a violência da colonialidade. E descolonialidade é a resposta necessária tanto às falácias e ficções das promessas de progresso e desenvolvimento que a modernidade contempla, como à violência da colonialidade (2017, p. 13).

Como uma matriz colonial do poder, a colonialidade atrelada à modernidade, imprime na sociedade o discurso de progresso, sendo este responsável por inúmeras violências aos grupos marginalizados. E, como resposta aos ataques advindos dessa reprodução maciça de desenvolvimento e salvação do atraso que se estabelece nas sociedades inferiorizadas, tem-se as bases históricas da *descolonialidade*. Foi na Conferência de Bandung, em 1955, com o objetivo de encontrar as bases de um futuro que não fosse nem capitalista nem comunista, que 29 países da Ásia e da África encontraram na *descolonização* o caminho para redemocratizar o *ser* e o *saber* como forma de mudança para o futuro.

Deixando para trás o imaginário nacional que se estabeleceu há anos na história de diversos países, a *descolonialidade* se apresenta no cenário nacional brasileiro como uma opção de vida, de pensamento e ação, que influencia a redemocratização dos povos indígenas. São inúmeras frentes que se contrapõem ao *racismo moderno/colonial* (MIGNOLO, 2017): por um lado, apresenta-se como **epistêmico**, tomando os seres como menos racionais, e, por outro lado, como **ontológico**, ao conceber certos seres humanamente inferiores. Ambos se mostram escancaradamente destrutíveis e violentos à sobrevivência humana. Por isso, a *descolonização* tornou-se uma bandeira de luta, para além do pensamento de resistir e re-existir, o que se pretende é a libertação da matriz colonial de poder, para que não se tenha as amarras históricas/colonialistas que controlam vidas e reproduzem violências físicas e simbólicas.

Descolonizar como um verbo fortemente associado ao processo de redemocratização dos indígenas, é etimologicamente composto pelo prefixo “des-” precedido do verbo *colonizar*, e corrobora o sentido de luta por tornar o preconceito, a discriminação, o racismo, a invisibilidade, os estereótipos e os apagamentos, extintos. Romper com os discursos que legitimam a reprodução dos discursos colonialistas, tornou-se frequente nas redes sociais, todavia, é importante deixar claro que nelas existe um protagonismo pontual, mas que a luta pela redemocratização dos indígenas não se deu somente nesses espaços restritos, mas para além deles.

Para confirmar a ideia de *descolonialidade* nas mídias sociais, temos na análise a seguir, a voz da APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, que representa o *lugar discursivo* daqueles que foram ignorados e negligenciados pelo Estado. Não é uma fala desconexa e individual, mas constitui-se de outras vozes ditas em outros lugares e diferentes momentos históricos, são atravessamentos que potencializam as reivindicações dos povos indígenas em tempos de pandemia. Segue o recorte de uma publicação de 2020 da página de Facebook da APIB:



Recorte 41 – Publicação da página APIB.


Diante de um cenário desastroso e marcado pelas consequências da COVID-19, problemas relacionados à saúde, às questões sociais e econômicas, tivemos também o desgaste emocional, ao ouvir diversos pronunciamentos partindo de autoridades políticas, as quais não mediram esforços para minimizar os impactos advindos da pandemia e sua gravidade na sociedade brasileira. Nesta pesquisa, não focaremos nos discursos dessas autoridades propriamente ditas, entretanto, ao selecionar esse recorte, pretendemos evidenciar o deslocamento das vozes indígenas de um contexto no qual esses sujeitos eram postos em silêncio e, mesmo com as imposições sociais, irromperam com a condição imposta (PEREIRA, 2019) e, ainda, através dessa mudança agenciam as mídias sociais para informar e criticar as ações do Estado.

Essa publicação se refere ao fato que ocorreu no dia 8 de julho de 2020, quando o então presidente Jair Bolsonaro sancionou a Lei 1142/2020, que reconhece os povos indígenas, quilombolas e demais povos tradicionais como *grupo de extrema*


vulnerabilidade durante a pandemia da COVID-19, portanto era necessário que ações emergenciais de proteção fossem adotadas. Em contraposição às orientações recebidas para que esses grupos fossem protegidos do novo Coronavírus, o presidente vetou trechos fundamentais do texto.

O enunciador da publicação da APIB informa sobre o negligenciamento para com os povos indígenas por parte do Estado, em um processo de apagamento das necessidades fundamentais de sobrevivência dos indígenas. Na formulação “*Jair Bolsonaro sancionou, com vetos*”, temos estabelecida a precisão de um plano emergencial para enfrentamento à COVID-19. Mesmo que parte do texto tenha sido *sancionado*, o que produz efeito de *inferioridade* a esses segmentos sociais é a utilização da palavra *vetos*. Partindo do efeito de sentido de *retirada e negação* de partes importantes do texto, a proposta desobriga o Governo a liberar a verba emergencial para a saúde indígena, bem como facilitar o acesso a *água potável, insumos de higiene e leitos hospitalares*. A justificativa dada pelo Executivo foi de que essas medidas criariam “*despesa obrigatória*” e como não apresentam impacto orçamentário e financeiro são, portanto, inconstitucionais.

Os enunciados apresentados na publicação produzem efeito de *distanciamento e despreocupação* do Estado para com a realidade dos povos indígenas. O poder Executivo, explicitamente, omite-se em dar a devida assistência, e o Congresso, por sua vez, ao se mobilizar para criar um plano emergencial, recebe como resposta cerca de 16 vetos. Situações que não dão conta de assegurar os direitos básicos às pessoas que têm difícil acesso aos serviços de saúde. Esse assunto foi discutido e publicado por vários indígenas nas redes sociais, produzindo um espaço de resistência diante dos vetos. O recorte abaixo selecionado foi extraído do perfil do Facebook do indígena Daniel Munduruku:

 **Daniel Munduruku** ...
Ontem às 23:37 • 🌐

Esta notícia só reforça a ideia de que o Estado brasileiro, na atual gestão, não está nem um pouco preocupado em defender e proteger a vida dos brasileiros. Lamentável.
Que meu povo consiga passar por este momento com o mesmo espírito guerreiro que o caracteriza.



CIMI.ORG.BR
“Estamos em luto, mas seguiremos na luta”, afirma associação Munduruku a...

Recorte 41 – Publicação de Daniel Munduruku (Perfil no Facebook)

Arelado ao que já mencionamos anteriormente – o processo de descolonização –, o indígena Daniel Munduruku apresenta em seu discurso na rede social duras críticas ao cenário de pandemia no qual estamos inseridos. Ao utilizar o verbo *reforça*, o enunciador dá ênfase a uma ideia anterior que já é de conhecimento dos seus interlocutores. E ao utilizar o adjetivo *atual* para se referir à *gestão*, Daniel apresenta seu descontentamento com as ações que se realizam na época presente, consequência das ações do Estado, dando a mesma ideia negativa que perpassa o discurso de outros indígenas e não-indígenas.

Ao fazer uso do advérbio *não*, o enunciador demonstra ainda mais sua negação quanto à administração pública. Complementa seu discurso utilizando os verbos

defender e proteger, com o objetivo de clarificar para os seus seguidores a vulnerabilidade pela qual passa o povo brasileiro, que, ao mesmo tempo, depende das estratégias do poder público e, nesse momento de pandemia, está desassistido e invisibilizado como tantas vezes esteve ao longo da história.

A ideia de *defesa e proteção* se sustenta nas bases dos Direitos Humanos, tendo como foco a defesa da vida e a proteção por meio do direito à saúde de qualidade. Ao utilizar a formulação *que meu povo*, o sujeito se inscreve na realidade de que fala, através do uso do pronome possessivo *meu*, que dá a ideia de pertencimento. Em seguida, ocorre um efeito de resistência ao utilizar o adjetivo *guerreiro* para caracterizar *o espírito dos indígenas*.

Na manchete da matéria compartilhada por Daniel Munduruku – “*estamos em luto, mas seguiremos na luta*” – temos o uso da primeira pessoa do plural – nós *estamos* – que produz um efeito de coletividade, inserindo a vivência do enunciador naquele momento de tristeza e resistência pela vida. Com a utilização do substantivo *luto*, o enunciador faz referência à *dor* que surge em consequência das mortes pela COVID-19, e em seguida utiliza o verbo na primeira pessoa do plural novamente – nós *seguiremos* – produzindo um efeito de continuidade, que se completa com o substantivo *luta*. Isso permite a construção do sentido de redemocratização e resistência em meio à realidade conturbada e desassistida dos povos indígenas no momento de pandemia. O jogo de palavras *luto* e *luta* produz uma ambiguidade que se estabelece na realidade cotidiana dos povos indígenas, o *luto* de *lutar*, o *luto* da *morte*, são sentidos que se unem para enfatizar o processo de redemocratização pelo direito à vida e para que o direito ao tratamento digno em meio à pandemia, de fato, ocorra.

São inúmeras as inquietações que assolam o mundo, especificamente, os povos indígenas. Em seguida, temos um outro recorte do perfil Coração Indígena, extraído do Facebook:



Coração Indígena



4 h • 🌐

Somos CORPOS que carrega cicatrizes na memória, causada pelos COLONIZA_DORES. Acredito que só avançaremos na luta ANTIFACISTA, quando ecoarmos e reunirmos as mesmas vozes na luta ANTIRRACISTA. Quando descolizarmos os pensamentos, os corpos, os olhares o enxergar, o escutar, o falar, quando descolonizarmos o sistema, porque é o sistema que tem essa capacidade violenta de reprodução hegemônica RACISTA

Recorte 42 – Publicação do perfil (Facebook) Coração Indígena.

Desconstruir a lógica capitalista e encontrar, cotidianamente, maneiras diferentes para sobreviver à expansão colonizadora é um desafio que perpassa a resistência física e, para além dela, debruça-se sobre a construção e produção dos próprios conhecimentos indígenas, que se contrapõem ao saber dominante. Pensar pela lógica da *descolonialidade* possibilita a inserção de valores de conduta de tempos ancestrais, algo tão necessário nos últimos tempos. Ao analisarmos o recorte acima, temos bem construídas as formulações que nos permitem compreender os discursos sustentados pela corrente *descolonial*.

Ao iniciar o post com o verbo *somos* na 1ª pessoa do plural, constrói-se a ideia de pertencimento a uma coletividade. Ao fazer referência à *memória*, acessamos um

passado histórico no qual os povos originários foram dizimados pelos colonizadores. O trocadilho *coloniza[dores]* apresenta ambiguidade na formulação discursiva ao fazer uso de duas palavras, *coloniza* e *dores*, para representar esse processo de *colonização* e suas consequências com relação aos indígenas. Produz, dessa forma, efeito de destruição e sofrimento ao fazer uso do sufixo “-dores”, completando as ações violentas dos colonizadores e sua continuidade na modernidade. Como sugere Pereira (2019), as formulações linguísticas modificam sentidos históricos daquilo que é dito, dessa forma, as formas linguísticas impõem restrições e também sofrem coerções históricas.

Ao utilizar o verbo *acredito* na 1ª pessoa do singular, o enunciador apresenta a sua visão subjetiva diante dos fatos observados. Em seguida faz uso do verbo na 1ª pessoa do plural – *nós avançaremos* –, produzindo o efeito de coletividade e inserção do sujeito enunciador no processo de resistência. Ao se referir à *luta*, utiliza-se a construção discursiva *mesmas vozes* – faz-se, portanto, referência a uma luta coletiva na qual os indígenas devem resistir pelo mesmo ideal. São produzidos, assim, sentidos que corroboram com o rompimento colonialista; ao se referir à *luta* como *ANTIFACISTA E ANTIRRACISTA* o enunciador faz uso das palavras em caixa alta para chamar a atenção e enfatizar o *porquê se luta* e *para que se luta*.

Contrários aos pensamentos hegemônicos e violentos de destruição física e moral, ao acessar o passado histórico que perdura em várias ações na modernidade, o discurso indígena chama a atenção pela força, para haja o rompimento de qualquer forma de alienação. Ao utilizar a formulação “*descolonizarmos o sistema*”, tem-se um chamamento/convite para que outras vozes se unam ao mesmo propósito de pôr fim à reprodução hegemônica racista que se instaurou na sociedade e é alimentada por várias correntes discriminatórias. *Descolonizar* é pôr fim a uma longa trajetória de opressão, dizimação e exploração sobre os indígenas, ao passo que todo e qualquer processo de *desconstrução* requer coragem para falar de um *não-lugar* e, também, tornar esse *lugar* um local propício para que outras vozes sejam fortificadas e encorajadas a defender seu território, seja ele no campo da linguagem ou no campo geográfico. No recorte a seguir do perfil Coração Indígena, extraído do Facebook, temos a continuidade do post analisado anteriormente:

Não é vitimismo, o racismo é real, sofremos agressões físicas, psicológicas, emocionais, sem dizer no racismo institucional e dependendo do lugar e de com quem esbarremos, poderemos até ser mortas (os), incitado pelo RACISMO estrutural mata e são muitos as vítimas fatais deste racismo . Como Galdino Pataxó que foi queimado por jovens de classe media/alta, enquanto dormia em um banco de uma praça em Brasília, outra vitima foi o professor indígena Daniel Kabixana do povo Tapirapé, foi morto apedrejado, quando saia do banco, outro caso que nos chocou muito foi do pequeno Vitor Kaingang apenas de 2 anos de idade, que foi assassinado brutalmente, na rodoviária do Município de Imbituba (SC), enquanto estava mamando no colo de sua mãe que vendia artesanato ao lado do marido e tantos outros em memória. Como

Recorte 43 – Publicação do perfil (Facebook) Coração Indígena.

Em 2020, pode-se perceber nas mídias sociais as influências de vozes atuantes na causa indígena, advindas de diferentes partes do Brasil. Uma vez que o período de pandemia possibilitou outras formas alternativas de fazer o discurso circular e também de reagir diante de um cenário político autoritário e descomprometido com as vidas indígenas no momento caótico de pandemia da COVID-19. Dos vários posts que circularam nas redes sociais, destacamos o recorte acima, no qual temos a reivindicação do direito à vida e a contraposição às diferentes formas do racismo na sociedade.

Ao iniciar o post com a formulação linguística “*não é vitimismo*”, o enunciador se refere aos indígenas, os quais passam por arbitrariedade, são vítimas de discriminação, opressão e racismo. Ao falar que o *racismo é real*, utiliza-se o adjetivo

real para reafirmar a existência do racismo na sociedade, uma vez que na atual conjuntura, alguns grupos majoritários manifestam-se pela disputa de poder através de discursos que deslegitimam importantes lutas, fadando os discursos contra o racismo e outras formas de opressão a uma militância exagerada e enfadonha.

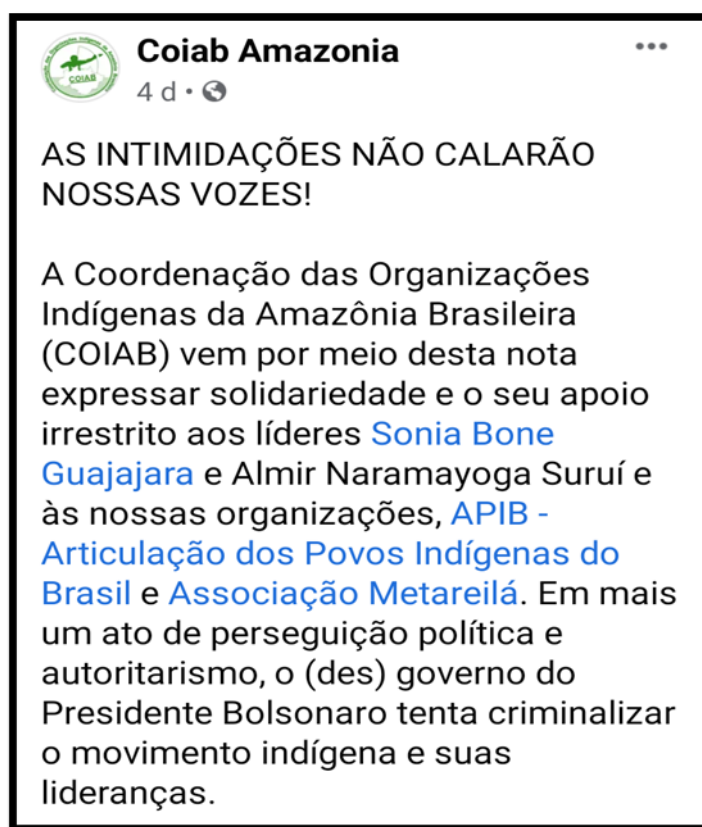
Ao citar as diferentes formas de agressão, *física, psicológica e emocional*, o enunciador evoca uma memória discursiva de tempos remotos, mas que ainda existem hoje. São processos coloniais associados à produção de estigmas, imbricados por uma naturalização midiática das *dores* causadas pela ferida do *racismo*, e isso torna os indígenas cada vez mais incisivos em suas ações e mais precisos em seus discursos.

A fala indígena por sujeitos que ocupam lugares nunca ocupados traz à tona discussões de antigos temas, mas a partir de um novo viés. É o que se torna perceptível nas formulações linguísticas *racismo institucional* e *racismo estrutural*, que produzem efeito de combate ao discurso hegemônico, naturalizando o racismo como algo banal, e faz, portanto, um aprofundamento do que está sendo evidenciado. O racismo como um fator de desigualdade de tratamento e exclusão se dá dentro das instituições e também é reproduzido massivamente na sociedade por meio de uma memória discursiva dominante. O discurso presente no recorte busca combater o discurso hegemônico ao minimizar o sofrimento dos povos indígenas diante de uma sociedade excludente e atravessada por discursos de dominação.

Ao se referir aos tipos de agressão e racismo, o enunciador finaliza retomando as memórias recentes de diferentes situações que ocasionaram as mortes dos indígenas: Galdino Pataxó, Daniel Kabixana e Vitor Kaingang, assassinatos advindos da doença do racismo. Apropriando-se da dor e da resistência por aqueles que por muitas vezes foram invisibilizados, o enunciador descreve as diferentes formas de assassinato: um indígena *queimado*, outro *apedrejado* e a criança indígena que foi brutalmente assassinada e *arrancada do colo da própria mãe* em uma rodoviária. Distintas situações que demonstram a crueldade com que os povos indígenas são tratados há longos anos, questões que justificam suas lutas e o percurso do combate ao *racismo* e suas diferentes vertentes. Assim, o enunciador ao falar sobre essas mortes e finalizar com a formulação *“tantos outros em memória”* evoca não somente o momento presente ou uma memória recente, mas toda uma história dos povos originários marcada por tantas perdas; uma batalha na qual muitas vidas foram ceifadas para que, hoje, outros tivessem voz.

A língua, como determinante para aqueles que disputam espaço de poder, provoca desdobramentos, nos quais ocorrem as restrições discursivas aos modos de

dizer (PEREIRA, 2019). Essas transformações, a partir de um *novo lugar social* ocupado pelo sujeito enunciador, se dão em face do *acontecimento discursivo*, pois os indígenas são sujeitos forjados historicamente em processos de resistência que instituem sua discursividade. Após um longo período pela redemocratização dos espaços, os indígenas ocupam lugares nunca ocupados por eles, e essa ocupação também produz manifestações contrárias pela parte de quem detém o poder. Como podemos analisar a seguir na nota publicada pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB:



Recorte 44 – Publicação da página COIAB.

Esse recorte de uma publicação feita em abril de 2021 faz referência ao fato ocorrido com a indígena Sônia Guajajara, coordenadora da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB. O recorte produz em sua totalidade efeitos de *perseguição* por parte do Governo para com as lideranças indígenas. A pedido da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, a Polícia Federal intimou a indígena Sônia a prestar depoimento em um inquérito aberto em decorrência do documentário *Maracá*, que mostra as

dificuldades enfrentadas pelos indígenas em tempos de pandemia, bem como as violações dos seus direitos.

Entretanto, conforme sugere a formulação linguística *AS INTIMIDAÇÕES NÃO CALARÃO NOSSAS VOZES*, temos em destaque e em caixa alta, a afirmação que produz efeito de *força, coragem e legitimidade* diante do que se busca redemocratizar – os espaços legítimos de fala, no qual as vozes são atuantes e se fazem ouvidas. Essa formulação surge como resposta ao que foi alegado durante a investigação, pois de acordo com a FUNAI, o documentário propaga mentiras contra o governo. Omite-se perante as acusações contra a liderança indígena o descaso do Estado diante de questões básicas que foram vetadas ante de um plano emergencial. Ao utilizar as palavras *solidariedade* e *apoio*, o sujeito enunciador se mostra pertencente a essa *coletividade* e compartilha dos mesmos pensamentos com relação à atuação do Estado, mostrando que as falas representadas no documentário fazem parte de uma totalidade que se compõe de vários momentos históricos de resistência.

Na formulação “*em mais um ato de perseguição política e autoritarismo*”, temos revelada a face autoritária do governo que perpassa as questões de combate à COVID-19, uma vez que esse ato é *mais um* dos inúmeros atos contra as mobilizações indígenas, sejam eles a favor do agronegócio, dos desmatamentos ou da ausência de assistencialismo às comunidades. Para completar a nota de apoio às lideranças, o enunciador utiliza a palavra *(des)governo* para se referir às ações que criminalizam o movimento indígena. Ao empregar o prefixo *des-*, produz-se o efeito de *negação* e *repulsa* diante do representante do povo, a partir da ideia de que é um governo que não governa para todos. Para confirmar tal efeito de sentido provindo da ideia de *(des)governo*, tem-se a tentativa do governo de cercear a liberdade de expressão dos indígenas, sendo que estes, a duras golpes, apropriam-se do discurso para denunciar as violações aos seus direitos. A seguir, temos a ilustração que acompanha a nota emitida no Facebook pela COIAB:

Coordenação das Organizações
Indígenas da Amazônia Brasileira
(COIAB)



Recorte 45 – Publicação da página COIAB.

Repetindo a frase que intitula a nota compartilhada no Facebook, temos a presença dos corpos, marcados por seus adereços identitários, a mão fechada e o braço firme levantado acima da cabeça, produzindo efeito de resistência. A seriedade estampada no rosto mostra a coragem que os indígenas possuem para garantir a ocupação desse lugar discursivo, que muito se lutou para alcançar. As vozes indígenas presentes na imprensa tradicional, nas mídias alternativas, em documentários e em outros veículos de comunicação marcam o despontar de diferentes caminhos de combate que tinham/têm o mesmo objetivo: garantir o direito de serem ouvidos, apesar das divergências políticas – esses sujeitos sociais não se limitam à condição de serem postos em silêncio novamente.

4.2 REDEMOCRATIZAÇÃO PELA VIDA: PROCESSO DE RESISTÊNCIA INDÍGENA EM MEIO À PANDEMIA

Acusado por algumas lideranças de colocar os indígenas em risco durante à pandemia de COVID-19, o presidente Jair Bolsonaro, na visão de muitos brasileiros, não tomou as medidas emergenciais necessárias para proteger o Brasil do vírus responsável por uma porcentagem assustadora de mortes.

Para compreendermos os impactos da pandemia na vida dos povos indígenas, é importante que conheçamos as questões que antecedem a chegada da doença. Ações do governo que dificultaram, ainda mais, a qualidade de vida das comunidades. Dentre estas, podemos destacar: a redução do programa Mais Médicos, o encerramento das demarcações de terras indígenas e o consequente apoio do presidente às invasões dos territórios indígenas, com fins de desmatamento e extração de madeira, além das atividades ilegais do garimpo.

A articulação do Povos Indígenas do Brasil (APIB) contabilizou em julho de 2020, contrariando os dados repassados pelo Ministério da Saúde, um total de mais de 13 mil infectados e 461 mortos pela COVID-19. Esse monitoramento também contabiliza os indígenas que moram fora das comunidades, nos centros urbanos.

Ainda em meados de julho 2020, as lideranças indígenas conseguiram junto ao Supremo Tribunal Federal (STF) e ao Congresso Nacional ações que obrigaram o governo a adotar medidas emergenciais. Entretanto, o presidente Jair Bolsonaro vetou trechos da nova lei, que previa medidas de proteção às comunidades indígenas, bem como o acesso à água potável, a distribuição de kits de higiene, leitos hospitalares e Unidade de Terapia Intensiva (UTI). Dificultando ainda mais o processo de enfrentamento da COVID-19, o presidente também vetou a elaboração de planos de contingências voltados especificamente para os povos isolados ou de recente contato.

A falta de planejamento do governo para evitar o contágio nas comunidades indígenas é algo recorrente desde os primórdios da pandemia. Em muitas aldeias há a falta de insumos para tratar os doentes, também houve a falta de orientação com relação à doença. E, apesar de nenhuma eficácia comprovada cientificamente, muitos pacientes indígenas fizeram tratamento com hidroxicloroquina antes de morrerem, medicamento criticado por muitos médicos em decorrência dos efeitos colaterais graves.

Após a ação apresentada pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), o ministro do STF, Luís Roberto Barroso, determinou que o governo criasse a *Sala de Situação para a Gestão de Ações de Combate à Pandemia no caso dos povos indígenas em isolamento ou contato recente*. Além disso, foi exigida a apresentação de um plano de criação de barreiras sanitárias em terras indígenas. Pois, embora o Ministério da Saúde tenha elaborado o Plano de Contingência Nacional para Infecção Humana pelo Novo Coronavírus em Povos Indígenas, a APIB destacou junto ao STF que esse planejamento “*expressa meras orientações gerais e não prevê medidas concretas, cronograma ou definição de responsabilidade*”.

Dentre os entraves observados na relação Estado e Povos Indígenas, o que ficou explícito foram os apagamentos gerados durante a criação das medidas de enfrentamento. Uma vez que, no início da pandemia as comunidades indígenas não foram ouvidas, as mudanças só surtiram efeito quando os indígenas puderam se manifestar, apresentando sua visão e suas necessidades mais urgentes para que as medidas de saúde pudessem, de fato, ter um efeito prático.

No Amazonas, especificamente, em São Gabriel da Cachoeira, houve uma movimentação coletiva dos indígenas para dar assistência aos parentes, com ações solidárias de proteção aos povos tradicionais. O Departamento de Mulheres Indígenas da FOIRN comanda a Campanha *Rio Negro, Nós Cuidamos*. São feitas ações como: entrega de alimentos, produtos de higiene, confecção e doação de máscaras e ações de comunicação. Dessa forma, com intuito de colaborar com a circulação das informações sobre a COVID-19 entre os indígenas, a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), representante de 23 povos indígenas do Rio Negro, montou uma ação coletiva para repassar aos indígenas de São Gabriel da Cachoeira as informações indispensáveis para a prevenção da COVID-19. A seguir temos um recorte de uma publicação do Facebook, feita por uma colaboradora da FOIRN:

Ontem às 23:09 • 🌐

Transformamos às nossas dores e angústias em luta! Fomos pra linha de frente como um grupo de voluntários...Mobilização contra Covid 19. Fomos às ruas conscientizar e levar informações sobre prevenção e proteção contra o vírus...falando nas nossa línguas maternas de parente para parente. Mas hj como qlqr um que está na linha de frente...sem perceber fomos infectados e hj testei positivo para covid 19, assim como meu marido, que está nessa mesma luta. Mas já havia me precavido...com nossos chás fitoterápicos...com os benzimentos...Pq é assim que muitos parentes estão vencendo esse vírus!

Recorte 46 – Publicação página pessoal Facebook.

No excerto “*Transformamos às nossas dores e angústias em luta*”, a marcação das palavras “*dores e angústias*” – antecedidas pelo pronome possessivo “*nossas*” referente à primeira pessoa do plural – dispõe o próprio enunciador no interior de uma coletividade que representa, “*parente para parente*”, a quem se dirigiu o grupo de voluntários na Mobilização contra a COVID-19. A marcação dos substantivos através do pronome possessivo “*nossas*” atua no resgate de uma memória compartilhada pelo grupo nessa enunciação. Houve sofrimento por parte dessa coletividade, gerando dor e angústia, mas isso se transformou em *luta*. Quando o enunciador fala sobre uma história da qual também faz parte, os efeitos de sentido tendem para os problemas sociais vividos pela parcela marginalizada em um contexto tão devastador como este, de pandemia.

Ao utilizar as formulações “*chás fitoterápicos*” e “*benzimentos*”, o enunciador faz um deslocamento para a sua vivência cultural e os saberes ancestrais do seu povo. Completa o enunciado dizendo “*é assim que muitos parentes estão vencendo o vírus!*”,

afirmação que produz efeito de resistência, já que não se têm as políticas públicas adequadas para a garantia das medidas de proteção e combate à COVID-19 nas comunidades indígenas. São ações como essa que se estabelecem em um contexto marcado pelo esquecimento de diferentes realidades. Medidas governamentais escassas e que não contemplam informações nas diversas línguas indígenas, pois são elaboradas sem que as vozes indígenas (tão conhecedoras da sua realidade) sejam ouvidas e sirvam como um norte para elaboração de ações de combate ao novo Coronavírus. A seguir temos um recorte que é a continuidade do post anterior:



Recorte 47 – Publicação página pessoal Facebook.

Há de se considerar que, historicamente, tudo que provoca destruição e perdas gera *medo*, temos no recorte acima um discurso atravessado pela fala de outros indígenas que vivem o momento de pandemia, para quem “no início o medo nos

dominava”. Falas que são atualizadas pelo enunciador ao dizer que “*hoje estamos convencidos*”, ao utilizar o verbo na 1ª primeira pessoa do plural “*nós*”, o enunciador se coloca nesta realidade coletiva dos povos indígenas.

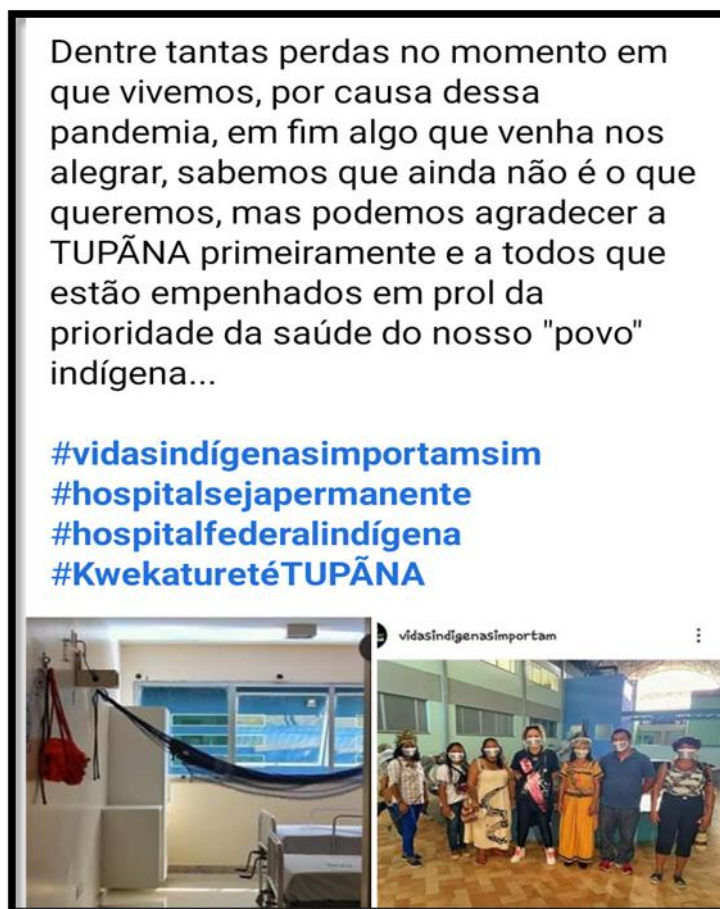
Inicialmente tinham medo, entretanto, agora esse medo não existe mais. Qual é a razão dessa inexistência? São levantados, portanto, dois pontos cruciais, “*nossas armas*” e “*nossas medicinas tradicionais*”. O uso do pronome possessivo “*nossas*” corresponde a um “*nós inclusivo*”, que se completa com o sujeito enunciador e com as outras vozes, a dos indígenas de São Gabriel da Cachoeira. Ao fazer uso do substantivo *arma*, produz-se o efeito de batalha/luta, um campo minado no qual busca-se a vitória, ou melhor, a sobrevivência. Nesse entrave de luta, a *arma* utilizada é a *medicina tradicional*, são as ervas que curam há milênios, que estão presentes há gerações e correspondem aos saberes tradicionais repassados de geração a geração.

Ao finalizar seu post, o enunciador utiliza a seguinte formulação linguística: “*venci contra a COVID-19 com remédio caseiro*”. O verbo *vencer* produz efeito de ganho, vitória contra um vírus que tem ceifado inúmeras vidas; a referência ao *remédio caseiro* reforça o sentido da utilização dos *saberes ancestrais*, aspectos culturais utilizados como alternativa para minimizar os impactos da doença nas comunidades indígenas. É *caseiro* porque é de casa, feito em casa, por mãos de pessoas atravessadas por vozes outras, a quem eram assegurados os conhecimentos da medicina tradicional.

Alguns meses após as reivindicações junto ao Estado para que medidas efetivas de combate e controle à COVID-19 fossem adotadas, o governo do Amazonas disponibilizou, em Manaus, um prédio para a Secretaria Especial de Saúde Indígena construir o Hospital de Campanha, com 200 leitos, especificamente para o atendimento dos indígenas do Amazonas e de fora do Estado. O hospital de campanha foi montado pelo Governo Federal e o anúncio do novo hospital foi feito pelo então ministro da saúde, Luiz Henrique Mandetta, como forma de proteger as comunidades indígenas predominantes na região Amazônica.

Todavia, longe de resolver todos os problemas dos povos indígenas dessa região no período de pandemia, o Hospital de Campanha é, de certa forma, um ganho. Distante de ser uma regalia para os indígenas, o hospital foi estruturado na base de muitas reivindicações para que houvesse atendimento especializado as vítimas da COVID-19. Dessa forma, as redes sociais foram o espaço encontrado por algumas lideranças para falar sobre a importância dessa conquista e a necessidade para que se torne um ganho

permanente e não temporário, como se apresentou. É o que podemos observar no recorte seguinte de um post do Facebook, perfil de Claudia Baré:



Recorte 48 – Publicação página pessoal Facebook.

A voz no post do Facebook é de Cláudia Baré, pedagoga que atua no Centro Municipal de Educação Escolar Indígena Wakenai Anumarehit, localizado no Parque das Tribos, Manaus (AM), desde 2016. Ao iniciar seu post sobre a abertura do Hospital de Campanha contra a COVID-19, o enunciador utiliza a formulação linguística “*dentre tantas perdas*” – o uso do pronome indefinido *tantas* produz efeito de quantidade indeterminada, mas que teve um impacto considerável dentro das comunidades indígenas. E, em meio a essas perdas, o enunciador evoca distintas memórias e apresenta uma ideia conclusiva ao utilizar o advérbio “*enfim algo que venha nos alegrar*”. Destacam-se nesse excerto marcas de personalidade ao utilizar a flexão do pronome *nós*. Cláudia Baré se insere nessa coletividade e compartilha dos mesmos sentimentos, como podemos analisar no fragmento “*não é o que queremos*”. Tem-se o

advérbio de negação *não*, seguido do verbo *queremos* na 1ª pessoa do plural, essa formulação produz efeito de descontentamento em relação ao que está sendo oferecido. Entretanto, isso não minimiza a importância do ganho que foi conseguir um Hospital de Campanha, porém, evoca os interlocutores para que se atentem à continuidade da luta em busca de um hospital permanente para os povos indígenas do Amazonas, conforme observamos no final do post quando o enunciador utiliza a hashtag *#hospitalsejapermanente*, esse uso está associado à discussão que se deseja indexar na rede social, representada pelo símbolo da cerquilha # antes da frase *hospital seja permanente*. Esse recurso permite a transformação do que foi publicado em um hiperlink, direcionando para outras publicações relacionadas ao mesmo tema, ou seja, esse não é um discurso somente de Cláudia Baré, pois há um atravessamento de vozes outras que se interligam através da utilização de recursos linguísticos das redes sociais.

Um outro ponto levantado diz respeito ao deslocamento que é feito pelo enunciador após as críticas, mesmo reafirmando a necessidade de um hospital de campanha. O enunciador evoca seu Deus – *Tupãna* – no sentido de agradecimento pelo que foi concedido pelo Estado, ainda que seja um hospital temporário. Finaliza, então, enfatizando a continuidade de um percurso de luta e resistência pela garantia dos direitos indígenas da região Amazônica, principalmente para que haja um hospital permanente que atenda às necessidades após o período de pandemia.

A partir das análises dos recortes anteriores, que tiveram como pano de fundo o processo de redemocratização e resistência pelo direito à vida no contexto de combate à COVID-19, utilizaremos a categoria filosófica designada como *necropolítica*, para contextualizar as mortes e a falta de atendimento médico nesse período aos indígenas na região Amazônica. Envoltos por questões massacrantes, alimentados por um *racismo estrutural*, herança colonial que se reproduz dia após dia em toda a sociedade. Os povos originários, em tempos de luta pela sobrevivência, sofrem com a omissão do Estado. Por isso, para compreendermos como se estrutura a *necropolítica*, seguiremos as bases teóricas e analíticas de Achille Mbembe, reconhecido pensador do pós-colonialismo, que recebe influências teóricas de Michel Foucault por meio do conceito de *biopoder*.

Ao se referir às formas de soberania dentro do espaço político, Mbembe ressalta que “as formas de soberania cujo projeto central não é a luta pela autonomia, mas ‘a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações’” (2018a, p. 10). Sendo assim, o processo de aquisição e permanência do *poder* faz com que os povos indígenas sejam reduzidos a seres

subalternos e alienados, objetivados/coisificados pelo Estado, como vidas *descartáveis* que não têm *vez* nem *voz*.

É o que observamos através dos números relativos às mortes por COVID-19 nas comunidades indígenas, que aumentaram de forma alarmante, enquanto as instituições do Estado disponibilizam de modo oficial dados estatísticos não representativos da totalidade do impacto do vírus nesse contexto. Por outro lado, as organizações indígenas apresentam dados que contabilizam as mortes de indígenas que moram nas comunidades e em contexto urbano. Uma vez que o fato de não morar na comunidade indígena não retira do sujeito social a sua identidade étnica. Ao percebermos as discrepâncias apresentadas na forma de organizar os dados estatísticos, percebemos a banalização das vidas indígenas através de ações arraigadas a um processo histórico reprodutor do racismo e da discriminação dentro de uma ordem sistemática.

Consideremos, então, a noção do *biopoder* de Michel Foucault e por meio dessa concepção façamos um deslocamento para a chegada dos portugueses ao Brasil. Com o processo de colonização tivemos a catequização, a conversão e a escravização dos indígenas; tomemos isso como exemplo de vivências da biopolítica. Os indígenas eram seres considerados inferiores, por isso tinham o tratamento que mereciam enquanto *selvagens* que eram. Ao passo que Hannah Arendt, ao se referir ao processo de escravidão dos negros, afirma: “quando os europeus massacravam, de certa forma não sentiam que estivessem cometendo um crime contra homens” (2002, p. 277). Esse pensamento se estende ao tratamento dos europeus com os indígenas também. Construído em bases racistas, os grupos *dominados* sempre sofreram com repressão e alienação diante de um grupo *dominante*. Como pode-se perceber em Foucault, ao se referir ao *biopoder*:

No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros [...]. Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer censuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder (2010, p. 214).

O direito de matar, por meio da falta de assistencialismo, omissão aos direitos básicos de saúde, produção de discursos autoritários e ofensivos, a necessidade de fragmentar a sociedade com base na distinção de raça e cultura, dentre outras questões que, paulatinamente, emergem em um campo minado no qual o estado de exceção se

configura como base normativa, estigmatizando corpos e inferiorizando lutas. Como afirma Foucault, “a função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo” (2010, p. 215). Contrários às implicações que se estabelecem com base no *biopoder*, o que vemos, nesses tempos sombrios, é o agenciamento de lugares de fala, como as redes sociais, por lideranças indígenas que diariamente apresentam os resultados de suas lutas: as reivindicações para assegurar qualidade de vida e atendimento médico às comunidades indígenas.

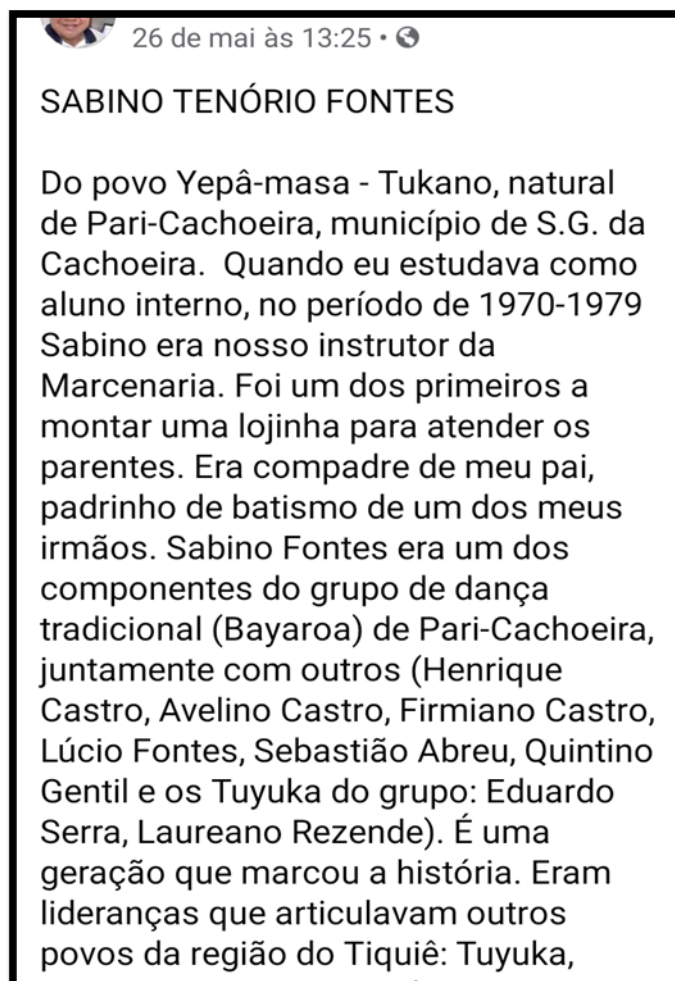
O racismo, atrelado ao biopoder, ainda produz e reproduz um impacto destrutivo, já que são construídas visões que não correspondem à realidade dos povos originários. A cada luta, as memórias anteriores, marcadas historicamente, são acessadas, ao se perceber a omissão do Estado, lembra-se de tantas mortes que não obtiveram respostas ou punições efetivas. Vidas ceifadas pelo racismo, a fragmentação social, o ódio que se dá ao olhar com desprezo para a cultura do outro. Tantas feridas sociais, até em meio à pandemia, surgem com força veemente para mostrar que, ainda hoje, os aspectos culturais, biológicos e sociais são determinantes para o direito à vida. Mas, a redemocratização é um processo contínuo, e muito se tem mudado em termos de políticas públicas para assegurar a vida, o respeito e a ocupação de lugares, nunca antes ocupados, pelos indígenas.

Na seção que segue serão analisados na materialidade as construções discursivas sobre a morte dos indígenas por COVI-19, os efeitos de pertencimento e sofrimento pela perda de saberes e o que cada um representava para as suas comunidades.

4.3 AS VOZES QUE [SE FORAM] PERMANECEM: OS ATRAVESSAMENTOS QUE SUSTENTAM AS MOBILIZAÇÕES INDÍGENAS

Esse tópico é marcado pelas mortes, o *silenciar* de vozes que se foram, vítimas da COVID-19. O *silenciamento*, nesse contexto, será abordado de forma metafórica para representar a não existência de certos sujeitos no mundo enquanto matéria, mas a permanência de suas vozes e saberes enquanto práticas discursivas que atravessaram muitas vidas e permanecem vivas no processo de redemocratização e resistência dos indígenas, como uma ação contínua que corrobora a constituição de sujeitos discursivos políticos e históricos, e legitima diferentes espaços e vozes, tanto na mídia como em diversos espaços sociais. No recorte seguinte, retirado de uma publicação do Facebook,

observamos através das construções discursivas, o impacto da COVID-19. O sujeito enunciador articula uma discursividade afetada pelas perdas dentro do movimento indígena, coletividade do qual faz parte também:



Recorte 49 – Publicação página pessoal Facebook.

O sujeito enunciador faz uma descrição sobre quem foi Sabino Tenório Fontes, no excerto “*do povo Yepâ-masa – Tukano*” apresenta-se a origem identitária da qual temos os sentidos de suas lutas e o pertencimento a uma coletividade que sente o pesar pela partida do seu ente. Existe uma linha contínua acessando a todo momento uma memória que evoca a coletividade da qual o enunciador também faz parte. As formulações linguísticas que descrevem Sabino Tenório dão conta de descrever sua trajetória dentro da comunidade e do movimento indígena, conforme mencionadas abaixo:

- a. “*era* nosso instrutor da Marcenaria”
- b. “*foi* um dos primeiros a montar uma lojinha para atender os parentes”
- c. “*era* compadre de meu pai”
- d. “*era* um dos componentes do grupo de dança tradicional”
- e. “*eram* lideranças que articulam outros povos”

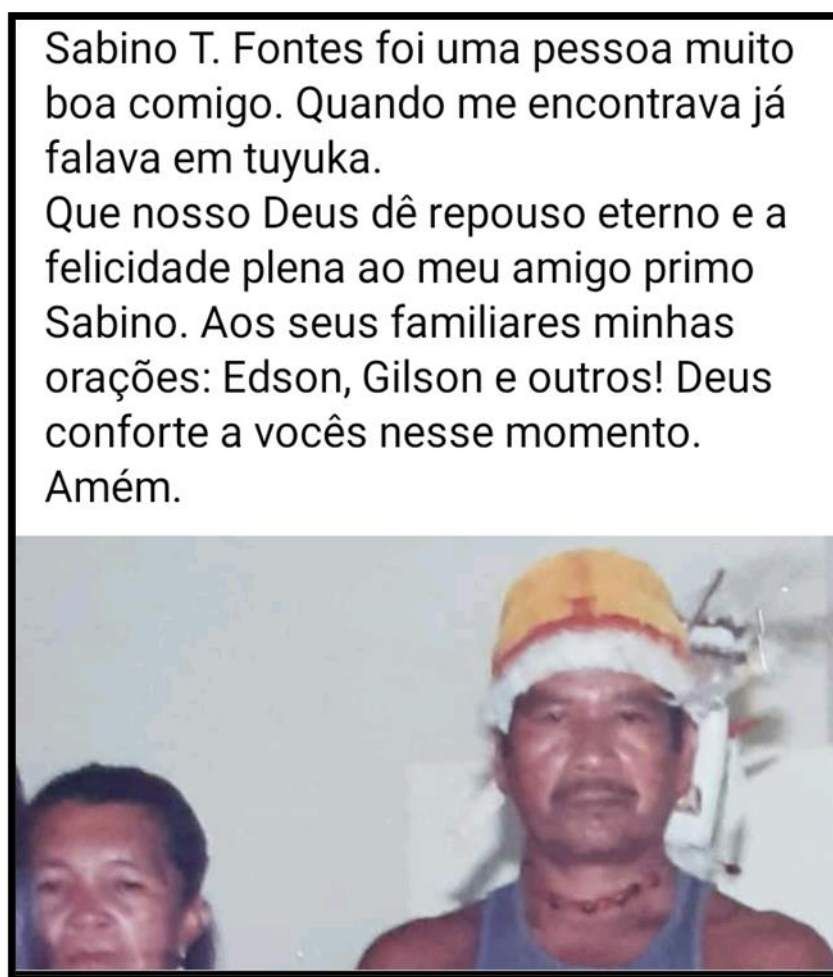
Pode-se destacar, a partir dos usos linguísticos, quem foi Sabino Tenório e a quem se dirige a publicação, uma vez que temos evidenciadas nas formulações dos enunciados, a caracterização das lideranças, tão importante em um contexto de luta e resistência. Dessa forma, os verbos utilizados no pretérito “*era – foi – eram*” produzem redes de sentidos voltados ao passado, o que ativa memórias pautadas em uma historicidade de exclusão social e marginalização. O excerto “*era nosso*” significa algo coletivizado, uma referência da qual o enunciador também fez/faz parte.

No fragmento “*foi um dos primeiros*”, configura-se um caráter de pioneirismo com relação à comercialização dentro das comunidades indígenas. O enunciador destaca as particularidades da vida de Sabino e através delas percebemos como havia uma aproximação entre eles, “*era compadre do meu pai*” – essa formulação produz efeito de familiaridade e vivência do enunciador com aquele de quem se fala. Uma trajetória construída em uma relação de admiração, troca de conhecimentos e compartilhamento dos anseios pela melhoria nas comunidades indígenas.

Nas formulações “*era um dos componentes do grupo de dança tradicional*” e “*eram lideranças que articulam outros povos*”, temos a retomada a uma história da comunidade a partir do acesso à memória discursiva. São registros que assinalam para um trabalho coletivo, para a manutenção das tradições culturais e para as articulações políticas que unificaram pretensões coletivas, tanto dentro quanto fora das comunidades, pois *outros* povos também foram atravessados pelos discursos de resistência e legitimidade das organizações indígenas.

Conforme finaliza o enunciador, “*é uma geração que marcou a história*” – nessa formulação temos o verbo *marcou*, no pretérito, que evoca uma memória na qual se estabelecem as falas de outras gerações que tiveram como base os movimentos iniciados com Sabino Tenório e outros. O sujeito enunciador mobiliza as marcas da história que atravessam os modos de dizer de outros indígenas no presente. E apesar da voz de Sabino e de outras lideranças serem silenciadas, a partir delas outras vozes emergem. De acordo com Pereira (2019), “o *corpo social simbólico* é da ordem do discurso, o que

significa que não pode ser aniquilado, porque ganha materialidade em outras falas, em outros corpos e em outras vozes”, por mais que Sabino Tenório tenha completado sua passagem no mundo terreno, seus saberes e suas falas permanecem vivas por meio de outras vozes que por ele foram atravessadas. O recorte abaixo é uma continuidade da publicação anterior:

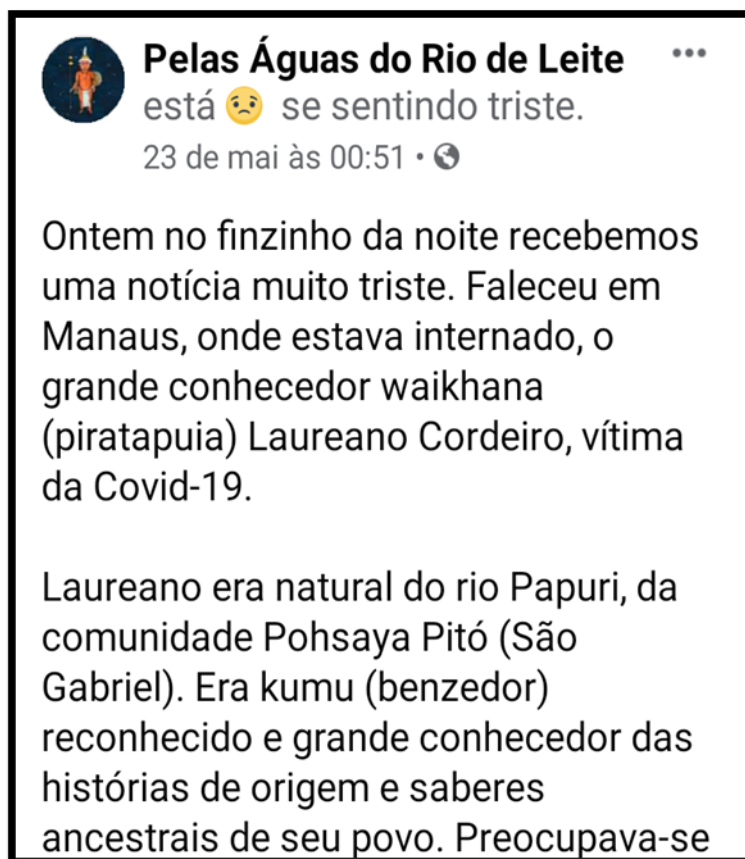


Recorte 50 – Publicação página pessoal Facebook.

No excerto “*foi uma pessoa muito boa comigo*”, a utilização do pronome *comigo* produz efeito de particularidade, de individualização da bondade de Sabino para com o sujeito-enunciador. Ademais, temos a complementação “*já falava em Tuyuka*”, formulação que produz efeito de reconhecimento linguístico de Sabino para os seus pares. Ao finalizar o post, o enunciador constrói discursivamente seu desejo de “*que nosso Deus dê repouso eterno e felicidade plena*”, marcando a formulação através da utilização linguística do pronome possessivo *nosso*, sobre o qual temos o efeito de

sentido de pertencimento, a mesma crença, a mesma fé processada e o mesmo Deus – que é coletivizado.

A seguir temos o recorte retirado do perfil *Pelas Águas do Rio de Leite*, que traz sua homenagem ao indígena Laureano Cordeiro:

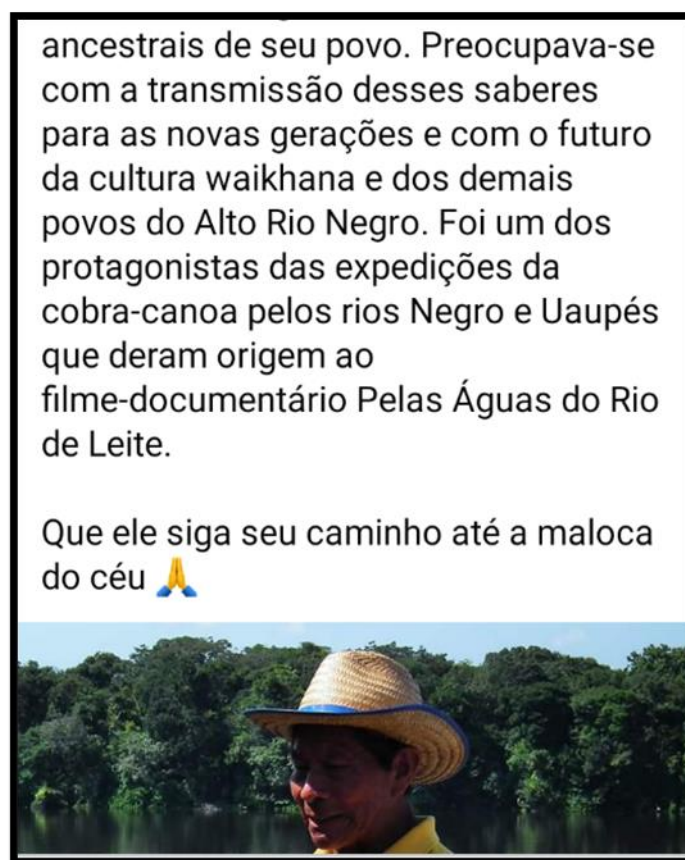


Recorte 51 – Publicação do perfil *Pelas Águas do Rio de Leite*

Neste recorte, o enunciador inicia seu post com o seguinte enunciado: “recebemos uma notícia muito triste” – formulação que provoca efeito de coletividade ao utilizar o verbo na primeira pessoa do plural, *recebemos*, envolvendo o sujeito enunciador e seus pares. Além disso, temos o efeito de melancolia e tristeza diante do anúncio da morte do ancião do povo do Waikhana (piratapuia), vítima da COVID-19. Como o próprio enunciador enfatiza, “o grande conhecedor”, tal adjetivação evoca o sentido de alguém que detém o saber sobre determinado contexto sociocultural e a perda que isso significa em termos culturais para o povo indígena.

Na formulação “*era Kumu (benzedor) reconhecido*”, o verbo *era* já posiciona os interlocutores sobre a perda de alguém que foi uma grande referência para seu povo.

Como *Kumu* foi muito *reconhecido*, nessa formulação linguística ocorre o efeito de notoriedade dos saberes ancestrais que eram parte constitutiva de Laureano. Além dos saberes *ancestrais de seu povo*, no processo de cura das enfermidades e questões espirituais por ser *benzedor/Kumu*, ele também era conhecedor das *histórias de origem*. E, a perda de alguém que detém esses conhecimentos provoca muita consternação, já que mesmo que sejam transmitidos para gerações vindouras, aqueles que vão deixar marcas bem profundas na vida e história de um povo. A seguir temos a continuidade dessa publicação em um outro recorte do perfil, *Pelas Águas do Rio de Leite*:



Recorte 52 – Publicação do perfil *Pelas Águas do Rio de Leite* (Facebook)

No excerto “*preocupava-se com a transmissão*”, temos o efeito da necessidade de permanência, diante de uma realidade atravessada por distintas discursividades, as quais se completam através da superação de uma historicidade marcada pelas dominações internas e externas a que muitas comunidades indígenas foram submetidas. Por isso o desejo de Laureano em manter a transmissão dos saberes ancestrais para as gerações presentes e vindouras. Dessa forma, para completar o post, o enunciador utiliza a seguinte formulação “*desses saberes para as novas gerações*”, evocando os

discursos geracionais que lutam pela manutenção dos saberes ancestrais para as futuras gerações.

Além da transmissão das questões culturais, tão necessárias para a vivência em comunidade, fortalecendo a coletividade, uma outra preocupação de Laureano era o “*futuro da cultura Waikhana*”, e ele completava, de acordo com a descrição do enunciador, “*dos demais povos do Alto Rio Negro*”. Essas formulações linguísticas nos permitem acessar uma memória discursiva não tão distante, sobre a qual se debruça uma história de luta e resistência pela permanência dos elementos culturais na vida dos povos indígenas. A preocupação com o *futuro* é algo que cerceia as duras batalhas travadas para que os indígenas pudessem ser vistos e ouvidos por uma sociedade dominante e excludente. Mas, a preocupação não se dá somente em termos individuais de *um povo*, mas em termos coletivos, a preocupação com a cultura Waikhana e com os demais povos, pois o processo de redemocratização não se dá em termos particulares, mas atinge toda uma coletividade que compartilha da mesma invisibilidade e da mesma trajetória de silenciamento.

Laureano, conforme apresenta o enunciador, também foi “*protagonista das expedições que deram origem a um filme documentário*”, aqui apresentam-se outras formas de atuação dos indígenas, que se configuram por meio de uma realidade diferenciada na qual há a ocupação de lugares, até então, nunca ocupados. Apesar de sua morte, Laureano deixa um legado, tornou-se *protagonista* e isso diz muito sobre o papel desempenhado por ele junto a seu povo; há a produção de efeito de autonomia de si e de suas ações diante do *outro e para o outro*. Suas palavras, suas lutas, seu desejo para que a cultura permaneça viva e seus anseios pelos direitos dos povos indígenas, reverberam através dos espaços ocupados por todos aqueles que o conheceram, sua voz continua atravessando *discursos outros*, que se juntam no mesmo processo de resistência.

Em seguida temos um post sobre Feliciano Lana, recorte retirado do Facebook:

O mundo perde um dos maiores artistas deste tempo. Sem brincadeira, vocês que não conheceram o Sr Feliciano Lana nem o trabalho dele, não sabem o que é arte indígena contemporânea. Eu cresci aprendendo com a família Lana, seja pelos que via impresso, seja pelos encontros em SGC. O mundo perdeu um dos maiores artistas deste tempo, perdeu sem conhecer sua magnitude. Cada mestre que se vai é uma parte da nossa História que vai junto.

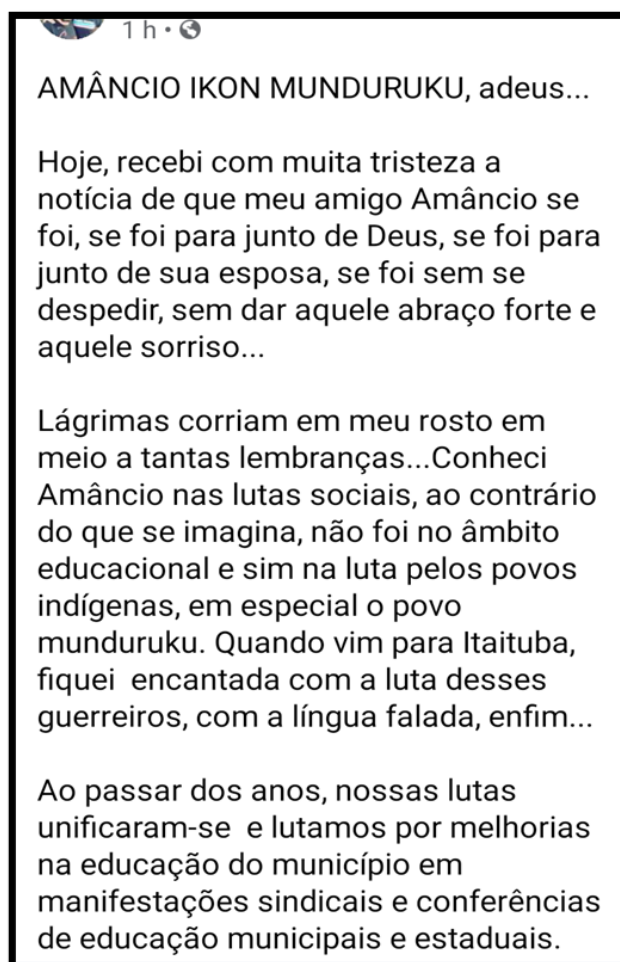
 370

31 comentários

Recorte 53 – Publicação página pessoal Facebook.

Nesse recorte, o sujeito enunciador, apresenta-se discursivamente com efeito de proximidade do *outro* a que se refere. Por meio do excerto “*o mundo perde*”, temos o sentido de coletividade, estabelecido pelo substantivo *mundo*, e o sentido de lamentação, através do verbo *perder*. A perda não só do universo indígena, mas *todos nós* perdemos muito dos conhecimentos ancestrais. Ao se reportar para os *outros*, ou melhor, para *nós*, o enunciador faz a seguinte formulação: “*vocês que não conheceram*”, evocando aos seus interlocutores que são indígenas e não-indígenas e, assim, completa o sentido com o enunciado “*não sabem o que é arte indígena contemporânea*” – seu dizer é direcionado ao *outro* sobre o qual não se tem os conhecimentos pertinentes sobre a arte indígena contemporânea, provocando efeito de pertencimento e exclusividade ao universo artístico do qual, Feliciano Lana, fazia parte e no qual o enunciador também está inserido, o que se confirma com o enunciado “*eu cresci aprendendo com a família Lana*”. Ao utilizar o pronome na 1ª pessoa do singular, o enunciador explicita sua individualidade e apresenta sua familiaridade com a família de Feliciano.

Ao considerar o impacto da perda do artista indígena, em termos de grandeza do seu trabalho, o enunciador utiliza a seguinte construção discursiva “*perdeu sem conhecer sua magnitude*”, esse fragmento completa a afirmação de que o mundo todo perdeu, pois um ser que era dotado de conhecimentos e experiências se foi. Mas, além da tristeza pela sua partida, o excerto também produz efeito de indignação. Uma vez que Feliciano se foi e o mundo não conheceu a amplitude significativa do seu trabalho. Por isso, o enunciador completa: “*cada mestre que se vai é uma parte da nossa História que vai junto*” – junto com Sabino, Laureano, Feliciano e tantas outras vidas foi-se parte de uma História de luta e resistência. Ao utilizar o pronome possessivo *nossa*, o enunciador se insere nesse coletivo que perde parte de sua História e lamenta profundamente que a sociedade não compreenda a necessidade de dar visibilidade a essas vozes e de conhecer a magnitude dos seus saberes, da sua arte. No outro recorte de uma publicação do Facebook, temos a narrativa sobre a morte de Amâncio Ikon Munduruku:



A publicação do Facebook inicia-se com a formulação: “*hoje recebi com muita tristeza a notícia de que meu amigo Amâncio se foi*” – temos a determinação temporal do presente estabelecida pelo advérbio *hoje*, ademais observamos o efeito de passagem, da morte, da separação terrena, instituído no enunciado *se foi*, que produz o sentido de partida, envolto por tristeza e lamentação.

No decorrer da narrativa, tem-se o percurso histórico perceptível através da formulação “*tantas lembranças*”, que envolve a relação existente entre aquele que se foi e quem permanece (o sujeito enunciador). Através dos fios discursivos é possível compreender a constituição dos sentidos históricos que abarcam essas lutas compartilhadas, inclusive é recorrente na publicação a utilização da palavra *luta*. Por meio dela o enunciador reverbera vozes consoantes, nas quais pode-se perceber os mesmos interesses sociais e políticos compartilhados por um grupo social do qual ele é pertencente. O enunciado “*se foi sem se despedir*” produz o efeito de um fato *inesperado*, situação marcada pela ausência e solidão. Algo tão comum e, não menos assustador, em tempos de pandemia da COVID-19.

Retomando as formulações linguísticas que utilizam a palavra *luta*, temos dentro das mobilizações indígenas algumas *possibilidades do dizer*. Ao passo que a *luta* se deu em vários segmentos, instituições e organizações, até se estruturar da forma como conhecemos, dentro de uma coletividade. Na cadeia parafrástica, abaixo, temos algumas possibilidades de dizeres dessas *lutas*.

- a. “*lutas sociais*”
- b. “*lutas pelos povos indígenas*”
- c. “*lutas desses guerreiros*”
- d. “*nossas lutas unificaram-se*”
- e. “*lutamos por melhorias na educação*”

Nessa cadeia parafrástica, os sentidos históricos da palavra “*luta*” são marcados. Primeiramente temos as *lutas sociais*, que desencadeiam os interesses em comum de uma comunidade/sociedade, ademais temos as *lutas pelos povos indígenas* de forma mais abrangente, essa luta não abarca somente uma comunidade étnica, mas toda uma coletividade, são diferentes povos, diferentes etnias que se unem em prol de um objetivo específico. Em seguida, fala-se das *lutas desses guerreiros*, fazendo referência às lideranças indígenas que articulam os movimentos e impulsionam as organizações

legitimadoras das frentes de resistência pela garantia dos direitos dos indígenas. No enunciado “*nossas lutas unificaram-se*”, o sujeito enunciador evidencia a união dos povos e o intento presente nas mobilizações indígenas. Aquilo pelo que se luta, como se luta e para quem se luta, é pautado em toda uma coletividade. As questões individuais não cabem mais no contexto de redemocratização, uma vez que as lutas foram unificadas, as articulações passam a atender o interesse de todos os indígenas. Na formulação “*lutamos por melhorias na educação*”, o sujeito enunciador é atravessado por memórias compartilhadas junto ao indígena Amâncio Ikon. A palavra *luta* não se apresenta como substantivo, passa a ser ação, *nós lutamos*, o enunciador e aquele que *se foi* ainda permanecem na memória de tantas lutas, ele foi responsável por melhorias e pela aquisição de direitos.

Os sujeitos enunciadores foram atravessados pelas vozes daqueles que partiram, mas que continuam motivando as mobilizações indígenas e influenciando as ações por meio dos saberes e experiências compartilhadas. Em cada recorte, temos formulações que representam tristeza pela perda, mas também memórias de tantas lutas. Momentos históricos que se fazem vivos e impulsionam a caminhada futura. Todas as formulações linguísticas, neste tópico analisadas, são as vozes dos próprios indígenas que agenciam as redes sociais e através delas compartilham seus dizeres.

4.3.1 EFEITOS DE PERTENCIMENTO: *IN MEMORIAM* DOS PARENTES QUE FIZERAM SUA PASSAGEM



Recorte 57 – Colagem feita a partir das fotos do Facebook.

O mundo encobriu-se pelo cinza, pontos de melancolia se dissiparam em meio às infinitas linhas das páginas compridas que escreviam a história de tantas lutas, de tantas memórias e saberes. O universo indígena, sobre um eco ensurdecedor de *socorro* pelo direito à vida, soou em vários cantos, desde o Supremo Tribunal Federal às redes sociais, todos os espaços foram agenciados por aqueles que outrora assistiam aos mandos e desmandos do Estado, sob a submissão de tutela que por anos aprisionou vozes e camuflou o processo de redemocratização das organizações indígenas.

Ao pensarmos em luta, em reafirmação identitária, em coletividade, políticas públicas e tantos outros motes que impulsionaram as organizações indígenas pela sobrevivência desde o Brasil/colônia, lembraremos de muitas lideranças que partiram em meio às batalhas para assegurar às atuais gerações seus direitos e a ocupação de lugares até então estabelecidos como “inatingíveis”.

Mas, diante de tantas memórias, o inimaginável aconteceu, um vírus cruel, responsável pela passagem de tantos parentes precocemente. Essas perdas nos fazem percorrer por caminhos diversos da linguagem, desde a manifestação das vozes à poética, para tentar externalizar a tristeza por tantas vidas que se foram, mas permanecem. Dentro desse paradoxo de *ir* e *permanecer*, faz-se menção aos atravessamentos que potencializam as ações de resistência indígena. Perdemos a materialidade de *vozes*, tão atuantes e encorajadoras, mas elas permanecem presentes em uma memória discursiva que impulsiona outras vozes e discursos *outros* sustentados em um contínuo processo de pertencimento, coletividade e luta.

Seguindo por um caminho poético para descrever o impacto de tantas perdas, constrói-se a ideia metafórica de que cada indígena é uma folha na árvore da vida, temos, portanto, folhas diversas: grandes, pequenas, verdes, amarelas, marrons, uma infinidade de tamanhos, cores, aromas, que harmonicamente completam a paisagem das florestas, dos campos, das cidades, enfim, da vida.

É costumeiro que nem todos saibam contemplar a harmonia dessas folhas. Entretanto, para as comunidades indígenas cada folha representa, além da vida, a história, os saberes e a cultura indígena. Quando se perde uma folha, uma parte da cultura também se vai, pois nenhuma delas é substituível. Destarte, o que resta na imensidão da árvore da vida são as novas folhas, o processo de renovação, que outrora era formado por tantos anciãos e, aos poucos, dá espaço às futuras gerações. É um processo dolorido, mas irremediável.

Nos últimos meses, a árvore da vida de diferentes povos indígenas foi tomada por um vírus desconhecido. Ele não mediu esforços para se inserir e causar destruição. Pouco a pouco, o estalar de uma folha era sentido e os ecos de lamentação eram ouvidos nas comunidades, perdemos uma, duas, três, duzentas... tantas e tantas folhas se juntaram às inumeráveis vidas perdidas pela COVID-19. Nem as mais cruéis intempéries enfrentadas nos rios, na busca pelo alimento de subsistência, dariam conta de mensurar a redoma de tristeza que assolaria a terra em 2020. A dor que nos envolve não é somente a dor da partida, mas sim, é a dor da desassistência do Estado, pela falta de hospitais, de medicamentos, de insumos para saúde, pela falta de oxigênio que aterrorizou o Amazonas e foi responsável por diversas mortes. O que mais dói são as condições dadas para que se pudesse sobreviver em meio ao caos instaurado nesse período de pandemia.

Quem viveu de perto o processo de desligamento dessas *folhas*, sentiu e viveu as piores experiências de sua existência; ver o outro lutar para respirar, para se levantar da cama, para caminhar, para falar e se deparar pouco a pouco com o silenciar de uma enciclopédia da vida, é de uma sensibilidade extrema. Pois, aprendeu-se a lutar contra os inimigos visíveis, não contra os invisíveis. Em meio às dificuldades que afetam a nossa permanência nessa árvore, seguimos atravessados pelas vozes daqueles que tanto fizeram pelo seu povo, rememorando os momentos, os saberes, as histórias de superação e as conquistas que envolvem a redemocratização dos indígenas.

Apesar da imensa tristeza pela dor da partida, como pertencente a essa coletividade, como vítima desse vírus que levou de mim uma das folhas mais belas da minha vida, aquela que me deu sombra, que harmonicamente coloriu meus dias e que me encorajou a ser firme, prostro-me às forças que regem o universo para que continuem dando encorajamento e que consigamos superar esse momento tão difícil.

Que as folhas que se foram com o vento, continuem impulsionando a nossa permanência na grande árvore do saber e da vida. Que as vozes que permanecem em nós sejam o alicerce para nossas lutas diárias. Que as folhas que se foram, estejam juntas novamente formando um só povo na maloca do céu.

IN MEMORIAM A TODAS AS VÍTIMAS DA COVID-19



Recorte 58 – Arte (Adriel Campos).

“QUE ELES SIGAM SEU CAMINHO ATÉ A MALOCA DO CÉU”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Parem de podar as minhas folhas e tirar a minha enxada.
Basta de afogar as minhas crenças de torar minha raiz.
Cessem de arrancar os meus pulmões e sufocar minha razão.
Chega de matar minha cantiga e calar a minha voz.”
(Eliane Potiguara. Oração pela libertação dos povos indígenas,
dedicado a Marçal-Tupã-y, cacique guarani nhadewa assassinado em
1983).

O percurso histórico que acompanha o silenciar e o legitimar das vozes indígenas no discurso midiático, possibilitou-nos perceber como os conflitos se estabelecem no discurso, e como as relações de poder acabam condicionando algumas vozes em detrimento de outras. “*Chega de calar a minha voz*” é o enunciado de resistência que se ouve frequentemente em vários espaços, sejam eles na mídia ou não. Resistir é um processo tão necessário para esses sujeitos históricos, marginalizados por uma parcela da sociedade, explorados pelos colonizadores, dizimados por defender seu território e castigados por praticar suas crenças. Ademais, em pleno século XXI, ao se referir à região Norte, alguns discursos e imagens pejorativas sustentados por uma memória colonialista são reproduzidos nas demais regiões brasileiras; os *dizeres* do indígena são compartilhados através de formulações linguísticas, como: “*mim quer saber das coisas; mim gosta de você*”, mas, ao contrário do que veicula em tons de deboche e inferioridade expostos através da utilização de um pronome e não de outro, os *dizeres* dos indígenas evidenciam lutas pela redemocratização de seus direitos. Apesar da maneira agressiva que foram condicionados ao silêncio, souberam se opor às ameaças impostas e garantir seu *lugar* legítimo de fala.

Durante toda a pesquisa, construiu-se uma trajetória dessas vozes na mídia da Região Norte, os recortes analisados do Jornal *A Crítica*, da década de 1990, fizeram-nos percorrer por caminhos silenciosos vivenciados pelos indígenas, ora culpabilizados por ações que os afetavam diretamente, ora inferiorizados pelos discursos daqueles que eram autorizados a falar nas mais diversas situações.

A relação discurso e poder se sustentou em uma historicidade eurocêntrica e encontrou na mídia tradicional um espaço para fazer circular representações que marcam a posição entre dominador e dominado. Os sujeitos enunciadore, ao se reportarem às questões que afetam os povos originários, aparecem arraigados a uma memória discursiva de dominação na qual os indígenas não têm direito à palavra e os discursos que os representam marcam o lugar por eles ocupados na mídia e na história.

Desde a invasão das terras dos Waimiri-Atroari em 1990, até a busca por direito da indígena Ticuna Diacuí em 1998, temos bem delineadas as posições sociais sustentadas por uma sociedade excludente, que atuava como *porta-voz*. Com as mudanças nos meios de circulação, da forma impressa à digital, o Jornal *A Crítica* nos anos 2000 está alicerçado sob novas formas de formulação discursiva. Aparecem, nesse sentido, os ecos das vozes indígenas e aos poucos elas vão ganhando representação no discurso midiático. São as consequências das antigas lutas que começam a se configurar nessas práticas discursivas.

Ao contrário do que se estabeleceu na imprensa tradicional, os recortes da Agência Jornalística Amazônia Real apontam novos rumos sustentados pela imprensa alternativa, uma mentalidade renovada, pode-se assim dizer, que cerceia as produções discursivas dos anos 2000. Diferentes vozes no discurso, a constituição ou acesso a *outra* memória discursiva, que não aquela dos tempos coloniais; em oposição a isso, surge o processo de descolonização. As marcações linguísticas que corroboram o apagamento e silenciamento dos indígenas no discurso, são substituídos pela *tomada da palavra*, a apropriação dos discursos pelos próprios indígenas, especificamente, as mulheres. São vozes atuantes representadas pela imprensa alternativa e fora dela também, na organização interna dos movimentos indígenas e na sociedade não indígena. O aparecimento dessas vozes marca, significativamente, um cenário sustentado no processo de resistência dos povos indígenas no Brasil. São sujeitos históricos que ocupam espaços, atualizam as memórias discursivas e se apropriam do seu *dizer*.

Ademais, analisamos as mídias sociais que nos presenteiam com o ciberativismo dos indígenas, são vozes que se inscrevem na mídia digital para influenciar outras vozes no processo de redemocratização, tão necessário no embate pelo direito à terra, saúde, identificação e educação. Pensar em perder essa posição legítima não cabe mais nesse contexto sociocultural, a história nos permite novos modos de enunciação. São mulheres, jovens, lideranças ou não, são profissionais indígenas que ocupam espaços no campo discursivo e agenciam as mídias sociais para compartilhar seus discursos atravessados por diferentes lutas, ditas em *outros* momentos históricos, mas que representam o anseio de toda uma coletividade. A exclusão e a invisibilidade foram deixadas de lado. A história marcada por perdas, mortes e silêncio dá lugar a diferentes vozes pelo direito à vida, à liberdade, ao respeito, à diversidade cultural e à palavra.

As formas de representar as vozes indígenas em diferentes espaços e momentos históricos, permitiu-nos forjar dois conceitos para dar conta do processo de apagamento

e de aparecimento desses *dizeres*. Os *discursos fechados*, tão engendrados pelo dispositivo imprensa, mascarando modos de ver o mundo, apagando posições políticas, sociais e culturais, que serviram como suporte para analisar a reprodução das desigualdades sociais através dos discursos midiáticos. Alguns espaços sendo ocupados por poucos, outros por muitos. Alguns com a possibilidade de falar de suas demandas, outros sendo invisibilizados por um processo de apagamento de suas falas. Esse filtro que se revela sobre os discursos fechados das vozes indígenas é o mesmo que tenta se perpetuar na sociedade por meio dos aparelhos de dominação de massa. Na contramão de tudo isso, temos os *discursos abertos*, que permitem um olhar diferenciado sobre a realidade, neles os atravessamentos se constroem por meio da desconstrução e descolonização da história que impactam por anos a prática discursiva. Com esses discursos podemos saber quem fala e por que fala, quais são os seus anseios e lutas. É nele que vemos o processo de resistência ganhar força e forma. São os discursos abertos que atravessam as mídias sociais atualmente, nas quais se inscrevem inúmeros indígenas.

Com Márcia Wayna, Daniel Munduruku e tantas outras vozes percebemos como é importante assumir um lugar legítimo de fala, não diria privilegiado porque muitas lutas foram travadas para se chegar até lá. Digo, um lugar onde se fala e sua fala é ouvida, influencia outras vozes e a memória coletiva é acessada, para que não esqueçamos o *outro* lado da história. Nos recortes analisados das redes sociais, os discursos indígenas foram construídos através de uma memória de existência/resistência, discursos atravessados por conflitos históricos nos quais vidas foram dizimadas, lideranças como Galdino Pataxó e tantos outros que foram silenciados por carregar o sangue indígena, por ser parte dos Povos Originários do Brasil.

Em um contexto mais recente, temos em 2020 a representação de diferentes vozes nas redes sociais, manifestações que abordam a garantia de direitos no período de pandemia da COVID-19. As discursividades marcam a redemocratização dos indígenas diante de uma ameaça cruel, são compartilhados discursos sobre a atuação do Estado e a organização das comunidades indígenas no combate ao novo coronavírus. Além disso, são analisados recortes que fazem referência às mortes dos indígenas em decorrência da COVID-19; neles são percebidas formulações que produzem efeitos de sentido de luta, coletividade, saberes, memória e lamentação por tantas perdas.

Com base nos pressupostos teóricos dos autores Foucault, Pêcheux, Orlandi, entre outros, foram traçados os caminhos para construção do percurso dessas vozes

indígenas que tantas vezes ecoaram e ecoam em tantos lugares pelo mundo. Conceitos que nos fazem perceber a grandeza dos estudos da linguagem e o quanto somos manobrados por tudo aquilo que a sustenta (a linguagem), mesmo que seja imperceptível. Não somos o todo, mas em nossa individualidade representamos a coletividade de tudo aquilo que temos contato, que nos atravessa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, B. **Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira.** In: RICARDO, C. A. (Org.). Povos indígenas no Brasil, 1996-2000. São Paulo: Instituto Socioambiental, 200. P. 197-207.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste.** São Paulo: Cortez Editora, 2011.

ALVAREZ, S. E. **Politicizing gender and enfendering democracy.** Em S. Stepan (Org.), Democratizing Brazil: Problems of transition and consolidation (pp. 205-251). New York: Oxford University, 1990.

ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. **Imagens do Índio: Signos da Intolerância.** In: Povos Indígenas e Tolerância: Construindo Práticas de Respeito e Solidariedade. DONISETE, Luiz et all (Orgs.) São Paulo: Editora da Unicamp de São Paulo, 2001. (Seminários 6; Ciência, cientistas e Tolerância II).

ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo.** Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ASSUNTOS INDÍGENAS, (número dedicado às mulheres indígenas) n.3, 2000.

ANDERSON, Benedict. 1991. Imagined Communities: Reflections on the origins and spread of nationalism. New York: Verso.

BRESCIANI, Maria Stella. **Cidade e História.** In: OLIVEIRA, Lúcia Lippi de (Org.). Cidade: História e Desafios. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 16-35.

BOURDIEU, Pierre. **O senso prático.** Petrópolis, 2009. Vozes.

_____. **A distinção: crítica social do julgamento.** Porto Alegre: Zouk Editora, 2015.

CAMINHA. **Carta de Pero Vaz de Caminha.** Disponível em: <http://www.culturabrasil.org/zip/carta.pdf>>. Acesso em: 10 setembro 2019.

CASTRO, Edna Maria Ramos de. **A Questão Urbana na Amazônia.** In: LOUREIRO, Violeta Refkalefsky (Coord.). Estudos e Problemas amazônicos: História Social e Econômica e Temas Especiais. Belém: CEJUP, 1992.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores.** Tradução Ingrid Müller Xavier; revisão técnica Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. – 2. ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

COSTA, Emília Viotti da. **Da Monarquia à República: momentos decisivos.** 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

COURTINE, J-J. **A era da ansiedade: discurso, história e emoções.** In: CURCINO, L.; SARGENTINI, V.; PIOVEZANI, C. (Orgs.). (In)subordinações contemporâneas: consensos e resistências nos discursos. São Carlos: EdUFSCAR, 2016, p. 15-29.

_____. **Discurso e imagens: para uma arqueologia do imaginário.** In: PIOVEZANI, C; CURCINO, L; SARGENTINI, V. Discurso, semiologia e história. São Carlos: Claraluz, 2011.

_____. **Quelques problèmes théoriques et méthodologiques en analyse du discours: à propos du discours communiste adressé aux chrétiens.** In: Langages, 1981.

_____. **Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos.** São Carlos, EdUFSCar, 2009.

_____. **Intericonicidade: entrevista com Jean-Jacques Courtine.** [out. 2005]. Entrevistador: Nilton Milanez. Local: Sorbonne Nouvelle, Paris, 2005. Registro audiovisual. Disponível em: <http://vimeo.com/4986725>. Acessado em: 12/12/2019.

DA MATTA, Roberto. **Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social.** 4ª Ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DAVIS, Shelton. **Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

ELEUTÉRIO, Paulo. **Imprensa Gynasiana.** Anuario do Gymnasio Amazonense Pedro II: Comemorativo do Primeiro Centenário do Imperador. Anno I. Manaus, s/ed., 1925.

ELIAS, Nobert. **O processo civilizador.** Tradução: Ruy Jungmann; revisão e apresentação: Renato Janine Ribeiro. – 2. Ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1994.

FERNANDES, Cleudemar Alves. **Análise do discurso: reflexões introdutórias.** São Carlos: Editora Claraluz, 2008. 2ª ed. 112 p.

FARIA E SOUZA, João Baptista de. **A Imprensa no Amazonas, 1851-1908.** Manaus: Tipografia da Imprensa Oficial, 1908.

FERREIRA, Paulo Roberto. **“Mais de 180 anos de Imprensa na Amazônia”.** 2003. Disponível em: <http://www.redealcar.jornalismo>.

FISHER, Rosa Maria Bueno. **Foucault e a análise do discurso em educação.** Cadernos de pesquisa., n. 114, p. 197-223, novembro/2001.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1995.

_____. **A Ordem do Discurso.** 10 ed. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. **É inútil revoltar-se?** In: FOUCAULT, M. Ditos & Escritos V: Ética. Sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p.77-81.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.

_____. **A Microfísica do Poder.** São Paulo: Graal, 2007

_____. **As Palavras e as Coisas: uma Arqueologia das Ciências Humanas.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Vigiar e Punir.** Nascimento da prisão. Petrópolis. Editora Vozes, 1999.

FREIRE, José Ribamar Bessa (Coord.). **Cem Anos de Imprensa no Amazonas (1851-1950).** Catálogo de jornais. Manaus: Editora Calderaro, 1990.

_____. **Rio Babel: A história das línguas na Amazônia Brasileira.** Rio de Janeiro: EDUERJ/Atlântica, 2004.

GADET, Françoise. As mudanças discursivas no francês atual: pontos de vista da análise de discurso e da sociolinguística. *In:* INDURSKY, Freda.; FERREIRA, Maria Cristina Leandro. **Michel Pêcheux e a análise do discurso: uma relação de nunca acabar.** São Carlos: Claraluz, p. 51-74. 2005.

GALEANO, Eduardo (1971). **Veias Abertas da América Latina.** Rio de Janeiro: Paz e Terra. Galeano, Eduardo (2005), “501 Años de Cabeza Abajo”, in Edgardo Lander (Org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.* Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

GREGOLIN, M. do R. **Discurso e memória: movimentos na bruma da História.** In: *Cadernos da Faculdade de Filosofia e Ciências.* Marília: UNESP, 1997 (p. 45-58).

_____. **O acontecimento discursivo na mídia: metáfora de uma breve história do tempo.** In: GREGOLIN, M. R. (ORG.). **Discurso e Mídia: a cultura do espetáculo.** São Carlos. Editora Claraluz, 2003.

_____. **Identidade: objeto ainda não identificado?** Estudos da Linguagem. Vitória da Conquista: UESB, 2007.

_____. **Análise do discurso e semiologia: enfrentando discursividades contemporâneas.** In PIOVEZANI, C; CURCINO, L; SARGENTINI, V. *Discurso, semiologia e história.* São Carlos: Claraluz, 2011.

_____. **Análise do discurso, Foucault e mídia: Entrevista com Maria do Rosário Gregolin.** In: *Diálogo das Letras, Pau dos Ferros.* NOGUEIRA, M. Adriana; OLIVEIRA G. Fernandes; OLIVEIRA Pâmella Rochelle Rochanne Dias de. v. 7, n.1, p. 201-207, jan/abril. 2018.

JURUNA, Mário. **O gravador do Juruna.** Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

KRENAK, Ailton. **Uma visita inesperada.** In: *Povos Índigenas e Tolerância: Construindo Práticas de Respeito e Solidariedade.* DONISETE, Luiz et all (Orgs.) São Paulo: Editora da Unicamp de São Paulo, 2001. (Seminários 6; Ciência, cientistas e Tolerância II).

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo.** LACED/DA-Museu Nacional-UFRJ, 2013.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Tecnicidades, identidades, alteridades: mudanças e opacidades da comunicação no novo século.** In: MORAES, Denis. (Org.). Sociedade midiaticizada. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

_____. **Comunicación y ciudad: entre medios y miedos.** *Revista Comunicación*, Caracas, v. 18, n. 82, p. 73-77, abr./jun. 1993.

MARIANI, Bethânia Sampaio. **O PCB e a imprensa: os comunistas no imaginário dos jornais 1922-1989.** Rio de Janeiro: Revan-Campinas, SP. UNICAMP, 1998.

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

MAINGUENEAU, D. **Gênese dos discursos.** Trad. Sírio Possenti. Curitiba, PR: Criar Edições, 2005.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte.** Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1, 2018^a.

MENEZES, Cláudia. **Missionários e índios em Mato Grosso: os Xavante da reserva São Marcos.** 1985. Tese (Doutorado em Ciência Política) – USP, São Paulo, 1985.

NEVES, Lino João de Oliveira. **Desconstrução da colonialidade: iniciativas indígenas na Amazônia.** E-cadernos CES [online], 02/2008, posto online no dia 01 de dezembro de 2008. Consultado no dia 14 de fevereiro de 2020.

NEVES, I. **A invenção do índio e as narrativas orais Tupi.** Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. Campinas, SP: [s.n.], 2009.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de discurso: princípios e procedimentos.** Campinas-SP: Pontes, 1999.

_____. **A fala de muitos gumes.** In: A linguagem e seu funcionamento. As formas do discurso. 4^a edição. Campinas, SP: Pontes, 2003.

_____. **As Formas do Silêncio: no movimento dos sentidos.** Ed 6. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2007.

_____. **Discurso em Análise: Sujeito, Sentido, Ideologia.** Campinas, SP, Pontes, 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **“Políticas indígenas contemporâneas na Amazônia brasileira: território, modos de dominação e iniciativas indígenas”.** In: D’Incao, Maria Ângela (org.). O Brasil não é mais aquele... mudanças sociais após a redemocratização. São Paulo: Cortez, 2001, p. 217-235.

PÊCHEUX, Michel. **A análise do discurso: três épocas** In: GADET, F.; HARK, T. (Orgs.) Por uma análise automática do discurso. Uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

_____. et all. **Papel da memória**. In: Papel da memória. Campinas – SP: Pontes, 1999. Pp. 49-57.

_____. **Semântica e Discurso**. Campinas: Editora Unicamp, 2009 [1975].

PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. **O ensaio geral da cabanagem: Manaus, 1832**. ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza, 2009.

PEREIRA, Maísa Ramos. **Silenciamento e tomada de palavra: Ambivalências discursivas em pronunciamentos de Evo Morales e Lula da Silva**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de São Carlos, 2019.

PREZIA, Benedito (org.). **Caminhando na luta e na esperança**. São Paulo: Loyola, 2003.

PIERSON, Donald e Cunha, Mário W. “**Pesquisa e possibilidade de pesquisa no Brasil**”. Sociologia, v.9, n.3, p.233-256, São Paulo, 1947.

PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. **Folhas do Norte: Letramento e Periodismo no Amazonas (1880-1920)**. São Paulo, 2001. Tese (Doutorado em História) – PUC/SP, 2001.

PIOVEZANI, Carlos. **Instantâneos de duradouros estigmas: consensos sobre as vozes popular e feminina (da Retórica antiga à mídia contemporânea)** In: CURCINO, L.; SARGENTINI, V; PIOVEZANI, C; (Orgs.) (*In*) *Subordinações contemporâneas: consensos e resistências nos discursos*. São Carlos: UFSCar, 2016.

_____. **A voz do povo: uma longa história de discriminações**. Petrópolis: Vozes, 2020.

PINTO, Renan Freitas. **Viagem das ideias**. Manaus: Editora Valer/ Prefeitura de Manaus 2006.

PINTO, Alejandra Aguilar. **Reinventando o feminismo: As mulheres indígenas e suas demandas de gênero**. Fazendo Gênero 9. Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. 23 a 26 de agosto de 2010.

RIBEIRO, Hércio. **A identidade do povo brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 1994.

RIBEIRO, Darcy. **A política indigenista brasileira**. Rio de Janeiro: SIA/MA, 1962.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala**. Belo Horizonte: Letramento, 2017.

ROBERTO, Maria Fátima. **Salvemos nossos índios**. 1983. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UNICAMP, Campinas, SP, 1983.

RUBIM, Deyse Silva. **Traçando novos caminhos: ressignificação dos Kokama em Santo Antonio do Içá, Alto Solimões/AM**. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Amazonas, 2016.

SILVA, Giovani José da Silva. **O desafio da História Indígena (e de seu ensino) no Brasil**. Post on: 31/01/2019. Coluna da associação Brasileira de História. <https://hhmagazine.com.br/o-desafio-da-historia-indigena-e-de-se-ensino-no-brasil/>
Acesso: 20 de fevereiro de 2020.

SCHWADE, Egydio. **Waimiri-Atroari: “A história contemporânea de um povo na Amazônia”**. In: HOONAERT, Eduardo (Coord.) História da Igreja na Amazônia. Petrópolis, Vozes, 1992.

SODRÉ, Nelson Werneck. **História da imprensa no Brasil**. 4. ed. Rio de Janeiro: Maud, 1999.

TAVEIRA, Eula Dantas. **A história do jornal de maior circulação do Amazonas**. XXIV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Campo Grande – MS, 1997.

SITES:

<http://www4.planalto.gov.br/consea/comunicacao/noticias/2017/abril/constituicao-consagra-direito-indigena-de-manter-terras-modo-de-vida-e-tradicoes>
Acesso: 23 de fevereiro de 2020

<http://www.nonada.com.br/2017/11/daniel-munduruku-eu-nao-sou-indio-nao-existem-indios-no-brasil>
Acesso: 26 de fevereiro de 2020

<https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?busca=1&id=3&idnoticia=2194&t=censo-2010-poblacao-indigena-896-9-mil-tem-305-etnias-fala-274&view=noticia>
Acesso: 26 de fevereiro de 2020

<https://amazoniareal.com.br/category/politica/>
Acesso em 23/09/2019.

IMAGENS

<https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/almanaque/hans-staden-um-alemao-no-ritual-canibal-dos-tupinambas.phtml>
Acesso: 20 de fevereiro de 2020.