



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS



DIULLY MAYARA BARROSO DE SOUZA LIMA

DISCURSOS COLONIAIS E RESISTÊNCIA INDÍGENA NAS REDES: ANÁLISE
DISCURSIVA DE POSTS E COMENTÁRIOS SOBRE OS MADIJA (KULINA) EM
IPIXUNA

MANAUS

2025

DIULLY MAYARA BARROSO DE SOUZA LIMA

DISCURSOS COLONIAIS E RESISTÊNCIA INDÍGENA NAS REDES: ANÁLISE
DISCURSIVA DE POSTS E COMENTÁRIOS SOBRE OS MADIJA (KULINA) EM
IPIXUNA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para obtenção do título de Mestre em Letras, na área de concentração Teoria e Análise Linguística, sob orientação do Prof. Dr. Leonard Christy Souza Costa.

MANAUS

2025

Ficha Catalográfica

Elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

L732d Lima, Diully Mayara Barroso de Souza
Discursos coloniais e resistência indígena nas redes: análise discursiva de posts e comentários sobre os madija (kulina) em ipixuna-am / Diully Mayara Barroso de Souza Lima. - 2025.
146 f. ; 31 cm.

Orientador(a): Leonard Christy Souza Costa. .
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação Profissional em Letras, Manaus-AM, 2025.

1. Discurso. 2. indígenas madija. 3. Facebook. 4. Pandemia. I. Costa., Leonard Christy Souza. II. Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós-Graduação Profissional em Letras. III. Título

DIULLY MAYARA BARROSO DE SOUZA LIMA

DISCURSOS COLONIAIS E RESISTÊNCIA INDÍGENA NAS REDES: ANÁLISE
DISCURSIVA DE POSTS E COMENTÁRIOS SOBRE OS MADIJA (KULINA) EM
IPIXUNA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para obtenção do título de Mestre em Letras, na área de concentração de Teoria e Análise Linguística, sob orientação do Prof. Dr. Leonard Christy Souza Costa.

Aprovado em 24 de setembro de 2025.

BANCA EXAMINADORA:

Documento assinado digitalmente
 **LEONARD CHRISTY SOUZA COSTA**
Data: 10/02/2026 08:47:11-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Leonard Christy Souza Costa – Presidente
Universidade Federal do Amazonas (PPGL-UFAM)

Documento assinado digitalmente
 **SERGIO AUGUSTO FREIRE DE SOUZA**
Data: 10/02/2026 16:33:29-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Sérgio Augusto Freire de Souza – Membro
Universidade Federal do Amazonas (PPGL-UFAM)

Documento assinado digitalmente
 **RAYNICE GERALDINE PEREIRA DA SILVA**
Data: 10/02/2026 09:38:36-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra Raynice Geraldine Pereira da Silva – Membro
Universidade Federal do Amazonas (PPGL-UFAM)

À minha família, meus filhos,
especialmente ao meu esposo, que foi
meu principal incentivador.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e ao Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL), pela oportunidade de formação e pelo espaço acadêmico que permitiu o desenvolvimento desta pesquisa. Agradeço também ao meu orientador, Dr. Leonard Christy Souza Costa, pela condução segura e pela generosidade na partilha de seus conhecimentos. Agradeço por ter acreditado nesta pesquisa desde o início e por suas provocações intelectuais, que foram essenciais para o amadurecimento das minhas reflexões e para o rigor acadêmico deste trabalho. Sua orientação foi, para mim, um exemplo de ética e compromisso com as Letras.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL/UFAM), cujas disciplinas e debates expandiram meus horizontes teóricos e contribuíram imensamente para a minha identidade como pesquisadora e docente.

Aos membros da banca examinadora, Prof. Dr. Sérgio Augusto Freire de Sousa e Prof^a Dra. Raynice Geraldine Pereira da Silva, pelas valiosas contribuições, críticas e sugestões oferecidas durante a qualificação e a defesa. Suas leituras atentas foram fundamentais para o aprimoramento das análises aqui desenvolvidas.

Ao meu esposo, meu principal incentivador e companheiro de todas as horas. Expresso minha mais profunda gratidão por ter sido o pilar que sustentou este sonho, fornecendo não apenas o apoio emocional necessário nos momentos de incerteza, mas também as condições e os recursos indispensáveis para que eu pudesse ingressar, permanecer e concluir este curso com êxito.

À minha mãe, M^a Elsa da Silva Barroso, cujo amor e dedicação se traduziram em suporte crucial. Sua generosidade ao cuidar do meu bebê foi o que me concedeu a tranquilidade e o tempo necessários para frequentar as aulas e me dedicar integralmente à escrita desta dissertação. Sem o seu auxílio diário, esta jornada teria sido impossível.

Aos meus filhos, Rebecka Lavine e Antônio Paulo, e à minha família, pela paciência diante das minhas ausências e pelo amor incondicional que renovou minhas forças em cada etapa deste percurso. Este título é um reflexo do esforço compartilhado e da união de todos vocês.

RESUMO

Este trabalho insere-se no campo da Análise de Discurso Materialista (AD) e tem como objetivo geral analisar posts e comentários feitos na rede social *Facebook* sobre os indígenas *madija* (Kulina) do município de Ipixuna-AM, durante a pandemia do Covid-19, mais especificamente no período em que foram registrados os primeiros casos da doença no referido município, a fim de identificar quais discursos estão materializados nesses textos, isto é, os efeitos de sentidos produzidos neles. Para isso, consideramos necessário descrever suas condições de produção discursivas, além de verificar as posições-sujeito assumidas neles. Com vistas a alcançar tais objetivos, apresentamos, no primeiro capítulo, as bases teóricas da AD, fundamentadas em Pêcheux (2009), Althusser (1974), e Orlandi (2013), concernentes aos conceitos de língua, ideologia, sujeito, discurso, formação discursiva, interdiscurso, condições de produção e posição-sujeito, tal como são compreendidas na teoria do discurso materialista. Além disso, expomos os procedimentos de análise, como está constituído o *corpus*, a descrição do *lôcus* e dos sujeitos, além das noções de recorte e sintoma, conforme é concebida pela AD. Empreendemos também um breve percurso histórico sobre os indígenas no Brasil e seu contato forçado com o colonizador, especialmente os da etnia Kulina, autodenominação *madija*, a fim de compreendermos a matriz histórico-ideológica que dá sustentação aos discursos (re)produzidos no contexto pandêmico já mencionado. Os resultados obtidos apontam a predominância de dois blocos discursivos: do colonizador e do colonizado. De um lado, temos a materialização de discursos que remontam ao período colonizatório do Brasil, quando teve início a construção de uma estigmatização sobre a figura do indígena, um imaginário que se perpetuou na memória coletiva e se calcificou, mantendo até hoje a imagem dos povos originários como primitivos, selvagens, criaturas não evoluídas, sem inteligência, que andam nus, vivem nas florestas, são violentos etc, porque, segundo o arquivo colonial, eles são seres não civilizados, não domesticados, que se escondem dos processos “naturais” de evolução social. De outro lado, temos a presença de um contra-discurso que irrompe da margem e chacoalha os alicerces do centro (poder), de onde emana a versão oficial, legitimada da história do país. Mas as vozes que ecoam da periferia também significam e desestruturam aquelas do centro, esse é o discurso do indígena, da resistência, o discurso interno da opressão, que emana sentidos do lado de dentro, numa tentativa de reconfigurar aquela imagem cristalizada ou apenas resistir às constantes e permanentes tentativas de apagamento da identidade, cultura e história dos povos indígenas.

Palavras-Chave: Discurso. Indígenas *madija*. Facebook. Pandemia do covid-19.

ABSTRACT

This study falls within the field of Materialist Discourse Analysis (MDA) and aims to analyze posts and comments made on Facebook regarding the Madija (Kulina) indigenous people of the municipality of Ipixuna, Amazonas, during the Covid-19 pandemic, more specifically during the period when the first cases of the disease were recorded in that municipality, in order to identify which discourses are embodied in these texts, that is, the meanings produced within them. To this end, we consider it necessary to describe their conditions of discursive production, in addition to verifying the subject positions assumed within them. With a view to achieving these objectives, we present, in the first chapter, the theoretical foundations of DA, based on Pêcheux (2009), Althusser (1974), and Orlandi (2013), concerning the concepts of language, ideology, subject, discourse, discursive formation, interdiscourse, conditions of production, and subject position, as understood in materialist discourse theory. Furthermore, we outline the analytical procedures, the composition of the corpus, the description of the locus and the subjects, as well as the notions of cut and symptom, as conceived by DA. We also provide a brief historical overview of Indigenous peoples in Brazil and their forced contact with colonizers, particularly the Kulina people—who refer to themselves as Madija—in order to understand the historical and ideological framework underpinning the discourses (re)produced in the aforementioned pandemic context. The results obtained point to the predominance of two discursive blocs: that of the colonizer and that of the colonized. On one hand, we have the materialization of discourses that date back to Brazil's colonial period, when the construction of a stigmatization of the figure of the Indigenous person began—an imaginary that has been perpetuated in the collective memory and has solidified, maintaining to this day the image of Indigenous peoples as primitive, savage, unevolved creatures, lacking intelligence, who walk around naked, live in the forests, are violent, etc., because, according to the colonial archive, they are uncivilized, untamed beings who hide from the “natural” processes of social evolution. On the other hand, there is a counter-narrative that bursts forth from the margins and shakes the very foundations of the center (power), from which the official, legitimized version of the country's history emanates. But the voices echoing from the periphery also challenge and deconstruct those of the center; this is the discourse of the indigenous people, of resistance, the internal discourse of oppression, which generates meanings from within, in an attempt to reconfigure that crystallized image or simply to resist the constant and persistent attempts to erase the identity, culture, and history of indigenous peoples.

Keywords: Discourse. Indigenous Kulinas. Facebook. COVID-19 pandemic.

LISTA DE TABELAS

Quadro 1 – Etapas de análise.....	34
Quadro 2 – Construção do conceito-análise “índio” 1.....	88
Quadro 3 – Resumo: análise discursiva de recortes.....	99
Quadro 4 – Construção do conceito-análise “índio” 2.....	102
Quadro 5 – Resumo: análise discursiva dos recortes 05 e 06.	109
Quadro 6 - Construção do conceito-análise “índio”3.	111
Quadro 7 – Resumo: análise discursiva dos recortes 07 e 08.....	116
Quadro 8 – Resistência indígena.....	119
Quadro 9 – Resumo: análise discursiva dos recortes 09 e 10.....	121
Quadro 10 – Discurso em aliança com a resistência indígena.	126
Quadro 11 – Síntese das Formações Discursivas.....	131

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AD – Análise do Discurso

AIE – Aparelhos Ideológicos de Estado

ARE – Aparelhos Repressores de Estado

COVID-19 – Coronavirus Disease 2019 (Doença do Coronavírus 2019)

FD – Formação Discursiva

FI – Formação Ideológica

FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

MEC – Ministério da Educação

ONU – Organização das Nações Unidas

PPG – Programa de Pós-Graduação

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

USP – Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO 1: ANÁLISE DO DISCURSO MATERIALISTA (AD).....	18
1.1 Língua, ideologia, sujeito e discurso	19
1.2 Formação discursiva, interdiscurso, condições de produção e posição-sujeito.....	24
CAPÍTULO 2: O PERCURSO METODOLÓGICO.....	29
2.2 O lócus e os sujeitos.....	29
2.3 As etapas da pesquisa.....	30
CAPÍTULO 3: ONDE E QUANDO? PERCORRENDO O CONTEXTO.....	36
3.1 A Princesinha do Vale do Juruá: um percurso histórico	36
3.2 Pintando o cenário: a internet, o Facebook e as redes sociais	41
3.3 A invenção do “índio” no Brasil	49
3.4 Indígenas <i>Madija</i>	62
3.5 Indígenas no ciberespaço.....	77
CAPÍTULO 4: O “ÍNDIO” NO ESPELHO DO COLONIZADOR.....	84
4.1 “pragas” ou povos? A desumanização dos povos indígenas no discurso do outro.	100
4.2 “mata pelo menos uns 10”: o discurso do extermínio.....	110
4.3 Discursos de resistência indígena.....	117
4.4 Decolonizar a palavra: discursos em aliança com a resistência indígena.....	123
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	134
REFERÊNCIAS.....	138

INTRODUÇÃO

O interesse por estudar as práticas discursivas sobre os indígenas *madija* no município de Ipixuna foi despertado muito antes do *big bang* que se deu no *Facebook* em meados de 2020, quando comentários de cunho racista afloraram no contexto que será descrito adiante. A inquietação já existia quando, nas relações do dia a dia, no trabalho, na escola, em casa, no convívio social, presenciava manifestações de discursos que remetiam a outros discursos anteriores sobre um imaginário institucionalizado sobre o indígena, era a imagem calcificada pintada pelo colonizador durante o processo civilizatório, cujos traços se insinuavam nitidamente e se mostram ainda hoje nos discursos de muitos ipixunenses: ¹“índio não é gente”, “por mim podia queimar a casa com os índios tudim dentro”, “tenho é nojo desses bichos”. “olha, minha filha, se não comer tudo vou chamar aquele índio pra te pegar”. Expressões como essas emergem inconscientemente no dizer desses sujeitos materializando discursos que, segundo Pêcheux (2009), resultam de processos discursivos anteriores, isto é, de uma memória discursiva. Portanto, um interdiscurso. Daí é que se reproduz um imaginário coletivo cristalizado, ancorado num passado civilizatório que relegou à figura do indígena um eterno estado de subalternidade.

Diante desse cenário, definimos como objetivo principal deste trabalho analisar posts e comentários feitos na rede social *Facebook* sobre os indígenas *madija* (Kulina) do município de Ipixuna-AM, durante a pandemia do Covid-19, mais especificamente no período em que foram registrados os primeiros casos da doença no referido município. Para isso, entendemos como necessário explicitar as condições de produção dessas discursividades, a fim de identificar os discursos que estão em funcionamento, assim como as Formações Discursivas às quais se filiam e por fim verificar as posições-sujeito assumidas nos discursos.

Na ocasião da chegada do vírus na sede municipal, surgiram posts e comentários nas redes sociais (*Facebook* e *Whatsapp*) intensificando discursos pré-existent sobre os indígenas, nessas manifestações discursivas eles são acusados de terem levado a doença para Ipixuna-AM, além de serem adjetivados pejorativamente e representados como inferiores, principalmente pela sua raça. Segundo relatos dos próprios moradores, o que deu origem às manifestações nas redes sociais foi a entrada de alguns indígenas na localidade, advindos da Aldeia Piau², com supostos sintomas de covid-19, em meados de

¹ Termo que designa a naturalidade de quem nasce na cidade de Ipixuna.

² Região situada no Médio Rio Juruá onde se concentra a maior parte do povo Kulina.

2020, quando ainda não havia sido registrado nenhum caso da doença no local. Nesse período, Ipixuna, ao lado de Envira, era uma das únicas cidades do interior do Amazonas sem casos registrados da doença, fato que ganhou repercussão midiática³,

O episódio gerou muita agitação entre os moradores locais, não demorou para o surgimento de boatos, que é um conceito também utilizado na Análise de Discurso, sendo entendido, consoante Orlandi (2001), como os enunciados que podem ser ditos sem que quem enuncie seja responsabilizado pelo dizer; o boato começa geralmente com “disseram que”, assim, com um tom de impessoalidade, o enunciador transfere a um sujeito que ninguém sabe quem é, um sujeito desconhecido, a autoria do que ele apenas reproduz.

Com base nisso, considerando ainda que parece sempre haver a necessidade de culpabilizar alguém por algo, os boatos que surgiram foram de que os referidos indígenas teriam sido os responsáveis por levar o vírus à cidade e consequentemente pelas contaminações que se sucederam. Ocorre, no entanto, que no dia 23 de junho de 2020, uma publicação realizada no *Facebook*, através do perfil Aldeia Piau denuncia a suposta negligência por parte do hospital Maria da Glória Dantas, onde os indígenas teriam procurado assistência médica e esta não teria sido prestada adequadamente.

Em seu post, a Aldeia Piau (2020) alega ser alvo de tratamentos preconceituosos por parte dos ipixunenses, apontando especialmente a ocasião em que um indígena doente, supostamente com sintomas da Covid-19, chegou à sede municipal, onde foi submetido ao teste rápido, o qual, de início, apontou resultado positivo. A partir daí, uma série de críticas e ameaças foram, conforme a Aldeia, direcionadas aos Kulina, chegando até a serem chamados de bichos. Tudo porque, segundo o perfil, os indígenas teriam sido acusados pela população de levar o vírus até a região, fato que mais tarde provou-se inverídico, posto que em um segundo exame laboratorial o resultado foi negativo.

Dois dias após essa postagem, o mesmo perfil fez nova publicação, dessa vez denunciando ataques oriundos de falas racistas por parte de alguns moradores que se manifestaram em um grupo no *WhatsApp*, do qual o usuário do perfil Aldeia Piau fazia parte. Em seu perfil do *Facebook*, ele protesta contra as ameaças e críticas frequentes que recebem dos moradores de Ipixuna e exige justiça e a garantia de seus direitos. Além do comentário, o referido perfil publicou *prints* de falas racistas de moradores enunciadas no *Whatsapp* e alegou ainda está em posse de áudios que comprovariam a atitude

³ O gl Amazonas foi um dos veículos a noticiar o fato:
<https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2020/06/10/unicas-duas-cidades-do-am-sem-casos-de-covid-19-tiveram-distribuicao-geral-de-mascaras-e-proibicao-de-voos-comerciais.gh.html>

discriminatória dos ipixunenses para com o seu povo, os Kulina.

O fenômeno reverberou de tal forma na localidade que a então prefeita, no dia 26 do mesmo mês, publicou um vídeo em suas redes sociais manifestando repúdio ao posicionamento preconceituoso da população ipixunense. Segundo a então governante, as mensagens e áudios aos quais teve acesso estão carregados de conteúdo “forte” que a deixou impactada com a atitude das pessoas que se posicionaram de modo tão reprovável e fez questão de deixar clara a repulsa a tal comportamento direcionado aos indígenas - e encerra sua fala exortando o cidadão ipixunense a parar de menosprezar o indígena.

Episódios como esses estão longe de ser isolados, pelo contrário, são mais frequentes do que se imagina e acontecem nos mais diferentes contextos. Na COP26 (Conferência das Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas), de 2021 na Escócia, por exemplo, uma situação semelhante ocorreu, talvez não na mesma proporção e intensidade, mas certamente são fios de uma mesma memória discursiva, de um mesmo tecido histórico. A ativista indígena do povo Paiter Suruí, etnia indígena residente nos estados de Rondônia e do Mato Grosso, Txai Suruí, na mencionada ocasião se pronunciou a respeito das políticas brasileiras no enfrentamento das mudanças climáticas, ressaltando a importância da selva amazônica, do território e da presença indígenas no combate ao desequilíbrio ambiental. Em sua fala, também traduzida e publicada em suas redes sociais (Cavalcante, 2022), Suruí expõe os impropérios que seu povo sofre por parte de garimpeiros, grileiros e principalmente de uma “política nacional anti-indígena” (Cavalcante, 2022, p. 67) que trabalha em virtude de um silenciamento da existência indígena, não só da história, mas também do futuro do país e do mundo. A indígena proclama: “Nós, povos indígenas, estamos na linha de frente da emergência climática, lutando com nossas vidas e devemos estar no centro dessa discussão. Sem povos indígenas não existe equilíbrio climático” (Suruí, 2021, sem página).

A relação do indígena e do não indígena com a terra não é a mesma, para aquele trata-se de uma relação desde sempre fraterna, intensa, profunda, genuína, como se fossem ambos um elemento único, isso ocorre porque esses sujeitos têm modos outros de significar a terra e a vida e se relacionar com elas. Por conta disso, como disse Suruí (2022), o indígena está na linha de frente lutando de corpo e alma nessa batalha que não é só sua, mas ainda tem sua existência ameaçada, no mundo físico e no virtual; como a tiveram Txai e as outras indígenas que estavam com ela durante seu pronunciamento no referido evento. Para este, o não indígena, a terra assume predominantemente um caráter utilitário e mercantil – não é muito mais que propriedade, recurso econômico ou espaço de exploração.

Enquanto o indígena vê a floresta como extensão de seu ser, o não indígena frequentemente a enxerga como objeto de negócio, área a ser desmatada ou obstáculo ao “progresso”. Esse pensamento é herança colonial, conforme alerta Krenak (2020), trata-se de uma visão fragmentada e isso, segundo o autor, é a raiz da crise socioambiental que enfrentamos atualmente ao romper os laços de reciprocidade com a terra.

Diante desse contexto, considerando que todo texto materializa discursos, independente da modalidade em que se realiza, sendo por excelência um acontecimento discursivo (Orlandi, 2013), interessa a este estudo os efeitos de sentidos produzidos nos discursos veiculados nos posts e comentários referentes aos indígenas *Madija* (Kulina). Para tanto, torna-se imperioso: (a) descrever as condições de produção que fundamentam esses textos discursivos; e (b) examinar as posições-sujeito que neles se manifestam, com o objetivo de identificar as formações discursivas que emergem na materialidade linguística dessas publicações no *Facebook*. Nesse sentido, a pesquisa busca responder às seguintes questões norteadoras: (i) Quais formações discursivas se manifestam nos posts e comentários veiculados no *Facebook* acerca dos indígenas *Madija* (Kulina) no contexto pandêmico da covid-19? (ii) Como se processa a produção desses discursos? (iii) Que posições-sujeito são assumidas pelos enunciadores nesse espaço discursivo?

A teoria que sustenta este estudo é a Análise de Discurso Materialista (AD), que nasce na França, ao final da década de 1960, a partir dos postulados teóricos do francês Michel Pêcheux. Esta vertente propõe um dispositivo teórico que articula as noções de linguagem, língua, história, sujeito, ideologia e inconsciente, mobilizando conceitos de diferentes áreas do conhecimento, como Sociologia, Psicologia, História e Linguística, tendo, portanto, um caráter interdisciplinar, sob o qual pretende perscrutar os efeitos de sentidos produzidos na linguagem.

Segundo Orlandi (2013), a Análise de Discurso é uma área dos estudos da linguagem que concebe o discurso como uma prática social, na qual sujeitos e sentidos são produzidos. Para a autora, o discurso é construído historicamente e revela o modo de constituição histórica da sociedade. Dessa forma, estudar este fenômeno da linguagem implica compreender os processos históricos e ideológicos pelos quais o ser humano dá sentido ao mundo, à realidade que o circunda.

Considerando esta breve definição de discurso, pode-se dizer que este trabalho justifica-se por chamar atenção e promover visibilidade às práticas discursivas referentes aos indígenas *Madija* (Kulina) do município de Ipixuna-AM. Este município foi emancipado em 1955 e está localizado na micro-região sudoeste do Amazonas, à margem

esquerda do rio Juruá, a 1.368 km de Manaus, capital do estado (Silva, 2012); sua população está estimada em 29.689 (vinte e nove mil, seiscentos e oitenta e nove) habitantes (IBGE, 2021). Quanto aos *Madija* (Kulina) (autodenominação *madija*), fazem parte da família Arawá e já foram, até início do século XX, um dos povos indígenas mais numerosos a habitar as regiões do Acre e sul do Amazonas (Silva, 2021). Atualmente, cerca de 144 indivíduos estão concentrados na zona rural do referido município, em reserva indígena denominada E. M. Marechal Candido Rondon Aldeia Piau (Terras Indígenas no Brasil, 2022). Aqueles que vivem nos arredores de Ipixuna evitam contato com o não indígena da localidade, haja vista a constante marginalização que sofrem. Por conta disso, costumam ficar nos lugares mais remotos e em condições precárias, residindo geralmente às margens do rio, em habitações improvisadas ou em abrigo coletivo destinado a eles, lugar conhecido popularmente como “Casa do Indígena”.

Os textos (posts e comentários) que fazem parte do *corpus* da pesquisa, numa leitura superficial, apontam para a reprodução de discursos próprios do processo de colonização da América e, mais especificamente, do Brasil, no qual, conforme Lander (2005), os indígenas, a partir de uma visão eurocêntrica, foram considerados raça inferior, selvagens, primitivos, atrasados etc., demandando ações “civilizatórias” por parte dos colonizadores.

A relevância social da pesquisa está na sua busca por compreender de forma mais profunda e detalhada quais sentidos e como eles estão sendo construídos sobre a realidade dos indígenas *Madija* (Kulina) na sua relação com a cidade de Ipixuna. São explicitados os sentidos que os habitantes da sede municipal atribuem aos indígenas que visitam a cidade e quais os processos sócio-histórico-discursivos estão envolvidos nesse contexto, e como isso aflorou nas redes sociais em 2020, durante a pandemia do covid-19. Este estudo é o primeiro sobre essa temática na calha do rio Juruá e destaca a importância da linguagem e das práticas discursivas que se realizam nesse espaço sociocultural, contribuindo para uma compreensão mais ampla das relações interculturais na região.

Em se tratando de relevância pessoal da pesquisa, vale destacar a identificação da pesquisadora com o tema, sendo ela originária da cidade de Ipixuna e testemunha das práticas discursivas existentes na região. Pode-se ressaltar ainda o aprofundamento de seus conhecimentos sobre o assunto, além da oportunidade de crescimento pessoal, profissional e intelectual.

Da mesma forma, no que tange à importância científica, a execução deste trabalho contribui para a área de Estudos da Linguagem, no âmbito da linha de pesquisa Língua,

Ensino e Sociedade, na medida em que produz um conhecimento referente aos discursos (re)produzidos no município de Ipixuna sobre os Madija (Kulina), articulando língua, história e ideologia.

O trabalho está organizado em quatro capítulos dispostos da seguinte maneira: a introdução, onde contextualizamos e apresentamos o cenário, lócus, sujeitos, objetivos, justificativa e estrutura do trabalho; no primeiro capítulo apresentamos os conceitos fundamentais da Análise do Discurso Materialista, segundo Pêcheux, pai e principal teórico desta vertente, acompanhado de outros nomes que corroboram com essa vertente da Linguística, tais como Orlandi (2013); Courtine (2014); Brandão (2014) e Souza (2006 e 2014). Neste capítulo discutimos sobre as noções de língua, ideologia, discurso, sujeito e efeitos de sentidos, todos concebidos como sendo construídos a partir da relação existente entre história e sociedade, não podendo um existir sem o outro. Além disso, refletimos ainda sobre os conceitos de interdiscurso e intradiscurso, ambos respectivamente da ordem da constituição e da formulação. Isto é, o primeiro evoca uma memória discursiva, um saber discursivo que não se aprende, mas que se sabe; eixo vertical, de onde os sujeitos retiram as palavras disponíveis para elaborar seus discursos de acordo com as formações discursivas em que estão inscritos; o segundo é do eixo horizontal, que diz respeito aos diferentes modos de dizer, de combinar as palavras e significá-las naquela formação discursiva dada. Ainda neste capítulo, recorreremos aos conceitos de formação discursiva, formação ideológica, condição de produção e posições-sujeitos, sem os quais seria impossível alcançar os objetivos propostos.

No segundo capítulo, apresentamos os procedimentos metodológicos através dos quais se desenvolve o estudo, seguindo metodologia própria da AD. Nessa etapa, situamos geopoliticamente o *locus* da pesquisa e caracterizamos os sujeitos envolvidos, descrevemos detalhadamente as etapas metodológicas percorridas para a obtenção e análise dos dados. No terceiro capítulo, desenvolvemos uma análise contextual abrangente, estruturada nas seguintes dimensões: (i) aspectos históricos e sociodemográficos do município de Ipixuna (AM); (ii) o papel das plataformas digitais, com ênfase no *Facebook*, como espaço de produção e circulação discursiva; (iii) a trajetória histórica da presença indígena no Brasil; (iv) as múltiplas dimensões da existência Madija (Kulina), abordando seus aspectos culturais, territoriais e políticos, assim como sua presença e relação com o ciberespaço. Vale destacar que este trabalho é pioneiro no que se refere a dados históricos, políticos, sociais e sobretudo discursivos a respeito desse grupo indígena no município de Ipixuna-Am.

Na quarta e última seção, temos a análise propriamente dita, nas quais iniciamos descrevendo as condições de produção do discurso com base nos postulados de Michel Pêcheux, Orlandi e Courtine, levando em conta tanto o contexto imediato, que desencadeou a publicação dos *posts* e comentários no *Facebook*, quanto o contexto mais amplo envolvendo interfaces históricas, sociais e ideológicas que aparecem nos discursos encontrados nos textos. Analisamos ainda as diferentes posições-sujeito que aparecem nesses discursos, isto é, o que interessa aqui não é o lugar empírico do sujeito, mas sua posição, que corresponde, segundo Pêcheux (2014), a uma construção discursiva, ou, noutras palavras, as formas como o sujeito se constitui no discurso de acordo com as formações discursivas que o dominam. Seguindo as diretrizes dadas por Pêcheux (2014), apresentamos e descrevemos integralmente os enunciados retirados da rede social *Facebook*, atentando para os sintomas presentes nos recortes discursivos que apontam para determinados discursos. Assim, notamos a recorrência de dois discursos que se intrelaçam e interpelam.

De um lado, nos deparamos com o discurso colonialista, que é o discurso sobre o indígena a partir da ótica do colonizador e que reverbera sentidos que remontam ao processo da colonização, filiados a “formações discursivas quase fossilizadas presentes em nossa memória etnocêntrica e ocidental que significam negativamente os indígenas e os vitimizam ao discursivizá-los como sujeitos vulneráveis, silenciados, sem voz” (Medeiros, 2018, p. 18). Trata-se de dizeres que se empenham em definir quem ou o que é o indígena e quais espaços podem ou não ocupar no mundo. De outro lado, emerge um contra-discurso, o discurso da resistência, da alteridade, o discurso que fala do lado de dentro, de autoria própria do oprimido, que aparece sempre em nome de uma coletividade, pois quando um indígena fala, falam todos.

1. ANÁLISE DO DISCURSO MATERIALISTA (AD)

Esta pesquisa está embasada nos pressupostos teóricos da Análise de Discurso (AD) francesa (materialista). Segundo Sousa (2014), esta disciplina da área dos estudos da linguagem foi sistematizada pelo filósofo francês Michel Pêcheux, no final da década de 1960. Conforme Pêcheux e Fuchs (2014), as bases epistemológicas sobre as quais a AD se constitui são o Materialismo histórico-dialético, a Linguística e a Teoria do discurso. A primeira se refere à “teoria das formações sociais e de suas transformações, compreendida aí a teoria das ideologias” (Pêcheux e Fuchs, 2014, p. 166). Nessa perspectiva, concebe-se a sociedade, com suas diferentes classes, fazendo uso da língua a serviço de seus interesses ideológicos.

A segunda diz respeito à Linguística, que esses autores compreendem como a “teoria dos mecanismos sintáticos e dos processos de enunciação” (Pêcheux e Fuchs, 2014, p. 160). No dizer de Orlandi (2013), esses autores postulam a não transparência da linguagem, isto é, os sentidos não são inerentes às palavras, não estão amarrados a sua literariedade, portanto, não existem em si mesmos, mas são construídos ou determinados pelas “posições ideológicas colocadas em jogo no processo sócio-histórico em que palavras, expressões e proposições são produzidas (isto é, reproduzidas) (Pêcheux, 1975, p. 144). Noutros termos, tanto a linguagem quanto os sujeitos e os sentidos, longe da transparência, são, antes, opacos, turvos, embaçados e ganham significação apenas à medida que se filiam a determinadas formações discursivas.

Postulam ainda, esses autores, a autonomia relativa da língua cuja gramática e todo seu conjunto de regras independem da sociedade, isto é, são indiferentes a ela, na medida em que estão a disposição de seus falantes mas não consideram sua classe social. Contudo, considerando a língua como acontecimento e prática social, estando ela “encharcada de história, de valores, de conceitos, de imagens” (Souza, 2014, p. 6), sendo ela “a base comum de processos discursivos diferenciados” (Pêcheux, 2009, p.81) a sociedade não pode ser indiferente à língua, uma vez que é nela que os diversos discursos, resultado da constante luta de classes sociais, se inscrevem e ao usá-la imprime nela seus diferentes posicionamentos ideológicos. Sobre isso, Pêcheux (2009, p.82) declara:

diremos que a “indiferença” da língua em relação à luta de classes caracteriza a autonomia relativa do sistema linguístico e que, dissimetricamente, o fato de que as classes não sejam “indiferentes” à língua se traduz pelo fato de que todo processo discursivo se inscreve

numa relação ideológica de classes.

Quanto à terceira base, pode-se compreendê-la, de acordo com Pêcheux e Fuchs (2014, p.160), como a “teoria da determinação histórica dos processos semânticos”, ou seja, esses estudiosos afirmam que a história e a ideologia determinam a produção de sentidos na linguagem, de modo que, o sujeito discursivo, por ser inconsciente, não controla os sentidos que produz.

Além da breve apresentação das bases epistemológicas da AD, para os propósitos da pesquisa aqui pretendida, vale delinear alguns conceitos fundamentais desta disciplina, a saber: língua, ideologia, sujeito, discurso, formação discursiva, interdiscurso e condições de produção discursivas.

1.1 Língua, ideologia, sujeito e discurso

Em AD, a língua é entendida como a “base” na qual se desenvolvem “os processos discursivos” (Pêcheux, 2009, p. 82). Esta base se refere ao que Saussure (2006) definiu como um sistema de signos, uma estrutura, funcionando por meio de leis internas, isto é, por regras gramaticais, sendo assim um sistema fechado em si. No entanto, em AD, este sistema não é visto assim fechado, mas aberto, esta base é vista na sua relação com o exterior, em relação à sociedade, à história e à ideologia.

Segundo Silva (2018), com base em Pêcheux (2009), é preciso considerar a língua enquanto estrutura, mas tendo em vista que sua autonomia é apenas relativa em relação às classes sociais, haja vista que os sentidos não se constituem automaticamente a partir de combinações linguísticas realizadas no interior do sistema linguístico, mas são contruídos sócio-historicamente no momento em que se vinculam a determinadas formações ideológicas. Nesse sentido, não se pode conceber a língua somente como mediadora dos processos comunicativos, ou como meio para a manifestação de pensamentos, ideias e sentimentos, mas como a base comum para a materialização dos diversos discursos existentes no mundo decorrentes do complexo confronto de classes. Para Pêcheux (2009), na AD, a língua não é um instrumento de comunicação neutro, mas sim uma materialidade opaca, atravessada por sentidos que se deslocam e que não se originam simplesmente no sujeito, mas nas condições históricas e nas relações de poder que constituem as formações discursivas. Ela, portanto, deve ser entendida como um campo de disputa, onde os sentidos são constantemente negociados, ressignificados e contestados, refletindo as tensões e

contradições inerentes às lutas de classe e às estruturas ideológicas que permeiam a sociedade

Para a AD, a língua não se reduz a sua estrutura, a um universo de signos cuja funcionalidade é possibilitar a comunicação. Vai muito além, porquanto é acontecimento, é tudo que é dito e possibilita o dizer, é produção e prática social, “ não é neutra, inocente, e nem natural” (Brandão, 2012, p.11), é palco privilegiado das manifestações ideológicas e por isso mesmo, arena de lutas, de conflitos ideológicos. Nada nela é acidental, nada é por acaso, são fatos determinados pelas condições de produção, estas, por sua vez, embebidas de história e atravessadas pela ideologia (Souza, 2014).

Quanto ao conceito de ideologia, inicialmente tributário a Marx, diz respeito a divisão categórica entre a produção das ideias e as condições sócio-históricas de sua produção, ou seja, é “o sistema ordenado de ideias, representações e das normas e regras como algo separado e independente das condições materiais” (Chauí, 1990, p. 65). Brandão (2012) lendo Chauí (1990) conclui que a ideologia nada mais é que um mecanismo de dominação de classe, cujas ideias da classe dominante são propagadas de tal modo que estas se tornam as ideias de todos.

Todavia, não é esta noção negativa do fenômeno ideológico que interessa à AD, tampouco a concepção empirista que compreende a ideologia como o conjunto de crenças, ideias e valores comuns que influenciam o comportamento e atitudes de um grupo. Para a AD interessa a teoria de Althusser (1974), para o qual a ideologia é a “relação imaginária dos indivíduos com as suas condições reais de existência” (Althusser, 1974, p. 77), ou seja, os sujeitos interagem com suas reais condições de existência por meio do imaginário, das formas simbólicas, da imagem que constroem do mundo e das coisas; e esta relação é inerente a todos os sujeitos, de modo que não se pode escapar dela, é ela que guia todas as práticas de um indivíduo dentro da sociedade.

Ao nascer, o indivíduo é imediatamente capturado e envolvido por ela, mas por ser este um processo inconsciente, não se dá conta de que é desde sempre sujeito ideológico por excelência. Sendo assim, nessa perspectiva, a maneira de se ter acesso ao mundo é através da ideologia, por meio dessa relação imaginária que, por ser imaginária, não representa ao indivíduo o mundo tal como ele é, mas de certo modo deformado.

No entanto, a ideologia constrói a realidade e a evidência das coisas para o ser humano, aliás, não existe, segundo Orlandi (2013), realidade sem ideologia; é ela que torna possível a configuração dos sujeitos e dos sentidos, é ela que convoca o indivíduo para se tornar sujeito e uma vez assujeitado a ela produzir o dizer. No entendimento de Althusser

(1974, p. 81):

não são as condições de existência reais, o seu mundo real, que “os homens se representam” na ideologia, mas é a relação dos homens com estas condições de existência que lhes é representada na ideologia. É esta relação que está no centro de toda a representação ideológica, portanto imaginária, do mundo real. É nesta relação que está contida a “causa” que deve dar conta da deformação imaginária da representação ideológica do mundo real. Ou melhor, para deixar em suspenso a linguagem da causa, convém formular a tese segundo a qual é a natureza imaginária desta relação que fundamenta toda a deformação imaginária que se pode observar em toda a ideologia (se não se viver na verdade desta).

Nesse sentido, não é o mundo tal como ele é em sua essência, não é a realidade nua que o indivíduo acessa diretamente, o que está em jogo é a relação que esse indivíduo mantém com suas condições reais de ser e estar no mundo. Assim, ainda que desfigurada pela ideologia, essas representações do mundo real são adotadas pelo indivíduo como verdade absoluta, como sua realidade e por esta razão só pode ser detectada por outros indivíduos que não pertençam àquela mesma ideologia. Isso quer dizer, no entendimento de Souza (2006 p. 60) que, por se tratar de uma falsa consciência, a ideologia “só pode ser apreendida pela crítica, pela ciência, que se situaria fora dela, fora da ideologia”.

Teorizando ainda sobre a ideologia, Althusser (1974) faz a distinção entre a “ideologia em geral” e “as ideologias”. A ideologia em geral se refere a essa relação imaginária da qual nenhum indivíduo escapa, ela não tem história e é eterna, enquanto que as ideologias têm história e relação com as formações sociais e ideológicas. Entendidas assim, pode-se dizer que as ideologias são diferentes realizações da ideologia em geral pelas diferentes classes sociais e têm existência material, visível nas atitudes, nos comportamentos e na linguagem dos indivíduos. De tal forma, é possível observar nas sociedades os diversos sentidos que se dão ao mundo.

Essas ideologias correspondem ao que Pêcheux (2009, p. 132) chama de “formações ideológicas” cuja existência é histórica e concreta, visível sob a forma do que Althusser (1974) denominou de “Aparelhos Repressores de Estado - ARE e de “Aparelhos Ideológicos de Estado - AIE”, identificados como meios de propagação, perpetuação e reprodução “das condições materiais, ideológicas e políticas de exploração” (Brandão, 2012, p. 23) utilizados pelo Estado, com o intuito de manter sua soberania, o controle sobre a classe dominada.

Dito de outro modo, para manter sua dominação sobre as massas, o Estado atua sob

duas formas distintas de funcionamento, da repressão ou da ideologia, utilizando-se ora dos ARE (aqui inclusos a polícia, os tribunais, os presídios, o Exército, o governo, os ministérios etc) ora dos AIE (diz respeito às diferentes instituições: a família, a religião, a escola, a cultura, a mídia, o direito, a política etc). Assim, por ter existência material, tanto as ideologias de Althusser quanto as formações ideológicas de Pêcheux se realizam nos atos concretos que regulam as práticas de cada indivíduo enquanto ser social, o que significa dizer que toda ação só existe na e através da ideologia (BRANDÃO, 2012).

No que diz respeito ao sujeito do discurso, para Pêcheux (2009), este se constitui na linguagem e é dinamicamente determinado pela história, pela ideologia e pelo inconsciente. Trata-se, não do sujeito psicológico preeminente da Linguística saussureana, nem mesmo do sujeito empírico, de carne e osso, mas do sujeito interpelado pela ideologia (ALTHUSSER, 1974), convocado a assumir um lugar ideológico, de onde, inconscientemente, toma posição ao enunciar e atribuir sentido às coisas. O sujeito do discurso não se confunde com o sujeito empírico, sendo este entendido como a pessoa física, real, concreta, que, por exemplo, escreve um texto ou faz uma enunciação; já o sujeito do discurso é o lugar simbólico que essa pessoa ocupa ao enunciar, inscrito nas relações ideológicas e discursivas que atravessam a sociedade. Ele pode ocupar diferentes posições-sujeito em diversos contextos discursivos, sem que se confunda com elas.

Noutros termos, a ideologia convoca, intima o indivíduo para que se reconheça nela e então se submeta a ela, tornando-se nesse gesto inconsciente sujeito ideológico. Isso se dá dentro dos Aparelhos Ideológicos de Estados - AIE, aos quais já nos referimos anteriormente, que capturam o indivíduo obrigando-o a se assujeitar a uma ideologia, e uma vez subordinado passa a agir, pensar e enunciar da posição determinada por ela. Desse modo, pode-se dizer que o sujeito ideológico é o lugar que será assumido pelo sujeito concreto uma vez identificado/interpelado pela ideologia. Cabe salientar ainda que para a AD, o sujeito é um efeito do discurso: ele se constitui discursivamente ao ocupar determinadas posições-sujeito, que são historicamente construídas e sustentadas pelas formações discursivas.

Segundo Souza (2006. p.85), Pêcheux rejeita absolutamente a ideia de um “sujeito intencional como origem enunciadora de seu discurso”, isto é, a ideia da subjetividade, do sujeito como fonte do seu dizer. Isso porque o sujeito não tem o controle absoluto dos sentidos daquilo que diz, tudo o que fala está pré-determinado pelas formações ideológicas que o atravessam. Todavia, por ser “sempre-já-sujeito”, ou seja, por ser “desde sempre um indivíduo interpelado em sujeito” (PÊCHEUX, 2009, p.141), tem a ilusão de ser dono de

seu dizer, de suas interpretações, de suas leituras, que lhe parecem universais.

O sujeito, na realidade, dentro das engrenagens do processo discursivo, nada mais é do que seu suporte, seu escravo, aquele que o incorpora. Os discursos estão sempre já prontos, como uma roupa, esperando que alguém a vista. Contudo, ao contrário do que pensa o indivíduo, não é o sujeito que usa o discurso, mas o discurso que manobra o sujeito. Nas palavras de Pêcheux (1990, p.62 *apud* SOUZA, 2006, p. 85) “os sujeitos acreditam que ‘utilizam’ seus discursos quando na verdade são seus ‘servos’, assujeitados, seus ‘suportes’.

De acordo com Brandão (2012), para a AD, a identidade do sujeito assim como os sentidos não são pré-determinados, são construídos na zona discursiva que surge da relação entre o *eu* e o *tu*. Isto é, não há centralidade num ou noutro, mas no espaço produzido por ambos e é nesse lugar simbólico que sujeito e sentido se fazem. O sujeito do discurso, uma vez identificado com a formação discursiva que o comanda, assume o que Pêcheux chama de “forma-sujeito”, que ocorre quando ele se posiciona dentro de uma ideologia. Essa “forma-sujeito” é um efeito ilusório que expressa o modo como a ideologia naturaliza e evidencia a existência de um sujeito que se vê autônomo e consciente (o que é ilusão), quando ele é apenas um efeito simbólico.

Além disso, esse sujeito é constitutivamente, ambíguo, contraditório, pois não é nem totalmente livre, nem totalmente assujeitado como pontua Orlandi (1998). De um lado, é livre à medida que é senhor de si, responsável por seus atos, por suas decisões, por sua história particular e por ocupar um lugar no mundo que é só seu. De outro, é cativo das instâncias superiores, as quais tiram sua liberdade, exceto a de se submeter livremente a elas.

Em relação ao conceito de discurso, este é resultado da articulação entre o trabalho de Foucault e a concepção materialista de Marx. Na visão foucaultiana, discurso é dispersão, isto é, toda a gama de enunciados pertencentes a uma mesma formação discursiva produzida no decurso da história, formada por elementos que, *a priori*, não possuem nenhum tipo de ligação ou princípio de unidade. A missão do analista é descrever as regularidades, ou seja, as *regras de formação* que tornaria viável a identificação dos elementos que constituem o discurso.

Na concepção de Pêcheux (2009), encontram-se intrincados os conceitos precedentes. Para ele o discurso é a materialização da ideologia na língua (linguagem) pelo sujeito. Sendo que a ideologia tem existência material, o discurso é, na linguagem, a sua materialização, o ponto de encontro onde os processos ideológicos e os fenômenos discursivos se articulam. Dessa forma, quando o sujeito enuncia a partir de uma posição

ideológica dada, produz efeitos de sentido na linguagem (ORLANDI, 2013).

Em suma, a AD, fundamentada em Pêcheux (2009), entende a língua não como um sistema autônomo e neutro, mas como uma materialidade histórica atravessada por relações de poder e pela ideologia. Se, para Saussure (2006), ela é uma estrutura fechada em si mesma, para a AD, ela é um campo aberto de disputa, onde os sentidos são construídos sócio-historicamente a partir de formações ideológicas em conflito. A ideologia, longe de ser um simples conjunto de crenças, como é entendida popularmente, é, conforme Althusser (1974), a relação imaginária que os sujeitos estabelecem com suas condições reais de existência, naturalizando discursos que reproduzem estruturas de dominação. O sujeito, por sua vez, não é origem do seu dizer, como acredita; mas um efeito do discurso, interpelado pela ideologia e posicionado em formações discursivas que determinam seus enunciados. O discurso, então, materializa essa relação complexa, sendo o espaço onde língua, história e ideologia se entrelaçam, produzindo sentidos que refletem e perpetuam as lutas de classe. Assim, a AD revela que a linguagem é, antes de tudo, um terreno político, onde a aparente evidência dos sentidos encobre as contradições e os mecanismos de poder que constituem a sociedade.

A seguir, contemplamos outros conceitos-chave para a Análise do Discurso e que são fundamentais para a análise a que nos propomos, são eles: condições de produção, formação discursiva, interdiscurso e posição-sujeito.

1.2 Formação discursiva, interdiscurso, condições de produção e posição-sujeito

Outro conceito importante em AD é o de formação discursiva, tributário a Michel Foucault, de quem Pêcheux toma emprestado o termo, mas o reformula na perspectiva do materialismo histórico. Para compreender o que são as FDs, é necessário antes conhecer outro conceito igualmente importante: o de formação ideológica. Haroche et.al (1971, p.102 *apud* BRANDÃO, 2012, p. 47) a definem da seguinte maneira:

Falar-se-á de formação ideológica para caracterizar um elemento (determinado aspecto da luta nos aparelhos) susceptível de intervir como uma forma confrontada com outras forças na conjuntura ideológica caracterizada de uma formação social em um momento dado: cada formação ideológica constitui assim um conjunto complexo de atitudes e de representações que não são nem “individuais” nem “universais” mas se relacionam mais ou menos diretamente a posições de classe em conflito umas em relação às outras.

Ora, as relações de classe podem ser representadas pelo confronto dos diferentes posicionamentos políticos e ideológicos que ocorrem no interior dos AIE num dado

momento histórico, esse movimento constante de luta entre as diversas posições políticas e ideológicas se organizam, segundo Brandão (2012, p. 47), de modo a promover entre si “relações de aliança, de protagonismos ou de dominação”. É, pois, a sistematização dessas posições que caracterizam as FIs.

Para Foucault (1997 *apud* SOUZA, 2006, p. 88), de quem decorre a alma do conceito, as formações discursivas são “um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço que definiram em uma época dada, e para uma área social, econômica, geográfica ou linguística dada, as condições de exercício da função enunciativa”. Já para Orlandi (2013), elas correspondem, na linguagem, às formações ideológicas. Assim, todo dizer se inscreve em alguma formação discursiva, de onde decorre seu(s) sentido(s). Pêcheux (2009, p. 147, grifos do autor) a definiu da seguinte forma:

chamaremos, então, *formação discursiva* aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado da luta de classes, determina *o que pode e deve ser dito* (articulado sob a forma de uma arenga, de sermão, de um panfleto, de um programa etc).

De tal maneira, no entendimento de Pêcheux (2009), as palavras não têm sentido em si, elas deslizam, ou nas palavras de Orlandi (2013) “derivam seus sentidos” das formações discursivas as quais pertencem; as FDs, então, funcionam como matrizes de sentido. São elas que regulam o dizer, determinando o que pode ou não pode ser dito. Daí o fato de as palavras assumirem diferentes significações, de acordo com a FD na qual se inscrevem. Sendo assim, podemos depreender que o sentido não existe por si mesmo, ou seja, não é pré-definido por propriedades linguísticas, mas é construído “pelas posições ideológicas colocadas em jogo no processo sócio-histórico em que as palavras são produzidas” (ORLANDI, 2013, p. 42). Noutros termos, os sentidos mudam de acordo com as posições ideológicas daqueles que o empregam.

Nesse sentido, “age-se ou deixa-se de agir, fala-se ou deixa-se de falar dentro de um escopo de sentido delimitado pelas conformações discursivas socialmente estabelecidas, ou seja, pode-se dizer tudo, mas não pode dizer tudo” (SOUZA, 2006, p. 89), o que determina as possibilidades do dizer são as formações discursivas das quais nenhum sujeito de discurso pode escapar.

As FDs não são homogêneas, não estão fechadas em si e nem ocorrem de forma automática ou isolada, mas estão sempre em relação de aliança ou oposição umas com as outras, “são heterogêneas nelas mesmas e suas fronteiras são fluidas, configurando-se e

reconfigurando-se continuamente em suas relações.” (ORLANDI, 2013, p. 44) Além disso, as FDs funcionam de duas formas: através da paráfrase e do pré-construído. A paráfrase consiste num espaço de retomadas e reformulações de enunciados visando à demarcação de suas fronteiras e à preservação de sua identidade. O pré-construído, por seu turno, alude aos discursos anteriores e exteriores, aqueles que vieram antes e que estiveram sempre “já-aí”. (SOUZA, 2006 e BRANDÃO, 2012).

Atrelado a esses conceitos, em AD, está o de interdiscurso, o “todo complexo com dominante das formações discursivas” (PÊCHEUX, 2009, p. 149). Em outras palavras, o interdiscurso é o conjunto das formações discursivas em relação umas com as outras. Nestesentido, não há formação discursiva isolada e fechada em si, no interdiscurso elas estão sempreem relação de desigualdade, contradição, subordinação, aliança etc. No entendimento de Orlandi (2013), o interdiscurso é a memória discursiva, o conjunto de tudo o que já foi dito antes, em outro lugar, independentemente, é o que está na base do dizível, possibilitando o dizer. Contudo, conforme Souza (2006, p.116), não se pode incorrer ao erro de restringir a noção de interdiscurso “nem a todos os discursos que vieram antes, nem à idéia de alguma coisa em comum a todos os discursos”, porquanto, corresponde a um lugar ideológico no qual as FDs estão sempre em relação de contradição, subordinação, dominação.

Quando se fala em memória discursiva para designar o interdiscurso, não se refere à memória fisiológica responsável pelo armazenamento de dados e fatos vivenciados pelo indivíduo empírico, o sujeito psicológico, mas está relacionada ao já-dito, à “historicidade dos dizeres que constitui o sentido” (SILVA, 2018, p. 23). Noutros palavras, essa memória é anterior e exterior ao organismo físico, é composta, conforme Foucault *apud* Souza (2006), por um emaranhado de tecidos não aparente que compõem um corpo histórico e social. Ocorre que para compor seu dizer o indivíduo obrigatoriamente invoca esta memória, retirando de lá as palavras de acordo com a formação discursiva na qual se inscreve e o faz inconscientemente, acreditando ser fonte e dono de seu dizer.

No interdiscurso, ainda em consonância com Souza (*idem*), se conglobam memória e esquecimento, trata-se do complexo dos conhecimentos e saberes que estão sempre já aí para os sujeitos, mas sua historicidade é apagada, deletada para eles, assim eles se esquecem da sua sujeição à ideologia, simplesmente esquecem que são indivíduos interpelados em sujeitos pela ideologia e que o seu dizer sempre poderia ser elaborado de outros modos, já que há sempre muitos modos de dizer. Isso corresponde respectivamente ao que Pêcheux designou de *esquecimento 1* e *esquecimento 2*.

O interdiscurso, nas palavras de Orlandi (2013, p.31), “disponibiliza dizeres que afetam o modo como o sujeito significa em uma situação discursiva dada”, mas este, por sua vez se dá em relação ao intradiscurso, outro conceito importante em AD que está no eixo da formulação, ao passo que o interdiscurso atua na constituição de sentido. Courtine (1984 *apud* Orlandi 2013) apresenta o interdiscurso como um eixo vertical no qual estariam disponíveis todos os enuciados possíveis, porém esquecidos; e o intradiscurso, como um eixo horizontal, no nível da formulação, ou seja, a construção do enuciado imediato, aquilo que se diz num dado momento, em condições determinadas.

Quanto às condições de produção do discurso, inicialmente pensadas por Pêcheux (2014) como as “circunstâncias” norteadoras do processo discursivo, foi alvo de conflitos. Isso porque o teórico francês relacionou esse processo a um jogo de imagens produzidas pelos interlocutores no ato comunicativo, imagens correspondentes ao outro, a si mesmo e ao assunto e que foram batizadas pelo autor de formações imaginárias. Tais imagens, estariam vinculadas a lugares sociais, portanto passíveis de descrição sociológica, o que permitiria, segundo Courtine (2014, p. 49) um regresso à Psicologia Social e à Sociolinguística.

Nessas formações imaginárias concorrem, conforme Orlandi (2013) relações de sentido, antecipação e relações de força. No primeiro caso, predomina o interdiscurso, isto é, o fato de os discursos existirem sempre para alguém e além deles mesmos, se relacionando entre si, apontando tanto para dizeres anteriores que o suportam quanto para dizeres futuros, não tendo, portanto, nem “começo absoluto nem ponto final” (ORLANDI, 2013, p. 39). No segundo, ocorre que o sujeito, tendo a capacidade de se colocar no lugar de seu interlocutor, consegue antever os efeitos que seu dizer pode produzir nele, o que o levará a dirigir sua argumentação de acordo com esses efeitos. Por fim, nas relações de força, o dizer é modulado pelo lugar social de onde enuncia o sujeito. Sendo assim, se é o patrão que está falando desse lugar de chefe, suas palavras valem (significam) mais do que as do empregado.

Esse jogo de imagens definidas por Pêcheux e elucidadas acima por Orlandi, foi, de certa forma, criticado por Courtine (2014) porquanto possibilita “interpretações nas quais o elemento imaginário domina ou apaga as determinações objetivas que caracterizam um processo discursivo” isso caracterizaria um não rompimento com os princípios psicossociológicos e reduziria o conceito, na leitura de Brandão (2012, p. 45), “em uma operação psicologizante das determinações históricas do discurso, fazendo-as transformar-se em simples circunstâncias”. Nesse sentido, Courtine (*idem*) redefine a noção de

condições de produção de modo a enfatizar “a análise histórica das contradições ideológicas presentes na materialidade dos discursos articulada teoricamente com o conceito de formações discursivas”, assim como de interdiscurso (BRANDÃO, 2012, p. 45).

Quanto às Condições de Produção, Orlandi (2013) conclui que envolvem os sujeitos e a situação, podem ser consideradas em sentido estrito e em sentido amplo. No primeiro caso, envolvem “as circunstâncias da enunciação: é o contexto imediato” e, no segundo, abarcam “o contexto sócio-histórico, ideológico” (ORLANDI, 2013, p. 30). Sendo assim, podemos dizer que as condições de produção discursivas dos posts e comentários que serão analisados na pesquisa pretendida, abrangem o contexto sócio-histórico e ideológico do município de Ipixuna e da Amazônia, onde os sujeitos estão inseridos. Envolvem ainda, seus correspondentes na linguagem, ou seja, as formações discursivas e o interdiscurso nos quais os sujeitos se inscrevem.

2. O PERCURSO METODOLÓGICO

A presente pesquisa segue os fundamentos teórico-metodológicos da Análise do Discurso de linha francesa com base nos estudos de Michel Pechêux (2009), precursor dessa vertente, e Enni Orlandi (2013), principal representante dessa vertente no Brasil. A metodologia utilizada segue as diretrizes próprias da AD, já que lida com questões interdisciplinares articulando noções de diferentes campos do conhecimento, a saber: a Psicanálise, o Materialismo Histórico e a Linguística. O objeto de análise são os enunciados do/sobre os indígenas Madija (É como de autodenominam/ Kulina foi um nome atribuído pelos Tupi e como são conhecidos pela população ipixunense.) publicados no *Facebook* em meados de 2020 em decorrência dos primeiros casos de Covid-19 no município de Ipixuna-Am, a partir dos quais se pretende identificar os discursos que se materializam, de modo a vinculá-los a suas respectivas formações discursivas e então sua matriz ideológica.

2.2 O *locus* e os sujeitos

O ambiente da pesquisa envolve dois espaços, um geográfico (Ipixuna-Am) e o outro virtual (*Facebook*). O primeiro é onde residem os sujeitos (os Madija), o outro serviu de palco para as manifestações discursivas a respeito dos referidos sujeitos.

Quanto ao espaço geográfico, Ipixuna-Am está situada a sudoeste do estado amazonense, banhada pelo rio Juruá. De acordo com o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2021) a população estimada é de 31.172 em uma área territorial de 12.109,779 km².

O cyberespaço, como também podemos chamar o espaço virtual, é um ambiente propício para as mais diversas atividades discursivas, o *Facebook*, rede social desenvolvida em 2004 por Mark Zuckerberg e seus colegas de faculdade na Universidade de Harvard, tinha como propósito inicial conectar os estudantes da universidade na plataforma e possibilitar o compartilhamento de notas de aula e a discussão de diversos tópicos. Mas apenas dois anos depois, devido à popularidade adquirida, essa rede expandiu-se para outras universidades e acabou por abrir suas portas ao público em geral em 2006 (KIRKPATRIK, 2010). Desde então a plataforma ganhou proporções antes inimagináveis tornando-se palco de diversos acontecimentos discursivos, como os aqui analisados.

Por volta da segunda metade dos anos 2020, a plataforma sediou um conflito envolvendo cidadãos ipixunenses e indígenas da etnia Madija (Kulina), também residentes na localidade. O

confronto na plataforma teve início quando a persona responsável pelo gerenciamento do perfil “Aldeia Piau” publicou *prints* (imagens capturadas da tela do celular) de uma conversa entre integrantes de um grupo no *WhatsApp*⁴, na qual se acusavam os indígenas pela “chegada” da covid-19 no município. Tais participantes se manifestaram de forma agressiva lançando mão de uma série de ofensas e ameaças ao povo Madija (Kulina). Insatisfeito com a conduta racista dessas pessoas, o administrador do referido perfil no *Facebook*, manifestou sua inquietação expondo cada um dos ataques discursivos direcionados ao seu povo. A partir daí, outros comentários surgiram, todos, aparentemente, em defesa dos indígenas; contudo, tendo em vista que a ideologia que se manifesta nos discursos dos sujeitos se dá de maneira inconsciente, isto é, sem que os indivíduos se deem conta da sua presença e do seu funcionamento, esses sujeitos serviram de canal para reprodução de um discurso maior e mais antigo, anterior a eles, advindo de uma malha histórico-discursiva (ORLANDI, 2013). O que estamos dizendo é que mesmo nesses discursos demarcados como pró-indígenas, aparecem traços sutis de um outro discurso que se esgueira sorrateiramente nas entrelinhas e também produz sentidos.

Quanto aos indígenas, sujeitos da pesquisa, a maior parte está concentrada na zona rural em reserva indígena denominada E. M. Marechal Candido Rondon Aldeia Piau, são aproximadamente 144 indivíduos (TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL, 2022). Assim como os Madija (Kulina) de outras regiões do Brasil, os *Madijá* que vivem nos arredores de Ipixuna, evitam contato com os não indígenas da localidade. Os poucos que residem na sede municipal são constatemente marginalizados pelos outros moradores e ficam sempre nos lugares mais afastados e em condições desfavoráveis, habitando geralmente as margens do rio em tendas improvisadas ou na chamada casa do Indígena, onde convivem coletivamente.

2.3 As etapas da pesquisa

A pesquisa é de abordagem qualitativa, pois sua ênfase recai na análise desses textos recolhidos na rede social *Facebook* (MARCONI e LAKATOS, 2017), os quais estão descritos e interpretados à luz da teoria própria da Análise do Discurso. Sua execução compreende três etapas: a pesquisa bibliográfica, a coleta de dados e a sistematização e análise de dados.

A primeira etapa consiste no levantamento bibliográfico necessário (LAKATOS E MARCONI, 2017), através do qual se identifica, lista e lê-se os textos próprios da teoria da

⁴ Também um tipo de rede social. Trata-se de um aplicativo de mensagens criado em 2009 pelo ucraniano Jan Koum que, inicialmente, foi desenvolvido para facilitar a interação entre amigos. Hoje é uma das redes sociais mais utilizadas no mundo (BOTWARE, SEM DATA).

Análise de discurso materialista e outros necessários à construção dos dispositivos teórico e analítico (ORLANDI, 2013) utilizados no estudo. Este levantamento se deu durante todo o percurso da pesquisa em bibliotecas físicas e virtuais disponíveis na internet, de modo que diversos livros, teses de doutorado, dissertações de mestrado, artigos, ensaios e demais textos do campo científico foram consultados até o término da dissertação.

A segunda etapa, desenvolvida na internet, especificamente na rede social *Facebook*, consiste na identificação e no recolhimento (por meio de prints) de posts e comentários sobre os indígenas Madija (Kulina) do município de Ipixuna-AM, realizados no ano de 2020, no período em que os primeiros casos de covid-19 foram registrados na localidade. Deste material foram selecionados os dados que constituem o *corpus* da pesquisa.

Sobre o *corpus*, vale destacar que está intimamente relacionado à análise e é montado, construído pelo analista mediante seus objetivos e sua questão (ponto de vista) de pesquisa. Além disso, em AD “decidir o que faz parte do corpus já é decidir acerca de propriedades discursivas” (ORLANDI, 2013, p. 63), ou seja, ao selecionar o material linguístico que fará parte do *corpus* da pesquisa, o analista já está, de certo modo, realizando movimentos interpretativos, haja vista ser nesse gesto que se inicia o processo de análise. “Daí a necessidade de que a teoria intervenha a todo momento para “reger” a relação do analista com o seu objeto, com os sentidos, com ele mesmo, com a interpretação” (ORLANDI, 2013, p. 64). Por isso, é necessário, segundo esta autora, um constante “ir e vir” do analista à teoria, ao objeto de análise, à análise propriamente dita; com o intuito, não de se realizar uma análise objetiva, mas com vistas a ser o menos subjetivo possível, uma vez que se entende que o que interessa em uma análise discursiva não é compreender o que está sendo dito ou porque, mas como é dito, como os sentidos são produzidos nesse dizer; ou melhor, como a memória discursiva (o interdiscurso), os esquecimentos, o inconsciente e a ideologia, inerentes à língua, funcionam no discurso.

A esse respeito, Orlandi (2013, p. 63) declara:

Atualmente, considera-se que a melhor maneira de atender à questão da constituição do corpus é construir montagens discursivas que obedeçam critérios que decorrem de princípios teóricos de análise de discurso, face aos objetivos de análise, e que permitam chegar a sua compreensão. Esses objetivos, em consonância com o método e os procedimentos, não visa a demonstração, mas a mostrar como o discurso funciona produzindo (efeitos de) sentidos.

Com base nisso, o *corpus* é composto de duas publicações feitas entre 23 e 25 de junho de 2020 na rede social digital *Facebook* pelo perfil denominado “Aldeia Piau”, *prints* de oito enunciados produzidos no *WhatsApp* e postadas no *Facebook* pelo mesmo perfil; três comentários feitos nessa publicação; quatro comentários feitos a partir do compartilhamento e

publicação do perfil Mirla Alves, totalizando 17. Com a coleta desse material pretende-se realizar a “circunscrição do conceito-análise” (SOUZA, 2014, p. 18) “índio”.

Este conceito-análise surgiu após uma breve leitura de alguns desses posts e comentários, fato que causou inquietação e despertou o interesse pela análise pretendida. Dessa maneira, tendo o conceito-análise *a priori* definido e o *corpus* estabelecido, será dado procedimento à análise propriamente dita, através de perguntas heurísticas, tendo em vista os objetivos da pesquisa, como instrui Souza (2014, p. 21):

“1 Qual é o conceito-análise presente no texto?

2 Como o texto constrói o conceito-análise?

3 A que discurso pertence o conceito-análise construído da forma que o texto constrói?”

Como se vê, não se pergunta o que o sujeito quis dizer na materialidade linguística, nem se pergunta a alguém em especial, pergunta-se ao próprio texto, procurando saber como algo foi dito. Por meio desse procedimento de análise, na procura pelos sentidos materializados nos textos, faz-se um percurso que vai da superfície linguística às formações ideológicas, de onde decorrem os sentidos do dizer (ORLANDI, 2013). A superfície linguística é o texto, onde aparecem marcas (palavras, expressões, silêncios etc) que se inscrevem numa determinada formação discursiva que, por sua vez, pertence à determinada formação ideológica. Assim, chega-se ao discurso, pois ele se dá no processo como resume Souza (2014, p.13, grifos do autor):

No processo de enunciação, os sentidos ideológicos (*FI*) se organizam em discursos (*FDs*). As *FDs* determinam o que vai ser dito e o que fica de fora (*processo discursivo*). Ao determinar as possibilidades de dizer, o sujeito escolhe como textualizar, deixando as possibilidades que não cabem no discurso de fora (*objeto discursivo*). O sujeito esquece que havia outras formas de dizer (*Esquecimento 2*) e esquece o próprio processo ideológico de produção de sentido (*Esquecimento 1*), produzindo um texto (superfície linguística e tendo a ilusão de que esse texto e os seus sentidos nasceram ali, no momento exato de sua enunciação).

Durante a análise, esse processo vai sendo explicitado por meio de um movimento analítico que Pêcheux (2015) chamou de batimento, o movimento de descrever e interpretar os enunciados, o mesmo “ir e vir” de que fala Orlandi (2013) e ao qual nos referimos anteriormente. Para realizar esses movimentos interpretativos, primeiro faremos alguns recortes a fim de identificar os discursos que se materializam nos enunciados, mais especificamente os efeitos de sentidos que são produzidos a respeito do conceito análise *índio*, além de verificar os diferentes posicionamentos que os sujeitos assumem nesses discursos; isso após apresentar detalhadamente, à luz da teoria do discurso, as condições de produção, isto é, a situação em que tais discursos foram produzidos considerando nesse processo, tanto o contexto imediato:

as relações de força, de sentido, de antecipação e as formações imaginárias, conforme Pêcheux (2015); quanto o contexto mais amplo: o histórico.

Quanto à noção de recorte, a entendemos como a “seleção de fragmentos do *corpus* para a análise” (FERNANDES, 2008, p. 65), mais precisamente a seleção de partes do todo, pedaços em relação à totalidade do texto, trata-se, conforme Orlandi (1984), de fragmentos linguísticos, unidades discursivas sintomáticas em que se corporificam determinados discursos que interessam a análise. Irmanado a esse conceito, temos também a noção de sintoma, proposto por Martins de Souza (2012, p. 98), desenvolvida a partir de uma leitura da Psicanálise de Jacques Lacan, para o qual o sintoma “é uma marca no sujeito manifestando um desvio da normalidade”, é esse sintoma, cuja essência é estruturante, que cinde o indivíduo demarcando as fronteiras entre o sujeito e o eu, é ao mesmo tempo o que determina o social e o modo particular de incorporação, inserção do sujeito no discurso. Em sua tese de doutorado, na qual analisa o funcionamento discursivo da “falta” no filme *Central do Brasil*, Martins de Souza (2012), enxerga nessa falta um sintoma. Uma ausência que se manifesta na busca constante de uma criança por um pai que nunca conheceu e que aparece sob a forma de metáforas em diversos momentos do filme, nesse caso o sintoma se manifesta na forma “de uma defesa contra a angústia, concebida como sinal de um perigo de castração” (MARTINS DE SOUZA, 2012, p. 99). Nas palavras de Martins de Souza (ibidem, p. 99-100):

O sintoma, como um valor estrutural, marca uma divisão fundamental na personalidade entre o sujeito e o eu [...] o sintoma é este ser do sujeito enquanto ser de verdade, segundo Lacan. O sintoma se tornará concomitantemente condição do social e modo particular de inscrição do sujeito no discurso, ou seja, no laço social.

Assim, na AD, o sintoma corresponde às *marcas textuais* visíveis na superfície da língua, que são como “janelas de entrada para a análise” (SOUZA, 2012 p. 15) através das quais o analista observa as regularidades, as derivas, as contradições que aparecem na materialidade significante da língua (o texto), as palavras ou segmentos sintáticos que se repetem, assim como negritos, cores, imagens, a fim de reconhecer os dizeres que não foram ditos, que ficaram de fora e como eles significam, a que formação discursiva se filiam e por fim, a qual formação ideológica pertencem (SOUZA, 2012).

Com base nisso, tendo em vista a noção de sintoma aqui apresentada, identificamos em uma *leitura flutuante*, isto é, uma primeira leitura superficial sem preocupações com a análise ainda, uma vez estabelecido o primeiro contato com o material, as primeiras marcas textuais que nos possibilitaram adentrar, ainda que superficialmente, no campo do discurso e a partir

disso formular as primeiras hipóteses sobre o conceito análise em questão, algumas das quais foram confirmadas na análise.

Uma vez realizada essa etapa da definição do *corpus* que, como já vimos, é ponto de partida para a análise, ou melhor, é já este um gesto inicial de análise, partimos então para a fase analítica propriamente dita, que compreende algumas etapas fundamentais.

Quadro 1: Etapas de Análise

1ª Etapa: passagem da	Superfície Linguística para o	Texto (Discurso)
2ª Etapa: passagem do	Objeto discursivo para a	Formação Discursiva
3ª Etapa:	Processo Discursivo para a	Formação Ideológica

Quadro 1: Etapas de análise (ORLANDI, 2013, p. 77)

A primeira etapa da análise tem seu início então quando o analista empreende a construção do *corpus*, isto é, uma vez que tem diante de si a matéria-prima, o texto em seu estado bruto, a materialidade significante da língua, começa a decidir o que fará parte dele e o que ficará de fora, há então a transição do material bruto coletado para o objeto discursivo. Isso, segundo Orlandi (2013), já é decidir acerca de propriedades discursivas, já é dar um primeiro tratamento analítico ao texto, que é a “*superfície linguística* do discurso” (SOUZA, 2012, p. 13), é aquilo que se pode ver, ouvir, mas é apenas a “*ponta do iceberg* do sentido” (SOUZA ibdem, p. 13). O papel do analista é ir mais fundo no discurso até chegar na base de sua sustentação: a ideologia. Para isso, é necessário um processo de “de-superficialização” (ORLANDI, ibdem, p. 65), que como dito anteriormente, consiste na análise superficial do texto, nessa etapa procura-se evidenciar como, quem e em quais circunstâncias se produz o dizer, atentando-se nesse percurso às marcas deixadas pelo sujeito a fim de compreender os modos de funcionamento do discurso no texto.

Feito então esse primeiro lance de análise, considerando os recortes e os sintomas que estes manifestam, indo do texto bruto ao objeto discursivo, no qual já está pressuposto o esquecimento número 2, (nível da enunciação, do pré-consciente) o que dá ao sujeito a ilusão de que seu enunciado só poderia ser construído da maneira como o foi, pois no ato da enunciação o sujeito esquece que havia outras possibilidades de dizer que significariam do mesmo modo; nesse ponto procura-se examinar o dito em relação ao não dito, o dito aqui e agora em relação parafrástica com outros dizeres, em outras circunstâncias de enunciação,

atravessado pelo interdiscurso.

Só então, partimos para a próxima etapa da análise, o processo discursivo, no qual buscamos identificar os sentidos produzidos nesses dizeres (tanto o dito quanto o não dito, ambos significam), relacionando as diferentes formações discursivas que ganham contorno nesse processo de significação. Nesse momento ocorre o esquecimento número 1, (na instância do inconsciente) em que, de acordo com Souza (2012), a ideologia cumpre seu papel de fazer o sujeito esquecer seu assujeitamento a ela, isto é, o sujeito esquece que é sempre-já sujeito ideológico por excelência e por essa razão tem a impressão de ser a origem do dizer, uma vez que, em posse da palavra, seleciona o que vai dizer e o que ficará de fora do discurso. Para Pêcheux (2009, p.162), tal esquecimento acontece porque “o sujeito-falante não pode, por definição, se encontrar no exterior da formação discursiva que o domina”. Esse exterior “é radicalmente ocultado para o sujeito-falante que está sob a dominância dessa formação discursiva” (PÊCHEUX, *ibidem*, p.165), o que propicia ao sujeito a ilusão de ser ele a fonte primeira de seu dizer, quando na verdade, movido pela FI que o atravessa, apenas “retoma sentidos pré-existentes” (ORLANDI, 2013, p. 35).

Assim, consoante Souza (2012, p. 14), tendo em conta o objeto discursivo (esquecimento 2) e o processo discursivo (esquecimento 1) será possível chegar às “propriedades do discurso e a que formação discursiva pertence (FD) e, por fim, qual é a formação ideológica que lhe dá sustentação”. Seguidos esses passos, chegamos aos resultados apresentados na seção 3.6 em diante.

3. ONDE E QUANDO? PERCORRENDO O CONTEXTO

Neste espaço a intenção é atender ao primeiro objetivo específico que visa descrever as condições de produção do discurso, considerando tanto o contexto imediato quanto o contexto mais amplo, este, envolvendo fatores históricos e ideológicos. Numa primeira leitura, observamos que este contexto mais amplo remonta aos primórdios da constituição da nação brasileira, mais precisamente ao processo civilizatório que aqui se instaurou e de certa forma ainda se mantém ativo inconscientemente nos discursos (re)produzidos nos e pelos sujeitos desta pesquisa, conforme se pode observar na seguinte fala: *“Rapaz lugat de índio é na aldeia pow ae em Ipixuna a praça ta parecendo mais.uma aldeia indígena”*.

Na expressão “lugar de índio” serve como janela de entrada para análise, a qual podemos começar questionando sobre o sentido de lugar atribuído pelo sujeito e depois o termo “aldeia de índio”, o qual claramente recebe uma conotação negativa. A pergunta que devemos fazer é: como isso é dito, como esse sentido é construído e quais outros dizeres ele evoca ou apaga? As possíveis respostas para essas questões e outras veremos mais adiante na análise propriamente dita, por ora, fiquemos com o contexto.

3.1 A Princesinha do Vale do Juruá: um percurso histórico

São escassos os materiais produzidos acerca da história de Ipixuna, apenas pouquíssimos sites dispõem de algumas informações e são elas superficiais. Não há até o presente, pelo menos foi o que apontou a pesquisa aqui realizada, nenhum trabalho publicado dedicado à história de Ipixuna; o que há são relatos, testemunhas - a própria tradição oral praticada e conservada pelos moradores, especialmente os mais antigos. Ademais, há poucos documentos, alguns até danificados em decorrência de um incêndio em que foram queimados, e como consequência tiveram sua legibilidade prejudicada, é mantida, todavia, a autenticidade. Por essa razão, se interpôs no desenvolvimento da pesquisa enorme barreira. Contudo, apresentamos aqui o resultado de todo o material que foi possível encontrar.

Ipixuna, também conhecida como a Princesinha do Vale do Juruá, está localizada na mesorregião do Sudoeste do Estado do Amazonas, na microrregião do Juruá. Foi assim batizada em decorrência do rio de mesmo nome, um dos principais afluentes do rio Juruá. De acordo com o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2021) a população estimada é de 31.172 (trinta e um mil, cento e setenta e dois) em uma área territorial de 12.109,779 km². Atualmente é administrada pela prefeita Paula Augusta Monteiro Oliveira, eleita na última

eleição de 2025, é a segunda mulher a chegar ao cargo de governante local.

O nome Ipixuna, designado pelos indígenas catuquinas, kulinas e kanamaris, deriva da língua tupi e significa “águas escuras”. Ainda no século XIX, segundo o Portal da Prefeitura de Ipixuna (2023), inicia-se o processo migratório para a região, os cearenses são os primeiros de que se têm notícias a se fixar nas proximidades do Juruá, deriva deles inclusive grande parte da herança cultural ipixunense, assim como traços do dialeto. Uma curiosidade sobre a fala local é que não há o famoso chiado amazonense, muito marcante nas regiões mais próximas à capital. O chiado é parcial e ocorre em contextos linguísticos específicos, como por exemplo, diante das labiodentais [t], [d] e [l]. Devido sua proximidade geográfica com o estado do Acre, situado a apenas 125,47 km em linha reta da cidade de Cruzeiro do Sul, recebe forte influência social, cultural e linguística, é lá também onde os moradores buscam a assistência médica e outros recursos que faltam em sua terra natal. Por essa razão, cultiva-se grande relação de avizinhamiento entre ipixunenses e cruzeirenses.

Por volta dos anos de 1883, Arthur Marques de Menezes desencadeia o povoamento do território conhecido como Riozinho – atual município de Ipixuna, e que pertencia anteriormente à Eirunepé. Inicialmente, Foz do Riozinho, Foz de Ipixuna, Foz do Hudson, bem como segmentos da Foz do Gregório e Canidé foram os principais subdistritos constituintes da cidade. Quase um século depois, em 1955, dá-se oficialmente o desmembramento da atual Ipixuna de Eirunepé, com a criação da lei estadual nº 96 Ipixuna se torna um município independente. A inauguração ocorre em 18/02/1955 e é Varcy Herculano Barroso que é designado pelo Governo do Estado do Amazonas, à época sob a gestão de Plínio Barros Coelho, para ocupar a posição de primeiro prefeito da cidade.

Em um contexto mais amplo, essa municipalidade foi criada em um período entre a Constituição Federal de 1946 e o golpe militar de 1964, época responsável por desencadear um desenfreio municipalismo brasileiro. Em consonância com Dutra e Pereira (2018), em seu trabalho sobre *A formação de municípios no Amazonas após a constituição federal de 1946*, esse capítulo da história brasileira é marcado por uma severa divisão territorial, momento em que vários estados ampliaram consideravelmente a quantidade de municípios. O território amazonense foi um dos que mais se expandiu em criação de novos municípios - durante esse período (entre 1955 e 1964) - conseguiu ultrapassar a margem de 200 municípios. Não há, segundo os autores, registros nos quais constem as razões para anulação dos atos de criação, “assim como não há referências a estudos de base sobre viabilidade econômica, impactos ambientais e demandas socioeconômicas para criação de novas municipalidades, condicionantes *sine qua non* para a divisão territorial e a emancipação de municípios” (DUTRA

E PEREIRA, 2018, p.1).

O fato é que foi nesse cenário conturbado, marcado por uma grande transformação do plano regional, que surgiu A Princesinha do Vale do Juruá. Inicialmente, não havia mais que quilômetros de terra virgem, mata densa, quase intocada pelo homem, a cidade foi erguida a passos lentos e através do trabalho braçal dos próprios moradores que uniram forças e erigiram as primeiras casas de madeira.

Consta na ata de instalação do município, publicada no Diário Oficial do estado do Amazonas em 1955, o registro do momento solene da inauguração de Ipixuna, no qual estavam presentes o então prefeito nomeado Varcy Herculano Barroso e outras pessoas que foram convocadas por ele através da *Rádio Difusora de Manaus*⁵. Na ocasião, algumas testemunhas ali selecionadas assinaram o documento que oficializou o nascimento de um novo território amazonense - proclamado no alto do *Monte Lígia* (sede provisória de Ipixuna), ao entardecer do dia 18 de fevereiro do referido ano.

Na ocasião da inauguração do município, o então representante nomeado proferiu um discurso memorável que dá partida, segundo ele, ao alvorecer de um novo tempo, marcado pela emancipação social, geográfica e econômica de Ipixuna, que “assumiu a sua maioridade” naquela ocasião. Nas palavras do então prefeito:

Ipixuna de hoje em diante assumiu a sua maioridade; emancipou-se socialmente, geograficamente e economicamente. Ipixuna é como o filho mais velho que chegando aos 21 anos, pede a benção do pai e sai à procura de melhores dias. Ipixuna está nesta hora fazendo o mesmo. Ipixuna despede-se de Eirunepé: pede-lhe a sua benção e rumo para o poente, levando em sua bagagem um feixe de confiança e ardente esperança de só, crescer e frutificar; para mostrar que o seu isolamento, marcará um índice de produtividade em prol dos seus filhos, que até hoje viveu na escuridão do estranhismo administrativo. E o que pediremos a Deus? Forças para enfrentar o trabalho e lúcido raciocínio para remover os empecilhos sem prejudicar direitos adquiridos de outrem (HERCULANDO, 1955).

Na fala até um tanto poética de Herculano (1955), fica evidente o contentamento trazido pela almejada emancipação da cidade, metaforizado na figura do filho que se despede de seu tempo de menino, outrora dependente, e inicia um novo ciclo regado de responsabilidades e sonhos de “crescer e frutificar”, como atendendo à ordem divina primordial; Ipixuna olha para

⁵ A Rádio Difusora do Amazonas, antes com o nome de Rádio Rio Negro Ltda, foi fundada em 24 de novembro de 1948 pelo Deputado Josué Cláudio de Souza, eleito o primeiro prefeito de Manaus. A transmissão dessa rádio, considerada uma das pioneiras na radiodifusão na região Norte do Brasil, começou com uma festa que ocorreu num antigo auditório localizado na Rua Joaquim Sarmento, no Centro de Manaus. É uma das emissoras de rádio mais tradicionais do estado. Atualmente a rádio está localizada na cidade de Manaus, capital do Estado do Amazonas, e transmite na frequência 96.9 FM e em Ondas Tropicais de 4805 kHz. (SILVA, 2005; OLIVEIRA, 2010; FREITAS, 2007)

trás uma vez mais apenas para pedir “a bênção do pai” para a partir dali formar sua própria família.

O sucessor de Varcy Herculano foi Edson Herculano Lima cuja posse ocorreu em 31 de janeiro de 1960. Consideramos relevante apresentar trechos do discurso de posse deste prefeito também, haja vista a já mencionada escassez de registro histórico da localidade, todo material que forneça informações úteis a este trabalho não deve ser negligenciado. Dito isto, percebemos de início que o segundo prefeito em seu pronunciamento se compromete a “continuar o programa administrativo do grande e ex-prefeito Dr. Varcy Herculano”, a quem considera homem com qualidades de comando administrativo, visto que conseguiu fazer das “selvas ipixunenses, um centro de reabilitação social e econômica” (SOUZA, 2016, p. 8). Era essa a imagem daquela Ipixuna primitiva, de uma selva, em vários sentidos. De um lado, era um lugar de verde abundante, águas fartas e terras férteis ainda pouco exploradas pelos moradores. De outro, enquanto cidade, um ambiente pouco urbanizado e carente de desenvolvimento.

Ao percorrer o contexto histórico e discursivo de Ipixuna, constatamos que a escassez de registros históricos detalhados sobre Ipixuna, aliada à dependência de tradição oral e documentos fragmentados, impôs desafios significativos à pesquisa, mas também destacou a importância de preservar e valorizar a memória local. Quem sabe não seja essa a motivação necessária para o início de um novo trabalho com o olhar voltado exclusivamente para a história e as necessidades particulares de Ipixuna? O tempo dirá. Enfim, a emancipação do município, ocorrida em um período marcado pelo municipalismo desenfreado pós-1946, reflete um contexto nacional de reconfiguração territorial, bastante carente ainda de estudos que deem visibilidade às realidades de microregiões como Ipixuna, que vive uma espécie de exílio histórico, geográfico, cultural, econômico, político, quase à beira de um abismo existencial. Isso pode soar exagerado, mas se pensarmos na distância que separa esses municípios interioranos dos centros urbanos e dos holofotes da mídia, logo concordaremos que essas cidades experimentam sim um exílio multifacetado, em que suas tradições e identidades se mantêm à margem, onde enfrentam uma luta quase invisível por sua voz e por seus direitos, enfrentando a negligência, falta de investimentos, de oportunidades e um persistente *status* de pobreza⁶, que os aprisionam em um ciclo de estagnação e desesperança que os relegam ao ostracismo, isto é, à exclusão, ao banimento do resto do mundo.

Essa relação metafórica de cidades interioranas como Ipixuna e o exílio, reflete um cenário contundente de desigualdades regionais, de ausência de representatividade, de vozes

⁶ Ipixuna ocupa a primeira posição no ranking dos municípios mais pobres do Amazonas, segundo a página @olharurbanooficial na rede Tiktok (2023) e o IBGE (2021).

ativas nas decisões realmente importantes e que afetam a coletividade, de preservação das tradições e costumes locais e sobretudo de construção de uma identidade própria. Essa é uma realidade que persiste em um país, onde algumas áreas são privilegiadas enquanto outras são apagadas. Esse exílio pode ser interpretado também como um chamado à atenção, um pedido por reconhecimento e por oportunidades de desenvolvimento. Ipixuna, assim como outras cidades, especialmente as nortistas, clamam por visibilidade, por olhares despidos de preconceitos, que consigam enxergar beleza e autenticidade na simplicidade, mas que também possam perceber as necessidades e fraquezas latentes.

As reflexões de Martins (2005) vêm ao encontro de nossos apontamentos, uma vez que retratam um Norte apagado, marginalizado, especialmente no que se refere às identidades indígenas e caboclas amazônicas. Tal apagamento, segundo o autor, se dá através de várias formas de materialização discursiva, incluindo documentos históricos ou a falta deles, campanhas publicitárias e produções culturais que excluem ou marginalizam esses grupos. As campanhas publicitárias e a mídia de um modo geral, por exemplo, frequentemente excluem o indígena e o caboclo, fingindo representar o Brasil inteiro, mas na verdade impõe uma identidade baseada em outras regiões mais privilegiadas. As produções culturais seguem o mesmo caminho, uma vez que as telenovelas, concursos e programas de televisão deixam de fora rostos e histórias do Norte, construindo uma unidade brasileira que ignora a diversidade racial e cultural da Amazônia. O mesmo se dá na historiografia e no âmbito educacional, se considerarmos que a história nacional é comumente protagonizada pelos Sul, Sudeste, Centro-Oeste e até o Nordeste (outra região que vive na mira do preconceito), enquanto o Norte é mero figurante.

Em síntese, Martins (2005) critica a desigualdade na identidade nacional, que se manifesta através de políticas e investimentos públicos que favorecem outras regiões do Brasil em detrimento do Norte. Há ainda a violência simbólica da linguagem, que é usada, inconscientemente, para perpetuar essa desigualdade, favorecendo alguns grupos e silenciando outros. Tudo isso, segundo o autor, reflete um histórico de exclusão que remonta à colonização, que instaurou um processo contínuo de desqualificação e obliteração dos povos indígenas e caboclos, que são vistos como inferiores e ignorados nas narrativas nacionais. Contudo, não importa quão distante ou escondida possa estar uma cidade, ou quão pequena e esquecida seja, nada pode escapar da linguagem, nada foge à ideologia.

Por fim, vale lembrar o discurso inaugural de Varcy Herculano Barroso que, carregado de simbolismo e esperança, encapsula o sentimento de autonomia e progresso que permeou a fundação de Ipixuna. No entanto, é preciso lembrar também que a trajetória da “Princesinha do

Vale do Juruá” evidencia não apenas conquistas, mas também as limitações impostas pelo isolamento geográfico, pela falta de infraestrutura, pelo já mencionado exílio multidimensional. Assim, este estudo reforça, de certo modo também, a necessidade de investigações mais aprofundadas sobre a história local, bem como a importância de desconstruir narrativas estereotipadas que perpetuam desigualdades e invisibilizam as contribuições dos povos indígenas e outras comunidades tradicionais na formação do território ipixunense e do Brasil.

3.2 Pintando o cenário: a internet, o Facebook e as redes sociais

Aqui apresentamos brevemente algumas informações sócio-históricas sobre a rede social *Facebook*, espaço que cedia a manifestação discursiva de moradores do município de Ipixuna sobre os indígenas Madija (Kulina) no contexto da pandemia do covid-19. É desse espaço digital os recortes que compõem o *corpus* deste trabalho, portanto, consideramos necessário para os fins da pesquisa um olhar panorâmico do *cyberespaço* e do *cyberdiscurso* dele derivado para assim compreendermos melhor, tanto o comportamento dos sujeitos frente às redes, quanto o funcionamento discursivo, bem como os efeitos de sentidos produzidos nesse contexto.

Os esforços iniciais para a criação do que hoje conhecemos como internet foram empreendidos por uma agência de projetos de pesquisa avançada (ARPA) do Departamento de Defesa dos Estados Unidos, na década de 1960, em meio a corrida espacial; momento marcado pela histórica disputa tecnológica entre Estados Unidos e a então União Soviética. O objetivo inicial era empreender pesquisas universitárias capazes de promover avanços tecnológicos que colocassem os EUA à frente da antiga União Soviética, através da criação de uma rede de computadores resistente a falhas e que possibilitasse a troca de informações em tempo real; a intenção nunca foi promover a comunicação pública e/ou comercial, como mais tarde ocorreu com o surgimento das redes sociais, por exemplo, estas surgiram como uma espécie de efeito colateral e foram os diagramas de Baran (1964) sobre a definição de redes que possibilitaram, de certa forma, tal feito. (CASTELLS, 2003).

Sobre as redes, Castells (ibidem, p. 56) as entende como “metáforas estruturais” à medida que se relacionam com os agrupamentos sociais, isto é, do mesmo modo que a sociedade se constitui como estrutura, as redes possuem topografias que estão em relação de semelhança com aquela. Portanto, “essas topologias são relacionadas às estruturas das redes sociais, ou seja, à estrutura construída através dos laços sociais estabelecidos pelos atores” (CASTELLS, 2003, p. 56). Para Franco (2008), tais topologias são indispensáveis para a compreensão do que são

as redes sociais e como funcionam na dinâmica dos grupos sociais. Este autor parte dos diagramas de Baran (1964) sobre as três topologias básicas que constituem uma rede. Esses diagramas consistem em uma representação gráfica ilustrativa sobre a estrutura comunicativa de uma rede de computadores, eles explicam a coexistência de três tipos de redes: centralizada, descentralizada e distribuída. No primeiro caso, há um ponto central responsável por gerenciar e coordenar todas as atividades desempenhadas na rede e controlar todos os dispositivos que estão conectados a esse nó central; assim, se houver uma falha, toda a rede é comprometida. No segundo tipo de rede, há vários pontos centrais que estão interligados e possibilitam várias conexões, assim, cada ponto de conexão tem autonomia para controlar e tomar decisões. No terceiro caso, não existe um ponto único de controle; ao contrário, este é distribuído igualmente entre os dispositivos da rede com igual autonomia.

Os estudos de Baran foram cruciais para a ARPANET, como foi chamado o projeto para o desenvolvimento de rede de computadores, que mais tarde tornou-se a INTERNET; e possibilitaram a criação de uma rede experimental da qual não sabiam bem o que esperar, afinal, estava ainda em fase de teste, mas que deveria favorecer o compartilhamento de informações entre computadores no menor tempo possível. Todos os envolvidos no programa nutriam o “sonho científico de mudar o mundo mediante a comunicação entre computadores” (CASTELLS, 2003, p. 34).

O plano de transmitir informações entre computadores no menor tempo possível foi muito além do esperado e como se sabe hoje a internet domina o mundo com seus satélites espalhados ao redor do globo, oferecendo desde diferentes modos de comunicação e interação social a infindas possibilidades financeiras de lucrar no que chamamos hoje de mercado digital. Com o advento das redes sociais surgiu também o aumento da popularização de pessoas comuns que, ao produzir conteúdos dos mais variados, atraem milhares e milhões de seguidores pelo mundo, influenciando massas; através de sua imagem divulgam produtos, serviços e marcas e assim “ganham suas vidas”, consolidando aí uma nova profissão: a dos influenciadores digitais.

Para Boyd e Ellison (2007, 102), as redes sociais possuem pelo menos três traços bem característicos que permitem: “ i) a construção de uma persona através de um perfil ou página pessoal; ii) a interação através de comentários; iii) a exposição pública da rede social de cada ator”. É importante destacar, em conformidade com Wats (2003), que as redes são dinâmicas, fluidas, tão moventes quanto sua história e estão, portanto, em constante transformação, motivada pela interação com seus atores. Logo, “não há redes ‘paradas’ no tempo e no espaço”(RECUERO, 2009, p. 79), o que há é um perpétuo movimento resultante da interação

dos pares que tanto podem atuar na direção da construção quanto no enfraquecimento e destruição dos laços sociais. Para Nicolis e Prigogine (1989), o caráter dinâmico das redes está intimamente relacionado ao processo interativo com os pares, desse modo, essas redes estão susceptíveis aos mais variados processos: ordem, caos, entrelaçamentos, rupturas, agregações, desagregações etc.

Recuero (2009), em seu estudo sobre as redes sociais como elemento dinâmico, analisa a manifestação de três processos sociais agentes atuantes nas redes, são eles: cooperação, competição e conflito. Por processos sociais Ogburn e Nimkoff (1975) entendem como sendo os modos pelos quais os homens interagem entre si no percurso do tempo e são essas interações entre indivíduos no tempo que desencadeiam os processos sociais mencionados acima. Apesar de se tratar de fenômenos diferentes, eles não são necessariamente antagônicos ou não relacionáveis, trata-se de “fenômenos naturais emergentes das redes sociais” (RECUERO, *ibidem*, p. 82), tais processos, de fato, emergiram no contexto do Facebook, espaço que cedia as manifestações discursivas sobre os sujeitos da etnia Madija (Kulina) analisadas neste trabalho.

Para viabilizar uma melhor compreensão do tema consideramos pertinente discutir brevemente sobre as noções de cooperação, competição e conflito, haja vista que esses processos sociais embalam as condições de produção dos discursos materializados na rede social *Facebook*, mas antes é necessário algumas informações sobre essa rede.

O *Facebook*, antes denominado *thefacebook*, foi criado em 2004 pelo americano Mark Zuckerberg e seus colegas de faculdade na Universidade de Harvard. Inicialmente, ele foi projetado como uma plataforma exclusiva para os estudantes que se despediam do secundário (High School, nos Estados Unidos) e aqueles que ingressavam na universidade de Harvard se conectarem, compartilharem notas de aula e discutirem diversos assuntos do universo acadêmico. Essa abordagem inicial, limitada a um público específico, permitiu um crescimento orgânico controlado. Todavia, à medida que sua popularidade crescia em Harvard, expandiu-se para outras universidades da Ivy League e acabou por abrir as suas portas ao público em geral em 2006 (BOYD & ELLISON, 2007 e RECUERO, 2009).

Kirkipatrik (2010) chama atenção para o não pioneirismo absoluto de Zuckerberg e acrescenta que “muitos dos componentes dos primórdios do *Facebook* foram originalmente lançados por outros” e que o então gênio das ciências computacionais foi acusado diversas vezes de roubar ideias para dar vida ao *Facebook*. O fato é que “seu serviço é o herdeiro de ideias que vêm evoluindo há quarenta anos.” Isto é, o outrora estudante de Harvard apenas soube beber inteligentemente da fonte de ideias que possibilitaram trazer à luz sua obra prima, o Facebook.

Após 20 anos de existência, o *Facebook* se tornou a plataforma com maior base de usuários no mundo, de acordo com o Portal Insights (sem data), atualmente são cerca de 2,3 bilhões de usuários cadastrados ao redor do globo, seguido do *Youtube* com 2,56 bilhões e o *WhatsApp* com aproximadamente 2 bilhões de usuários. O ponto de partida para a criação do *Facebook*, como já dito, foi viabilizar a interação acadêmica, contudo, ao expandir o acesso ao público em 2006, passou a oferecer aos usuários a possibilidade de criação de perfis, comunidades, páginas pessoais e empresariais nas quais pessoas comuns com o conhecimento necessário podem trabalhar. Assim o *Facebook* se consolidou como uma grande empresa.

Esse acelerado crescimento pode ser atribuído a combinação de fatores estratégicos. Primeiro, o *Facebook* surgiu numa altura em que outros sites de redes sociais, como o *MySpace* e o *Friendster*, já eram populares. Segundo, ele se diferenciou ao focar em identidades reais e criar uma interface mais simplificada, intuitiva e fácil de manusear, facilitando assim sua adesão por usuários de todas as idades, mesmo os que não possuíam grandes habilidades técnicas. Isso contribuiu para uma rápida ascensão no quantitativo de usuários em poucos anos. Terceiro, sua capacidade de se conectar com outras plataformas, como blogs e sites, permitiu aos usuários compartilhar conteúdo de forma integrada. Isto é, esses recursos possibilitaram a conexão dos usuários com seus amigos, compartilhamentos, atualizações, fotos, vídeos e eventos, tornando-se dessa forma um sistema de interações sociais online (KIRKIPATRIK, 2010).

Outro aspecto fundamental do sucesso do *Facebook*, ainda segundo o autor, é a sua notável habilidade de se ajustar ao cenário digital em constante movimento. Ao longo dos seus 20 anos, o *Facebook* não poupou esforços para inovar e aprimorar sua plataforma introduzindo, como já explicitado, novas ferramentas e serviços que vão desde compartilhamentos audiovisuais até transmissões ao vivo (as famosas lives, popularizadas especialmente durante a pandemia do covid-19); o *News Feed*, a *Timeline*, o *Live Video*, os Grupos e as Páginas, que conseguiram preservar o engajamento dos usuários, atraindo e capturando a atenção de novos públicos. Além disso, a plataforma adquiriu outras duas grandes plataformas: *Instagram* (2012) e *WhatsApp* (2014); implantou estratégias de monetização, como a publicidade direcionada e a alta rotatividade de campanhas de anúncios pagos, que permitiram à empresa gerar receitas vultuosas e sustentar seu crescimento, ampliando ainda mais sua rede de usuários em torno do globo. Essa competência de alta adaptabilidade às demandas e tendências de seus usuários contribuiu para o sua posição atual como uma das redes de mídia social mais poderosas do mundo.

Não podemos negar que o *Facebook* foi um acontecimento tal que marcou o início de um novo tempo, desencadeando novas formas de interação social e propagação de informações.

Se por um lado a plataforma revolucionou os processos comunicativos eliminando barreiras físicas e geográficas promovendo o contato virtual entre pessoas no mundo todo; por outro lado, ergueu barreiras sociais e afetivas capazes de afetar drasticamente as relações interpessoais dos usuários. O *Facebook*, para além do impacto nas relações sociais, afetou também o *modus operandi* do jornalismo, dado que, corriqueiramente, artigos e histórias de notícias são agora compartilhados e consumidos através dos algoritmos integrados na plataforma, o que aumenta em potencial os riscos da desinformação e seus efeitos devastadores na sociedade.

Cabe salientar que o *Facebook* também influenciou substancialmente os movimentos políticos, possibilitando aos ativistas mobilizar e organizar protestos de grande repercussão. Nesse sentido, comunidades historicamente marginalizadas, como os povos originários, por exemplo, se apropriaram desse espaço influente para partilhar suas histórias, sua cultura e sua verdadeira identidade com o mundo. A plataforma tornou-se para esses grupos sócio-historicamente subalternizados uma arena de luta, de desvelamento de conflitos; um espaço de preservação cultural e sobretudo de resistência contra a homogeneização identitária. Ativistas e líderes de organizações indígenas utilizam com frequência o *Facebook* como um dispositivo de luta e enfrentamento ao discurso da maioria e se erguem como um gotejante eco no silêncio, colocando-se na posição de quem enuncia e fala de si, em primeira pessoa, do lado de dentro, com sua própria voz (ORLANDI, 2007, 2009).

Essa rede social, como outros fenômenos tecnológicos, trouxe consigo efeitos negativos e positivos, mas como não é foco deste trabalho discutir sobre o assunto, não nos aprofundaremos. Contudo, retomaremos a discussão acerca dos fenômenos naturais emergentes nas redes sociais como cooperação, competição e conflito por considerar relevante compreender como isso atua no processo de produção dos cyberdiscursos.

Por cooperação e oposição, Ogburn e Nimkoff (1975, p. 236) entendem:

Quando os homens trabalham juntos, tendo em vista um objetivo comum, seu comportamento é chamado cooperação. Quando lutam um contra o outro, a conduta é rotulada oposição. Cooperação e oposição constituem os dois processos básicos da vida em grupo (Ogburn & Nimkoff, 1975, p.236).

Para Recuero (2009, p. 81), a cooperação “é o processo formador das estruturas sociais”, sem isso não há sociedade. Ela pode ocorrer a partir de um interesse em comum entre os grupos visando sempre a um bem coletivo ou individual, é ela que direciona o agir coletivo dos atores sociais. A competição, por sua vez, conforme explicita Vasconcelos *et al.* (2007), envolve a luta, o enfrentamento engajado, sem chegar à hostilidade, que é atributo do conflito. A

competição, conforme a autora, não precisa ter conotação negativa, nem mesmo requer um “antagonismo concreto” (VASCONCELOS *et al.* 2007, p. 82) e até pode funcionar em benefício da cooperação, quando os atores de um dado grupo agem em conjunto na tentativa de sobrepujar os atores do outro grupo. O conflito, em contrapartida, compreende sempre um caráter hostil, gerando “desgaste e ruptura da estrutura social” (RECUERO, *ibidem*, p. 82), podendo ou não culminar em violência e/ou agressão.

Apesar de serem processos distintos, eles não precisam ser necessariamente antagônicos ou não relacionáveis, salienta a autora. Eles promovem impactos distintos na estrutura social, mas em certos contextos podem atuar em conjunto visando determinados efeitos. Por exemplo, mesmo um conflito pode gerar cooperação, pois exige “reconhecimento dos antagonistas como adversários. Esse reconhecimento implica cooperação” (RECUERO, *ibidem*, p. 82). Com base nisso, verificamos que as relações sociais são resultado das interações humanas em suas mais diversas possibilidades e essas provocam determinados efeitos sobre aquelas, inclusive as relações sociais mediadas pela internet. Logo, uma comunidade virtual não está isenta de conflitos, embora seja a cooperação a principal responsável pela manutenção e existência de tais comunidades. Nas palavras de Recuero (2009, p. 83):

Cada um desses processos tem, assim, impacto diferenciado na estrutura social. Enquanto a cooperação é essencial para a criação e a manutenção da estrutura, o conflito contribui para o desequilíbrio. A competição, por outro lado, pode agir no sentido de fortalecer a estrutura social, gerando cooperação para atingir um fim comum, proporcionar bens coletivos de modo mais rápido, ou mesmo gerar conflito, desgaste e ruptura nas relações.

Conforte salienta Antoun (2004), essas relações de cooperação, competição e conflito são muito comuns nas redes virtuais, estas, por sua vez, são formas sistemáticas da *cybercultura*, isto é, são modos de organização de uma cultura mediatizada pela internet. Como exemplo dessas relações virtuais, o autor cita os grupos terroristas e ativistas extremistas de movimentos reacionários que agem em cooperação, compartilhando, curtindo e comentando publicações, tudo em virtude de interesses afins. O conflito também é frequente na *cybercultura*. Por exemplo, é comum em sites de redes sociais como o *Messenger* do *Facebook*, *Instagram*, *WhatsApp*, principalmente, a publicação de fotos, vídeos, áudios de cunho pornográfico ou ofensivo que circulam num ciclo infinito de compartilhamentos feitos por pessoas mal-intencionadas. Claro que a política dessas empresas não permite a circulação indefinida de tais conteúdos e logo tratam de apagar as postagens e banir seus usuários, ainda assim, conflitos nesse sentido surgem com frequência e provocam o desequilíbrio, o desgaste e

por vezes até o rompimento nas relações.

Nos comentários dessas ou outras publicações é recorrente também a manifestação agressiva de usuários que não concordam com determinado conteúdo ou posicionamento nas redes e assim fazem pronunciamentos ofensivos, xingam, ameaçam e “cancelam” a persona por trás daquele perfil. É frequente até a criação de perfis falsos para gerenciar comunidades e páginas onde as pessoas podem manifestar posicionamentos feministas, machistas, racistas, nazistas ou simplesmente falar mal de quem odeiam, esses são os famosos *haters*.

Como exemplo dessas manifestações preconceituosas nas redes sociais mediatizadas pela internet, Recuero (2009, p. 84-85) compartilha enunciados retirados do antigo *Orkut*, que apesar de ser uma rede inativa reflete nesse exemplo posicionamentos atuais de pessoas reais:

tenhO vergOnha di ser um branquelO fididO ki neim vOce! cOncertezaaa
meO rostO eh branco mais meO sangue eh negro!

(Ator 1)

see you *in* hell!!!

(Ator 2)

se eh otariOOO owwww? grande cOisa se branquelO owwww seO mlk du carai!
eO tenhO desOnra di se branquelO! raçaaaaaaa babaca!

seO cOmédia dO caraiiii vai vendO o que se ta armanO prO se!

(Ator 1)

fuck you!!!

(Ator 2)

Os enunciados acima são resultado de uma discussão entre integrantes de um mesmo grupo com ideais nazistas na antiga rede social Orkut, isso mostra que mesmo dentro de uma comunidade cujos integrantes partilham de interesses comuns o conflito marca presença e isso não precisa necessariamente ter conotação negativa, como uma patologia que sempre causa a ruptura das relações sociais (SMITH, 1999). Simmel (1964) acredita no contrário e defende que o conflito seria como duas faces de uma mesma moeda, constituída de um lado do equilíbrio e do outro do desequilíbrio. Isso porque, segundo sua teoria, não há a possibilidade de existência de um sistema absolutamente harmônico, pois é exatamente a presença do conflito que favorece a mudança e a evolução e é a partir do desequilíbrio que o equilíbrio se instaura e o movimento continua em um ciclo infinito.

Esse fenômeno foi o que identificamos na segunda metade dos anos 2020 no Facebook, quando a persona por trás do perfil Aldeia Piau fez uma publicação na qual denunciava ameaças e ataques racistas contra seu povo, os *madija*, pelos moradores de Ipixuna-Am, no contexto da

pandemia, logo que os primeiros casos da doença foram identificados na localidade. O conflito que se deu a partir desse cenário ocasionou manifestações diversas nos comentários, alguns municípios se pronunciaram de modo agressivo atacando os indígenas em uma onda de ofensas contra sua história, cultura e identidade. São esses enunciados produzidos durante esse conflito que estudamos neste trabalho a fim de desvelar as bases ideológicas que dão sustentação aos discursos ou, nesse caso, aos ciberdiscursos materializados no ciberespaço.

Bastitote e Silva (2014, p. 275) problematizam o ciberespaço e o conceituam como um novo lugar para os processos interativos onde irmanam-se local e virtual, trata-se de um novo espaço de subjetivação, “de significações, interação, comunicação e vida em sociedade”, no qual os internautas podem realizar atividades diversas e têm a liberdade de compartilhar informações. Segundo as autoras, a comunicação nesse espaço virtual ocorre principalmente por meio de “gêneros discursivos escritos”, dando forma ao ciberdiscurso. Este por sua vez, traduz as lutas, os enfrentamentos, os posicionamentos políticos, sociais e ideológicos, além das crenças dos cibernautas, que usam esse espaço como instrumento de divulgação das suas ações, produção e circulação de sentidos. São os comportamentos, as expectativas, as vivências particulares e coletivas corporificadas no ciberdiscurso, através dos gêneros escritos, que alimentam a cibercultura e sustentam o ciberespaço. É por meio dessas relações escritas, ainda que transitivas, que os agentes comunicativos ecoam suas vozes e “constroem processos cognitivos que os constituem como seres sociodiscursivos na sociedade em que a cultura está relacionada através da escrita”(BASTITOTE e SILVA, 2014, p. 275).

Nas palavras das autoras o ciberespaço é:

sustentado pela combinação de experiências, expectativas e comportamentos saídos de ciberdiscursos, nos quais, os agentes comunicativos iniciam uma série de unificações e de distribuição de funções aos membros das comunidades, buscando assim, seu lugar de sujeito atuante no mundo e na compreensão da individualidade proposta aos cibernautas, à medida que, eles estabelecem seus planos individuais ou coletivos...

É esse lugar, mesmo que virtual, para ser no mundo que almeja e reivindica o sujeito indígena, esse mesmo espaço que outros agentes comunicativos utilizam apenas para ganhar visibilidade ou fama é apropriado pelo indígena como ferramenta de luta e desconstrução da imagem deturpada dos povos originários construída historicamente e disseminada no discurso dominante. Por meio das plataformas digitais, como o *Facebook*, por exemplo, esses sujeitos tradicionalmente marginalizados procuram reconstituir sua identidade, alterando as narrativas distorcidas contadas por um enunciador histórico e político ideologicamente privilegiado,

detentor da versão oficial da história do Brasil: a versão do colonizador.

Além disso, os indígenas se apropriam do ciberespaço para promover o orgulho cultural, aproximar as comunidades indígenas espalhadas pelo mundo, trocar conhecimentos, divulgar suas cosmovisões, celebrar conquistas, que são sempre coletivas; amplificar suas vozes para além dos canais tradicionais e assim alcançar um maior público a fim de retificar sua percepção sobre quem é o sujeito indígena.

Embora esses sujeitos tenham ganhado visibilidade nas redes sociais virtuais, os desafios e preconceitos na comunidade on-line estão longe do fim. Isso porque os estereótipos advindos de uma memória sócio-histórico-discursiva ancorados na imagem corrompida e calcificada do sujeito indígena persistem e são por vezes reproduzidos e até reforçados através de comentários discriminatórios e desrespeitosos que só corroboram para a manutenção do status de subalterno do indígena nos sites de rede sociais, como é o caso do *Facebook*. Também nas comunidades on-line, assim como nas físicas, as vozes indígenas tendem a ser menosprezadas, marginalizadas; contudo, isso não esmorece a luta.

Os sentidos continuam sendo produzidos independente da consciência do enunciador, que não tem controle absoluto dos efeitos que dissemina ao enunciar, nem mesmo se dá conta que seu discurso é apenas um eco de tantos outros que vieram antes e que, portanto, materializa sentidos que estão entrelaçados na teia do interdiscurso (ORLANDI, 2013). Nesse sentido, considerando o sentido e suas derivas, analisamos as condições de produção do ciberdiscurso dos indígenas *madija*, bem como dos não indígenas no contexto já explicitado anteriormente, a fim de identificar os discursos daí decorrentes e assim chegar às bases ideológicas que dão sustentação a esses ciberdiscursos. Tais discursos, que em uma análise superficial, manifestam noções advindas de um “arquivo colonial” (SOUZA, 2023, p. 11) sobre os povos originários, “filiadas a formações discursivas quase fossilizadas presentes em nossa memória etnocêntrica e ocidental que significam negativamente os indígenas e os vitimizam ao discursivizá-los como sujeitos vulneráveis, silenciados, sem voz” (MEDEIROS, 2023, p. 18).

3.3 A invenção do “índio” no Brasil

As imagens configuradas e instauradas no imaginário popular acerca do indígena reverbera um passado milenar de exploração, opressão, silenciamento, marginalização e resistência. É comum, ao se discursivizar o termo “indígena”, acionar sentidos preexistentes enraizados na consciência coletiva que se caracterizam pela cristalização de imagens que retratam esse sujeito, segundo Silva (2017, p. 10, grifos do autor), como “primeiros habitantes

das terras brasileiras, seres puros, guerreiros, pessoas não ‘civilizadas’ que andam nus, usam cocares, moram em ocas, se pintam”, como entidades primitivas, atrasadas, sem ambição etc. Tal representação, de acordo com Viveiro de castro (1996, p. 12), é uma forma de “etnocídio” cujo objetivo é apagar a memória e a identidade dos povos indígenas.

Todos os anos, observa-se uma tentativa de valorizar os povos indígenas por meio de sua folclorização. Em escolas, são realizadas palestras, os alunos pintam o rosto, usam cocares improvisados, discutem a preservação da natureza e o respeito aos indígenas. No entanto, após o término do dia 19 de abril, (conhecido popularmente como “dia do índio”) os outros 364 dias do ano revelam uma realidade em que esses povos precisam continuar lutando pelo reconhecimento, respeito e preservação de sua identidade cultural. Essa dinâmica evidencia uma abordagem superficial, que não se sustenta ao longo do tempo, deixando intactos os desafios enfrentados pelos indígenas no cotidiano (LIMA, LIMA e AZEVEDO, 2024).

As páginas oficiais da história do Brasil, especialmente aquelas apresentadas nos livros didáticos e ensinadas nas escolas do país, por muito tempo retrataram o chamado evento do “descobrimento” como um acontecimento pacífico e romantizado, cujo envolvimento europeu beira o heroísmo, uma vez que foram os portugueses os grandes “salvadores” daquela gente que não tinha fé, nem lei e nem rei, (RIBEIRO, 2015) demandando, portanto, uma ação civilizatória, a fim de instaurar a ordem e acionar o *start* do progresso. O problema é que essa narrativa reflete apenas a perspectiva do colonizador, trata-se de uma abordagem simplificada e tendenciosa, que não leva em conta a complexidade, a diversidade e as cosmovisões das sociedades indígenas. Essa ótica reducionista e sobrecarregada de rótulos negativos, que situa o indígena em um agrupamento único, genérico, homogêneo e improgressivo, corrobora para a imortalização de um imaginário fundamentado no processo histórico da civilização e que ignora as múltiplas dimensões da existência indígena e por isso mesmo têm sido criticado por historiadores e antropólogos como Ribeiro (2015), Cunha (1992), Monteiro (1992) e Castro (2002), cujos trabalhos refletem seu empenho em desmontar os mitos fundadores que sustentam o arquivo colonial e trazer à luz as vozes que foram silenciadas ao longo desse processo agressivo e que por tanto tempo foram relegadas à invisibilidade, a um lugar de não fala ou a um não lugar.

A narrativa sobre os povos originários desde a colonização portuguesa no século XVI é uma construção baseada em uma perspectiva eurocêntrica, que retrata o desenvolvimento civilizatório como um processo pacífico e legitimado, quase como uma missão salvadora. Contudo, ao olhar mais profundamente, o que nos é revelado é o esforço dissimulado do discurso colonial em mascarar a violência que marcou a invasão europeia ao território

brasileiro, porquanto o que houve aqui está longe de ser o que a “historinha” dos livros didáticos contam. A verdade por trás dessas narrativas adaptadas e temperadas ao gosto do colonizador, detentor do poder “falocrático” (ALVES, 2010, p. 2) revela o grande “desencontro” (RIBEIRO, 2015, p. 15) que se deu aqui, regado à sangue e morte. Conforme Oliveira (2012, p. 45), o que houve de fato há 500 anos foi uma “batalha de extermínio”, onde os povos tradicionais foram pouco a pouco escravizados e objetificados, tornando-se mera mercadoria humana; isso em nome de uma utopia progressista que, na realidade, significou um retrocesso para os povos autóctones. Dito de outro modo, a “ação redentora” revelou-se um processo “superagressivo” (RIBEIRO, 2015, p. 15), destrutivo e impiedoso, em virtude de uma ilusão salvacionista, um falso ideal de evolução, de um projeto de modernidade a qualquer custo. É essa outra versão ignorada pelo discurso colonial que Ribeiro (2015) mostra, expondo o resultado do enfrentamento de dois mundos de visões tão incompatíveis, que culminou em um processo de extinção sem precedentes das culturas indígenas.

Ribeiro (2015, p. 15) descreve o contato entre indígenas e não indígenas como um “grande desencontro”, no qual os nativos interpretaram a chegada dos portugueses como um evento sobrenatural, associado ao deus sol (Maíra). A princípio, foram tomados por grande curiosidade e esperança, sua inocência os fazia acreditar que os recém-chegados poderiam ser generosos e inofensivos. No entanto, essa visão idílica rapidamente se dissipou diante da brutalidade e da ganância dos colonizadores. O historiador ressalta ainda que os indígenas ali encontrados foram causa de grande espanto para os lusitanos, afinal eram diferentes de tudo o que já eles tinham visto. Os nativos viviam em sociedades baseadas na reciprocidade e na harmonia com a natureza, eram desconhecedores absolutos de ideias como ganância, acúmulo, iniquidade, culpa etc, viviam despreocupados com o por vir, satisfeitos com o sustento diário advindo da natureza, que lhe era sempre suficiente e certo. Por essa razão, nunca coletavam mais do que precisavam, jamais acumulavam, pois estavam confiantes que essa mesma terra que os nutria hoje faria o mesmo amanhã.

O “entrechoque” (RIBEIRO, 2015, p. 19) que se deu entre essas duas sociedades de visões tão distintas desencadeou consequências desastrosas para os povos recém-descobertos, pois mal desceram os conquistadores de suas naus, já fizeram índios aqueles indígenas. Não perderam tempo em seu intento expansionista, logo submeteram os indígenas a um sistema que lhes impôs conceitos antes nunca imaginado, como pecado, culpa, céu, inferno, salvação e hierarquias sociais rígidas. Essa imposição cultural e religiosa, irmanada à violência física e ao despojamento de suas terras, levou muitos indígenas a um estado de desespero e desesperança. No dizer do antropólogo (2015, p.15):

[...] Maíra, seu deus, estaria morto? Como explicar que seu povo predileto sofresse tamanhas provações? Tão espantosas e terríveis eram elas, que para muitos índios melhor fora morrer do que viver.

Mais tarde, com a destruição das bases da vida social indígena, a negação de todos os seus valores, o despojo, o cativoiro, muitíssimos índios deitavam em suas redes e se deixavam morrer, como só eles têm o poder de fazer. Morriam de tristeza, certos de que todo o futuro possível seria a negação mais horrível do passado, uma vida indigna de ser vivida por gente verdadeira.

Sobre esses índios assombrados com o que lhes sucedia é que caiu a pregação missionária, como um flagelo. Com ela, os índios souberam que era por culpa sua, de sua iniquidade, de seus pecados, que o bom deus do céu caíra sobre eles, como um cão selvagem, ameaçando lançá-los para sempre nos infernos. O bem e o mal, a virtude e o pecado, o valor e a covardia, tudo se confundia, transtrocando o belo com o feio, o ruim com o bom. Nada valia, agora e doravante, o que para eles mais valia: a bravura gratuita, a vontade de beleza, a criatividade, a solidariedade. A cristandade surgia a seus olhos como o mundo do pecado, das enfermidades dolorosas e mortais, da covardia, que se adonava do mundo índio, tudo conspurcando, tudo apodrecendo. (RIBEIRO, 2015, p. 15)

Nos deparamos aí com uma perspectiva que questiona a história tradicional do Brasil, cuja presença e o legado dos povos indígenas desconstroem a narrativa oficial, que insiste em retratar o “descobrimento”, a colonização e a miscigenação como eventos harmônicos e legitimados, omitindo suas complexidades e violências. O autor denuncia o tratamento desumano dado aos nativos, expondo as barbáries por eles sofridas devido a ganância e o desconhecimento do europeu diante do novo que se apresentava tão diferente de si mesmo e por essa razão se lançaram atroz e impiedosos sobre aquela “gente verdadeira” (RIBEIRO, 2015, p. 15). Ribeiro (2015, p. 15), contrariando a narrativa tradicional, defende a legitimidade dos indígenas como proprietários das terras brasileiras e denuncia a usurpação lusitana, representando-a como uma ferida purulenta, uma peste que deixou hematomas permanentes, lesões abertas e latentes na história do Brasil. O autor também destaca o processo de transfiguração étnica que ocorreu a partir da unificação linguística e cultural, em que indígenas e negros foram desvinculados de suas formas de vida tradicionais. Foi a partir dos “tijolos dessas matrizes” (RIBEIRO, 2015, p. 26) que o brasileiro foi feito, à medida que “índios” e negros iam sendo desfeitos.

A crítica de Ribeiro (2015) ressoa as reflexões de Castro (2002, p. 345), que do mesmo modo desafia a ótica eurocêntrica ao explorar a “cosmologia perspectivista” dos povos indígenas, isto é, uma forma de enxergar e se relacionar com o mundo que contrasta radicalmente com a cosmovisão ocidental de posse e exploração. É essa também a concepção de Arruda (2021), conforme este autor, para os indígenas, natureza e cultura não são conceitos

separados, como ocorre na perspectiva europeia. Pelo contrário, sua conexão com o mundo reflete uma profunda interdependência entre todos os elementos presentes em sua realidade. Noutros termos, para muitos povos indígenas, a realidade não é singular, mas plural, dependendo do ponto de vista de cada ser – seja humano, animal ou espírito.

Castro (2002, p. 345) afirma: "O perspectivismo ameríndio postula que o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que apreendem a realidade a partir de pontos de vista distintos". Todavia, essa cosmogonia foi sistematicamente negada e destruída pelo projeto colonial, que impôs uma visão hierárquica e dualista do mundo, baseada na dominação e na exploração. Isto é, para o autor, essa visão não apenas justificou a violência colonial, mas também apagou a complexidade das cosmologias indígenas, que eram profundamente conectadas com o mundo natural e baseadas em uma lógica relacional e não hierárquica.

Cunha (1992), empenhada na mesma missão de desnudar as contradições da narrativa colonial dominante, problematiza o apagamento do multiprotagonismo indígena pelo discurso hegemônico e sua permanência histórica em um lugar marginalizado, subalternizado, envolto por um silêncio sócio-histórico-ideológico tão potente quanto sorrateiro e ardiloso, capaz de reduzir a meros coadjuvantes as populações indígenas e desdenhar de suas identidades, perspectivas, culturas e ancestralidade. E por silêncio não nos referimos àquele que é sinônimo de ausência de som ou de palavras, não é este a falta do dizer, não se trata do silêncio físico, mas do silêncio político, histórico e ideológico, ou o silêncio da opressão, o silêncio do oprimido, tal como teorizado por Orlandi (2007).

Retomando Cunha (1992), ela enfatiza que, em oposição ao que dissemina a retórica colonial, os indígenas não eram um bloco homogêneo, uma massa singular indistinta, mas uma miríade de sociedades com culturas, línguas e organizações sociais diversas e complexas. A ocupação lusitana, no entanto, impôs uma homogeneização forçada, desagrupando e reagrupando-os em um ajuntamento uniforme, destruindo aí sua diversidade e complexidade, reduzindo-os a uma categoria única e simplificada, que servia apenas aos interesses do colonizador. Ela argumenta ainda que o arquivo colonial construiu uma imagem dos indígenas como "primitivos" ou "selvagens", apenas para legitimar a repressão e o assenhoreamento das terras e da mão-de-obra indígenas. Desafiando o discurso do usurpador europeu, a autora defende a agentividade dos povos indígenas, uma vez que não foram passivos diante da colonização e nunca a perceberam como uma ação salvadora; ao contrário, eles resistiram de diversas formas, seja através de conflitos armados, seja através da adaptação e da negociação de espaços de autonomia dentro do sistema colonial. De uma forma ou de outra, houve

resistência.

Monteiro (1994) também aborda o caráter violento desse processo, evidenciando um lado pouco discutido: a escravização dos povos indígenas que, segundo o autor, foi um aspecto decisivo da colonização do Brasil, mas que é frequentemente ocultado pela importância dada à escravidão africana. O historiador revela um regime de trabalho forçado, expropriação de terras e degradação das culturas nativas a serviço de uma agenda de modernidade e progresso que se mostrou profundamente excludente e genocida. Além disso, Monteiro (IBDEM), apresenta a escravidão indígena como a coluna dorsal da história da colonização em São Paulo, contradizendo a narrativa que privilegia a escravidão africana. Para ele, foram os povos indígenas a força de trabalho primária durante as primeiras décadas, laborando nos mais diversos campos, desde a agricultura e pecuária, transporte, construção até serviços domésticos. Os bandeirantes, longe de serem heróis, atuaram como capturadores e escravizadores impiedosos, financiados pelas elites locais que obtinham lucros avantajados desse tipo de trabalho.

O antopólogo aponta ainda a dimensão genocida da escravização, que dizimou comunidades indígenas inteiras, supostamente sob a bandeira da "civilização" e conversão religiosa. Ainda assim, através de revoltas, fugas e reorganizações, os povos indígenas seguiram resistindo e (re)existindo, obrigando os verdadeiros bárbaros da história a mudar suas táticas. Uma delas foi a transição para a escravidão africana, que se deu de forma gradual, mas era inevitável haja vista a dramática diminuição da população indígena, às pressões da Igreja e a simples disponibilidade de escravos africanos. Contudo, essa substituição de mão-de-obra forçada não levou a um fim imediato da exploração indígena e por mais que posteriormente tenha sido encerrada, era tarde demais para cancelar seus efeitos no ideário social, cuja subalternização e opressão do sujeito indígena já estavam consolidadas. Semelhante aos autores mencionados acima, Monteiro (IBDEM) apresenta uma visão crítica da colonização, enfatizando a resistência indígena e questionando narrativas hegemônicas, levando-nos a contemplar tanto desigualdades passadas quanto presentes.

Arruda (2021) explora outro lado da realidade indígena na atualidade, envolvendo questões jurídicas, históricas e socioculturais. O primeiro obstáculo que se interpõe entre as comunidades indígenas e a plena realização de seus direitos de delimitação territorial, segundo o autor, é a permanência da mentalidade colonial que desde os primeiros traços de sua constituição nega a esses povos os direitos mais básicos. O autor defende sua tese fazendo uma analogia entre a exploração desses territórios indígenas e a exploração da Lua que, em sua concepção, reflete a persistência de uma prática imperialista e autoritária na definição de

direitos sobre terras. Ele aponta que, assim como no passado os colonizadores europeus invadiram e se apossaram das terras das Américas sem sequer considerar a multidão de povos indígenas que já viviam lá. Hoje, do mesmo modo, se discute a apropriação e exploração da Lua como se fosse um território vazio ou um objeto particular das elites, ignorando qualquer possível existência de vida. Tal comparação enfatiza que, apesar das diferenças, a lógica de poder e dominação permanece a mesma; isto é, os poderosos decidem sobre o uso e posse de territórios, tratando-os como coisas a serem exploradas, sem considerar os direitos e a humanidade dos outros.

O grande agravante que contribuiu para a formação de um imaginário social corrompido sobre o indígena, gerando entraves expressivos na conquista por direitos é que por muito tempo, segundo Ribeiro (2015, p. 26), só tivemos “o testemunho do antagonista, o invasor”. Ora, se a única narrativa que possuímos é a do dominador, como podemos revelar a verdadeira história do Brasil? A pluralidade de vozes e atores que contribuíram para a formação da nação foi apagada em favor de uma versão única, imposta pelo colonizador, que se coloca como o único protagonista dessa trajetória, como autor absoluto e infalível de uma história multifacetada. “é ele quem nos fala de suas façanhas. É ele, também, quem relata o que sucedeu aos povos originários e aos negros, raramente lhes dando a palavra de registros de suas próprias falas. O que a “documentação copiosíssima nos conta é a versão do dominador” (RIBEIRO, 2015, p. 26) - uma narrativa carregada de preconceitos e estereótipos, alicerçada no conceito de raça, utilizada como um instrumento legitimado de poder e controle.

É como uma lâmina afiada que surge então o contra-discurso, determinado a remover o véu intencionalmente colocado pelo dominador europeu sobre a narrativa do “achamento” do Brasil, revelando o lado oculto da história, silenciado por aqueles que detinham o poder da pena. Esse contra-discurso emerge como uma reação às falácias difundidas pelo colonizador, funcionando como um ato de resistência e uma busca, não por reescrever a história, mas por desvendá-la, apresentando-a a partir de uma visão interna, autêntica e engajada. Frente a esse cenário, os autores mencionados são unânimes ao afirmar que a história que nos foi contada é incompleta e distorcida, apenas um borrão diante do que de fato ocorreu. Trata-se de uma edição, por muito tempo única, que privilegia o relato do conquistador português à medida que sufoca as vozes indígenas, descredibilizando-as, invalidando-as. Ribeiro (2015), em particular, enfatiza que a constituição da identidade brasileira se deu a partir da desconstrução sistemática das identidades indígenas e africanas, que foram descaradamente despojadas de suas culturas, línguas e modos de vida. Ele argumenta que o brasileiro moderno é o produto dessa “transfiguração étnica” (RIBEIRO, 2015, p. 26), em que tanto as matrizes indígenas como as

africanas foram dissolvidas e reorganizadas em um novo contexto, marcado pela dominação e pela desigualdade.

Essa narrativa cristalizada tem sido cada vez mais confrontada, à medida que novos estudos e perspectivas emergem, buscando resgatar das sombras as vozes e as experiências dos povos indígenas. Krenak (2019), por exemplo, convoca a uma reflexão profunda comprometida com a verdade defendida por quem está do outro lado da opressão, isto é, que abraça sem preconceitos a verdade dos que sofrem a opressão, pois somente assim será possível entender a realidade indígena em sua totalidade, especialmente a relação de profunda irmandade com a natureza. Krenak (2019), repreende com firmeza a visão antropocêntrica apontando-a como predatória da modernidade ocidental, que busca estabelecer um modelo único de progresso e desenvolvimento. Ou seja, um arquétipo intolerante que condena tudo o que não reflete sua imagem e não corresponde aos seus interesses egoístas, à semelhança da síndrome de Narciso, que acha feio tudo o que não é espelho, tudo que não possa reproduzir a si mesmo. O escritor defende ainda que os povos indígenas, com suas cosmologias, práticas e saberes ancestrais, se bem aproveitados, podem contribuir para a (re)construção de um futuro onde indígenas e não indígenas são apenas pessoas, sem necessidade de adjetivos que os diferenciem, que vivem em um lar comum, conscientes de suas responsabilidades consigo mesmo, com o outro e com a natureza da qual se sustentam e dependem.

O documentário *Falas da Terra* (2022) reflete bem o pensamento dos autores mencionados anteriormente, uma vez que retrata a cultura, as lutas e as perspectivas dos povos indígenas no Brasil a partir do ponto de vista do oprimido, isto é, do lado de dentro da opressão, já que dessa vez o “índio” deixa de ser falado e se apropria do poder falocrático, antes exclusividade do homem branco. Dessa vez, são os próprios indígenas das mais variadas etnias e regiões do país que, com sua própria voz, narram a sua versão da história, desmistificando a narrativa falaciosa do “descobrimento” e destacando a resistência indígena desde a chegada dos portugueses às suas terras. Os indígenas que aparecem no documentário falam em nome de uma coletividade, já que quando falam, não o fazem individualmente, mas em nome de todo o povo que representam, eles enfatizam a luta por direitos, reconhecimento, preservação de sua cultura, língua e território, além da necessidade de participação política e combate ao preconceito e invisibilidade. Ademais, o vídeo mostra a diversidade dos povos indígenas, que vivem tanto em aldeias quanto em áreas urbanas, ocupando diversas profissões e integrando-se à sociedade moderna; indo contra à imagem cristalizada do “índio” pintada pelo europeu que mostra o indígena sempre ligado às aldeias, ocas, sem nenhuma tecnologia ou capacidade intelectual. A preservação ambiental, a conexão com a natureza, a educação bilíngue e a arte como forma de

resistência são temas centrais das reivindicações indígenas, assim como a proteção aos povos isolados e a luta pela demarcação de terras, a denúncia da violência e os massacres sofridos pela coletividade indígena ontem e hoje.

O referido vídeo-documentário chama atenção ainda por seu tom denunciativo, nele os enunciadores (indígenas) usam a ocasião para expor o verdadeiro vilão da história. A nordestina Elisa Pakararu, por exemplo, proclama: “O racismo tem cara. É homem, branco, hétero, cristão, capitalista e patriarcal” (FALAS DA TERRA, 2022, 36:52) Já a estilista Dayana Mocina criminaliza o não lugar por tanto tempo reservado aos povos originários e reivindica a “descolonização da moda” (FALAS DA TERRA, 2022, 32:53) que é ainda tão ocidentalizada. Ailton Krenak problematiza o título de “primeiros habitantes”, que, segundo ele, “não significou nada”, já que ainda hoje permanecem na sociedade envolvente como “sujeitos ocultos, sujeitos de papel, descartáveis” (FALAS DA TERRA, 2022, 3:43min). O documentário, em suma, reforça a importância de valorizar a contribuição indígena e garantir seus direitos para a construção de uma sociedade mais justa e inclusiva.

Quanto à noção de colonizar, esta tem seus sentidos alterados de acordo com a perspectiva discursiva, seja a do colonizador, seja a do colonizado. Para Mariane (2004, p.23):

Colonizar supõe um contato entre diferenças, contato esse que se dá pelo uso da força, não se realizando, portanto, sem tensões e confrontos. Deve-se, então, dizer que tal noção apresenta mais de um sentido, conforme seja usada no discurso do colonizador ou no do colonizado.

Nosso contexto não admite mais, é claro, a presença de processos colonizatórios, essa ideia se tornou hoje um *non sense* - contudo, a mentalidade colonial permanece em funcionamento nos discursos e apontam com frequência para o processo histórico da civilização. Esses discursos em que o indígena aparece como selvagem, sem ambição, não civilizado, atrasado e não brasileiro estão fundamentados na ideia de raça como legitimação das relações de dominação (SOUZA, 2021); raça, sobretudo, no seu sentido biológico, como postula Quijano (2005).

Para esse autor, a noção modernizada de raça não é anterior a América Latina, continente onde nasce a “primeira *id-entidade* da modernidade” (p. 117), o sentido atual de raça surge a partir de características biológicas que diferenciavam conquistadores e conquistados, características estas que continuam funcionando como mecanismo de estereótipo e exclusão hoje, apesar do esforço do discurso neoliberal em produzir “rearranjos para escamotear suas práticas divisoras e excludentes baseadas em diferenças biológicas” (SOUZA, 2021, p. 22).

Noutros termos, a ideia de raça, sustenta, não só a concepção da existência de traços distintivos de natureza biológica entre colonizador e colonizado, mas também as “relações de poder no capitalismo mundial/moderno” (MEDEIROS, 2023, p. 37).

A razão colonial se sustenta exatamente nessa ideia de raça e se utiliza dessa noção equivocada como justificativa para o ato colonizatório, agindo em nome de uma falsa necessidade de salvação “dessa gente” (RIBEIRO, 2015, p. 14). Na carta de Pero Vaz de Caminha, está registrada não apenas uma descrição detalhada do lugar, mas também a ideia do que os portugueses poderiam extrair de lá. Segundo o escrivão português, “o melhor fruto que dela se poderia tirar” era “salvar essa gente” (CAMINHA, 1963, p. 14). É nesse ponto, segundo a lógica colonial, que incide a “nobre” justificativa para a colonização, sobre a suposta necessidade de salvação dos indígenas. Para Orlandi (2003, p. 12), a catequese era o produto que os portugueses buscavam implantar e o Cristianismo se tornou o principal e mais poderoso instrumento de poder no contato com a cultura indígena. Por meio dele, os colonizadores planejavam primeiro conquistar os verdadeiros donos da terra para, em seguida, dominar o território.

Inicialmente, as ações empreendidas em nome desse projeto de modernidade traçado para o novo mundo, visava à sobreposição da cultura europeia por meio da evangelização, a fim de se apropriar da mão de obra indígena. “A escola, dispositivo disciplinar legitimado pela escrita, foi utilizada como espaço de imposição da cultura europeia e da alfabetização na língua oficial, desempenhando um papel fundamental na negação das identidades culturais desses povos” (MEDEIROS, 2023, p. 38). Mais tarde, essa expropriação colonial se legitimou, à medida que se criava e nutria um imaginário que alocava o indígena na camada mais baixa da escala de evolução humana, como ser primitivo, selvagem, incapaz, ignorante, tão diferente que

Félix de Azara *apud* Holanda (1986, p. 78) declara: “duvido que haja na Europa povo algum que, em tantos e tantos, possa comparar-se com estes bárbaros”. Logo, estavam muito aquém da civilização europeia, que já havia atingido o mais elevado estágio de civilidade, aquele em que impera a ordem, a ciência e a arte. Nesse sentido, os povos indígenas, para alcançar a supremacia branca, isto é, o mais alto grau de desenvolvimento da espécie humana, deveriam abandonar sua condição de “bárbaros” e abraçar a colonização como uma tábua de salvação.

Para Gomez (2005), nasce aí a necessidade da “invenção do outro”, um processo em que o indígena é reconstruído e esculpido conforme os ideais e a imagem do homem branco moderno.

Configura-se a partir daí então uma malha de sentidos que denota o indígena como ignorante, incapaz, inocente, infantil, demandando assim sua tutela por parte do Estado. Isso porque “Estando na infância da humanidade, o indígena precisa de um protetor, de alguém que

o represente, atue como seu provedor e que o auxilie a se integrar à sociedade dos não indígenas” (MEDEIROS, 2023, p. 38). Isso faz sentido, consoante a autora, se pensarmos que até meados do século XVI, os indígenas sequer foram considerados humanos, somente após três séculos de negação da sua humanidade foi que ela foi reconhecida; contudo, a ideia de que pertenciam a uma categoria humana inferior predominava e por isso seria necessário seu aprimoramento por parte do colonizador. Assim, tendo em vista essa histórica espoliação cultural, de negação de pertencimento e de independência dos povos originários é que eles tiveram que ser “adotados” por um protetor, o Estado.

Freire (2009) identifica cinco imagens etnocêntricas que perpetuam estereótipos sobre os indígenas e que dialogam com as ideias apresentadas por Medeiros (2023). Primeiro, a visão de um índio genérico que apaga a diversidade cultural e linguística de aproximadamente 200 etnias e 188 línguas (ARRUDA, 2021), que no processo deixam de ser identificados por suas designações próprias para se encaixar em um padrão homogeneizante criado pelo antagonista. Segundo, a ideia de atraso cultural que desvaloriza os saberes ancestrais das comunidades autóctones. Terceiro, a representação de uma cultura congelada e primitiva em que os indígenas aparecem sempre folclorizados, limitados ao espaço único e exclusivo das aldeias, onde podem se entregar à vontade as suas práticas selvagens. Quarto, a percepção dos indígenas como seres de um eterno passado, vistos como “obstáculos à modernidade” (SILVA, 2017, p.11). Por último, há a negação de sua identidade brasileira e o pertencimento ao território nacional, isso justifica o tratamento dado a eles como estrangeiros em sua própria terra, como não brasileiros. Essas imagens reforçam um imaginário social que marginaliza e inferioriza os povos indígenas, perpetuando preconceitos históricos e reforçando a tal necessidade de tutela.

O próprio termo “índio” resulta de um equívoco dos invasores que, uma vez aportados em terras brasileiras, achavam ter chegado às Índias Ocidentais e é a partir desse “engano” que se dá a constituição identitária dos povos originários (MEDEIROS, 2023). Viveiro de Castro (2006) observa que o termo “índio” nunca foi aceito pela população originária e ilustra isso em epígrafe, através do relato do indígena baré Bráz de Oliveira França, que desabafa dizendo: “...se alguns dos nossos antepassados nos vissem no estado em que estamos e lhe perguntássemos por que eles há 500 anos viviam livres e tranquilos, certamente nos responderiam: Nós não éramos índios!”. Porto-Gonçalves (2009, p. 27) considera esse equívoco uma das maiores “violências simbólicas” praticadas contra os nativos dessas terras, haja vista se tratar de uma designação “que faz referência às Índias, ou seja, à região buscada pelos negociantes europeus em finais do século XV”, menosprezando no processo a denominação própria que esses povos já possuíam. “Uma nomeação que emerge das relações de poder

desiguais que unem o “índio” ao colonizador”(MEDEIROS, 2023, p. 34).

Ao “batizar” aquela gente de pele avermelhada e narizes bem feitos (RIBEIRO, 2015) de “índio”, o invasor comprimiu aquela multidão de povos diversos com cerca de 9 milhões de habitantes (ARRUDA, 2001) em um grupo único, genérico, ignorando a diversidade de culturas e línguas que havia. "A ideia de um 'índio genérico' — sem história, sem diferenças internas — é parte de um dispositivo de invisibilização. Quando se fala em 'desaparecimento', ignora-se que há centenas de povos com trajetórias distintas, muitos em crescimento populacional." (OLIVEIRA, 2016, p. 89). Entre esses milhões de nativos aqui encontrados, nenhum sequer jamais assumiu esse nome dado pelo colonizador como seu, não há, segundo Luciano (2006), entre os inúmeros povos indígenas nenhum que se autodenomina “índio”, pois cada um possui uma identificação própria atribuída por eles ou outros povos, resultante de características singulares, uma espécie de apelido que reflete uma característica particular daquele grupo na perspectiva do outro.

Desse modo, ao se categorizar em um agrupamento único e homogêneo os mais de 9 milhões de indivíduos nativos desse continente, tem-se início então à “violência simbólica”⁷ (BORDIEU, 1998), o primeiro ato concreto de violência contra os povos originários. De acordo com Medeiros (2023, p. 35):

Os “índios” que resultaram dessa invenção colonial são agrupados em uma categoria homogeneizadora e genérica — “povos indígenas” — que recobre uma diversidade enorme de grupos sociais que vivem hoje sob condições geográficas, políticas, econômicas e sociais distintas e que corresponde hoje a 256 povos listados (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2021).

O resultado disso é o apagamento de inúmeras etnias que deixam de ser Tikuna, Madija, Krenac, Munduruku, Yanomami etc, como são originalmente por eles chamados, para se transformar na categoria homogeneizadora “povos indígenas” ou no “índio genérico” (FREIRE, 2000, p.18). Para Medeiros (ibidem, p. 35), essas designações e definições que resultam delas possuem viés político e por isso mesmo estão longe de ser inocentes ou desinteressadas, antes refletem os interesses dos “grupos que disputam espaços em um determinado campo de ação”. Trata-se de um conflito simbólico e ideológico que desconfigura e reconfigura o indígena como

⁷ A violência simbólica é um conceito central na obra do sociólogo francês Pierre Bourdieu, que a define como uma forma de dominação indireta e não física, na qual as estruturas sociais impõem normas e valores de grupos dominantes sobre os subordinados, muitas vezes de maneira inconsciente e naturalizada. Trata-se de uma violência “invisível”, exercida por meio de símbolos, linguagem, normas culturais e instituições (como a escola, a mídia e o direito), que impõem uma visão de mundo dominante como legítima. Muitas vezes, os próprios dominados a internalizam de tal modo que acabam tornando-se “cúmplices” de sua própria subordinação (BOURDIEU, 1998).

inferior, desprovido de razão, incapaz de produzir conhecimentos. Em virtude disso, cabe-lhe a tutela, a adoção “generosa” do europeu, que lhe propõe salvação, o fim da miséria intelectual e espiritual em que foram encontrados; desde que voluntariamente se submetam ao processo de aculturação, de esquecimento de seu estado de natureza e iniciem a metamorfose do “branqueamento”, o refinamento do sangue, a fim de alcançar a superioridade europeia, como aponta Viveiros de Castro (2016b).

Por outro lado, ao olhar para o passado, pouco antes do entrechoque provocado pelo contato de dois mundos tão antagônicos, Ribeiro (2015) reflete sobre as potencialidades dos nativos desta terra, que só não era uma nação porque desconheciam o potencial dominador que tinham e que se tivessem tido a chance de preservar por mais alguns séculos sua integridade cultural e sua liberdade o cenário seria outro. Segundo ele:

Não era, obviamente, uma nação, porque eles não se sabiam tantos nem tão dominadores. Eram, tão-só, uma miríade de povos tribais, falando línguas do mesmo tronco, dialetos de uma mesma língua, cada um dos quais, ao crescer, se bipartia, fazendo dois povos que começavam a se diferenciar e logo se desconheciam e se hostilizavam.

Se a história, acaso, desse a esses povos Tupi uns séculos mais de liberdade e autonomia, é possível que alguns deles se sobrepusessem aos outros, criando chefaturas sobre territórios cada vez mais amplos e forçando os povos que neles viviam a servi-los, os uniformizando culturalmente e desencadeando, assim, um processo oposto ao de expansão por diferenciação (RIBEIRO, 2015, p.10).

O curso da história dessa “miríade de povos tribais” (RIBEIRO, 2015, p. 10), contudo, teve seu destino alterado com a chegada de um novo protagonista, o colonizador, que apesar de estar em número muito menor, era superagressivo e destrutivo, capaz de reduzir aqueles povos de inúmeras maneiras, “Principalmente como uma infecção mortal sobre a população preexistente, debilitando-a até a morte” (RIBEIRO, 2015, p. 10). De acordo com esse historiador, o confronto entre esses dois mundos se deu em todos os níveis possíveis e as consequências ressoam na história. Em suas palavras:

Esse conflito se dá em todos os níveis, predominantemente no biótico, como uma guerra bacteriológica travada pelas pestes que o branco trazia no corpo e eram mortais para as populações indenes. No ecológico, pela disputa do território, de suas matas e riquezas para outros usos. No econômico e social, pela escravização do índio, pela mercantilização das relações de produção, que articulou os novos mundos ao velho mundo europeu como provedores de gêneros exóticos, cativos e ouros.

No plano étnico-cultural, essa transfiguração se dá pela gestação de uma etnia nova, que foi unificando, na língua e nos costumes, os índios desengajados de seu viver gentílico, os negros trazidos de África, e os europeus aqui

querenciados. Era o brasileiro que surgia, construído com os tijolos dessas matrizes à medida que elas iam sendo desfeitas.

Assim se deu o confronto entre indígenas e não indígenas, regado à violência, sangue e morte. Não foi de modo algum um evento pacífico ou consensual como as páginas oficiais da história descrevem, mas sim um dos maiores atos de violência praticados contra um povo que se tem notícia na história da humanidade. Seja em qual tenha sido o nível dessa violência, biológico, econômico, social, ecológico, cultural etc, o resultado foi o apagamento de uma variedade de povos diferentes entre si e o nascimento de um preconceito histórico que perduraria por séculos, ditando o modo de conceber e tratar o indígena, negando direitos e determinando o seu lugar no mundo. O reconhecimento oficial do extermínio em massa que se deu contra os nativos, aponta Cordeiro (1999), veio em 1908, no XVI Congresso Internacional dos Americanistas em Viena, quando o Brasil foi culpabilizado em público pelo massacre desses povos, o que de certa forma influenciou o surgimento da instituição do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), dois anos mais tarde, em 1910, constituindo o marco inicial “da relação tutelar entre o Estado e os povos indígenas” (MEDEIROS, 2023, p. 38).

Em fim, o intuito aqui foi examinar criticamente o processo histórico, político e ideológico de construção discursiva do indígena como uma entidade homogênea e genérica, decorrente de Formações Discursivas (FDs) e Formações Ideológicas (Fis). Assim, percebemos que o conceito de “índio” foi socialmente construído como parte do projeto colonial, moldando a forma como os povos indígenas são percebidos, tratados e representados no Brasil. Essa invenção produziu efeitos materiais devastadores e ainda se perpetua como obstáculo à afirmação das múltiplas identidades indígenas. No tópico seguinte, abordaremos aspectos existenciais, sociais e históricos específicos da etnia Kulina (autodenominação Madija), grupo que sofreu ataques racistas no contexto já descrito — cujos desdobramentos foram amplificados nas dinâmicas do *Facebook*.

3.4 Indígenas *Madija*

Os indígenas Kulina, que se autodenominam *Madija*⁸ descendem da família linguística arawá. De acordo com o antropólogo da Universidade Federal do Acre Domingos Bueno da Silva (2021), os Madija (Kulina) foram um dos povos mais numerosos do Acre e do sul do Amazonas até o final do século XIX e início do século XX, quando se deu a ocupação da

⁸ Se pronuncia madirrá.

Amazônia Peruana e Brasileira pelos extratores de madeira, caucho⁹ e borracha. Nesse período, devido à atroz exploração, essa etnia teve sua população desestruturada e reduzida significativamente. Foi nesse contexto que se deu o primeiro contato entre os *madija* e os *caraibas*¹⁰, anterior a esse evento nocivo a sua existência, os integrantes desse grupo indígena viviam exclusivamente no interior da floresta, cercados apenas da natureza, cultivando seu modo de vida próprio.

O contato travado entre *madijas* e *caraibas* se deu há mais de 150 anos, porém se intensificou durante o ciclo da borracha quando imigrantes nordestinos, iludidos por promessas de riqueza, adentraram os seringais amazônicos para trabalhar na extração do látex. Foi nesse período que muitos indígenas foram caçados e mortos em função das chamadas “correrias”, violentos ataques engendrados pelos grandes produtores de borracha a fim de primeiro liberar a terra para apropriação das seringueiras e implantação dos seringais; depois incorporar a mão-de-obra indígena à indústria seringalista capturando-os para empreender os trabalhos nos seringais, assim como aqueles indígenas rebeldes que tentassem prejudicar a extração da matéria prima local, isso ainda somado “a prostituição caseira que contemplava os desejos dos senhores da borracha” (BITENCOURT, 2013, p. 132). Foi nesse cenário de severa exploração da mão-de-obra indígena que um número significativo de *Madija* (Kulina) foi morto (BITENCOURT, 2013 e SILVA, 2021), “os que não padeceram nesses episódios fugiram para regiões hostis¹¹, muitas vezes levando doenças “brancas” mata à dentro” (BITENCOURT, 2013, p. 132) e comprometendo no ato a integridade física dos demais indivíduos da aldeia, o que só corroborou para um severo apagamento da etnia *Madija*.

Em virtude das já mencionadas correrias, os poucos indivíduos que sobreviviam às caçadas penetravam as matas e lá ficavam até que a necessidade de negociar produtos dos quais não dispunham em suas aldeias surgiam. Isso fez com que se deslocassem para as margens dos rios, a fim de facilitar as negociações de produtos das comunidades envolvidas como sal, óleo, pólvora, combustível, anzóis, tecidos etc. Segundo Silva (1997, p. 14), eram os seringalistas que inicialmente forneciam os produtos e depois os “marreteiros (comerciantes fluviais da região)”, contexto que perdurou por muito tempo. Havia então uma oposição forçada entre o centro e a margem, isto é, os seringais no interior das matas e os barracões dos donos dos

⁹ “[...] (*Castilla ulei*) árvore nativa da floresta amazônica, da família das Moráceas, pode atingir cerca de 35 metros de altura, sendo a sua madeira utilizada para o fabrico de pasta de papel e o seu látex para a produção de borracha” (INFOPIEDIA DICIONÁRIOS PORTO EDITORA, SEM DATA).

¹⁰ Termo adotado pelos *madija* para designar o não-indígena, o branco. *Caribas* vem de *ca’a* = pessoa e *ybas* = ruim, mal).

¹¹ Onde a caça, a pesca e outras atividades de cultivo e extração de recursos naturais eram dificultadas ou pouco produtivas em virtude de condições adversas.

seringais; o que segundo o autor traduz a submissão dos povos indígenas ao sistema do homem branco. “Enquanto eram caboclos brabos, dizem, fugiam para o centro; amansados, voltavam para à margem, para trabalhar para os patrões. A margem é o *locus* da civilização para os Kulina” (VIVEIROS DE CASTRO, 1978).

Nota-se aí um comentário um tanto racista do autor que nos leva a questionar, por exemplo, as noções atreladas ao termo “civilização”. Afinal de contas, o que caracteriza uma civilização? E por que os povos indígenas não foram/são considerados civilizados, demandando, portanto, processos civilizatórios? Estas são, sem dúvidas, questões importantes e ao mesmo tempo delicadas de se responder, haja vista as inúmeras perspectivas teóricas a este respeito. Como não é objetivo deste trabalho deter-se sobre tais indagações, faremos aqui, apenas alguns breves apontamentos, a fim de proporcionar uma melhor compreensão sobre o assunto, retomaremos novamente a questão na análise.

Ao passear por alguns escritos que se debruçam sobre a temática da civilização, notamos diferentes olhares e abordagens. De acordo com Hebert (2009), por exemplo, a civilização pode ser medida conforme o nível de desenvolvimento tecnológico, econômico e urbano de um povo. Já para Arnold (2013), ela pode ser caracterizada pela produção cultural, científica, artística e filosófica. A teoria do contrato social de Rousseau (2014), por sua vez, a entende como organização política, ou como sinônimo de Estado organizado, com governo, leis e instituições bem definidas. Diferente do entendimento de Gibbon (1988), que a compreende como um estágio natural na evolução histórica da humanidade. Burckhardt (2010), no entanto, a defende como a identidade cultural de um grupo, isto é, para ele, a civilização é puramente uma entidade cultural distintiva, com valores, crenças e tradições compartilhadas mutuamente ao longo do tempo. Hegel (2015), em contrapartida, acredita que este fenômeno é, na verdade, sinônimo de progresso moral, social e intelectual. Já para Platão (2015), a civilização é a completa oposição da barbárie, representando a ordem, a razão e a moralidade.

Contudo, é a ideia de Quijano (2005) que melhor responde ao questionamento feito anteriormente, tendo em vista o percurso teórico-metodológico e os objetivos definidos neste trabalho. O autor aborda a noção de civilização a partir de um olhar crítico, argumentando que todos esses conceitos sobre o tema foram historicamente utilizados para legitimar a dominação colonial e imperialista ocidental sobre as outras sociedades e culturas. Além disso, Quijano () defende que essa noção foi construída tendo como alicerce uma visão eurocêntrica, que considera a cultura e a história europeias como universais e superiores a todas as outras. Esse pensamento deu origem a um sistema hierárquico entre as sociedades, posicionando o Ocidente no topo e as demais sociedades relegadas à categoria de “incivilizadas” e “primitivas”. Dito de

outro modo, o arquivo colonial eleva o colonizador europeu como superior aos povos colonizados, os quais desde o primeiro contato foram rotulados como bárbaros, rudes, primitivos, selvagens; carentes, portanto, de uma intervenção civilizatória, que só poderia advir de uma sociedade moral, intelectual, social, política e tecnologicamente mais evoluída.

Ocorre que esse ideário eurocêntrico potente, segundo o autor, ao ignorar a diversidade e complexidade culturais não europeias, legitima a exploração colonial, impondo seus valores, costumes, pensamentos e comportamentos como absolutos e universais, silenciando nesse processo as vozes de milhares de indivíduos, povos e culturas subalternizadas. Nesse sentido, Quijano (2005), ao propor uma noção de “colonialidade do saber” para retratar a construção e legitimação do conhecimento tendo como ponto de partida uma perspectiva colonial e eurocêntrica, defende a necessidade de desconstruir tal visão, estabelecendo diálogos interculturais e epistemológicos, a fim de construir um saber mais inclusivo e plural, reconhecendo assim a diversidade cultural não europeia como igualmente importantes e complexas.

Retomando, os Madija (Kulina), vítimas desse movimento de ir e vir entre o centro e a periferia, iam aos poucos se subordinando ao *modus operandis* do não indígena, embora preferissem o seu modo de viver (RIBEIRO, 2015) aos poucos passaram a tolerar e até adotar de certo modo alguns aspectos do modo de viver não Madija. Isso não significa, é claro, que abandonaram seu *modus vivendi*, pelo contrário, este continua resistindo. É o que acreditam Pollock (1985,1992), Viveiros de Castro (1978) e Silva (1997), inclusive, com base em seus estudos, o povo Madija é, entre as comunidades locais, o povo que teve maior êxito na preservação de sua integridade cultural. “Acredita-se que tenham desenvolvido alguma forma de defesa sócio-cultural ao longo de sua história, mas principalmente durante o contato com o homem branco” (SILVA, 1997, p. 15). Todavia, claro, não passaram ilesos frente ao contato com a chamada “civilização”.

Mansos e bravos, era assim que os brancos classificavam os indígenas. Essa dicotomia orientou por muito tempo não só o pensamento eurocêntrico sobre os povos originários, mas também, com o tempo e o contato com o branco, a visão dos próprios indígenas sobre eles mesmos, haja vista o choque cultural e religioso que sofreram, e principalmente, numa tentativa frustrada de aceitação perante o colonizador. Para Bitencourt (2013, p. 133), essa categorização de bravos e mansos não passou de “um sinal de agressividade cultural” exercida pela razão colonial sobre o indígena na tentativa de coagir e cercear o comportamento sobretudo daqueles que resistiam em se curvar ante a nova ordem colonial. Os Madija, nesse entremeio, vítimas desse sistema de domesticação e amansamento, tinham diante de si duas alternativas: se render

ao capitalismo dos seringais abrindo mão do território, ou, àqueles que decidissem a preservação da cultura em detrimento do território, restava-lhes o reduto das matas e as regiões mais remotas das costas do Juruá e Purus. Foi esse, provavelmente, o modo de defesa sócio-histórico-cultural mencionado por Silva (1997) que fez com que os Madija, entre tantos outros povos, conseguissem conservar o modo de ser, escolhendo aquilo que lhe era mais caro: sua cultura, sua identidade.

É inegável que a história Madija é marcada por conflito de todos os lados. De um lado há o contato violento com os brancos, responsáveis pelo grande enfraquecimento e dispersão desse grupo nos arrabaldes e planícies interfluviais banhados pelos rios Juruá e Purus, onde vivem até hoje; do outro, a relação conturbada com grupos indígenas hostis contra os quais travaram incontáveis guerras em nome da sobrevivência de seu estilo de vida. Como já dito anteriormente, o povo Madija não passou incólume frente ao contato com o universo “branco”, um exemplo disso é a incorporação das moradias ao estilo encontrado nos seringais (retratamos isso adiante), mas em relação a outros grupos indígenas, a etnia Madija, embora não rejeite o mundo do não indígena, tenta preservar seu estilo de vida, evitando contatos externos além do estritamente necessário, optam por manter-se fechados em seus territórios o tanto quanto possível (SILVA, 1997). Mirando a preservação da sua cultura e identidade, os Madija procuram evitar até mesmo as relações comerciais com a comunidade não indígena, diferente dos Kaxinawa e os Tikuna, por exemplo, que cultivam fortes relações com a sociedade circundante.

Sobre isso, Silva (1997, p. 16) assevera que:

Os Kulina, historicamente, assim como outras etnias, sobreviveram entre grupos hostis, fazendo da guerra a seus inimigos uma constante, mantendo ainda hoje relações tensas com grupos da região. Acredito que esse mecanismo é na verdade parte de um conjunto de estratégias diplomáticas que adapta-se ou não a situações externas particulares.

Os Kaxinawa, seus vizinhos jocosos, por exemplo, desenvolveram um estilo distinto e eficiente de relacionamento com o mundo não-índio. Sua atitude, aparentemente permeável à cultura do invasor, busca assimilá-la ao máximo, para melhor preparar-se. Os Kaxinawa mantêm suas tradições, sua tapeçaria e artesanato a despeito de um contato intenso com a sociedade circundante. Esse contato lhes vale facilidades que os Kulina não têm, como barcos movidos a motor diesel, rádios nas aldeias e até um posto de venda de artesanato no centro de Rio Branco.

Já a estratégia Kulina é diferente e ela explica-se em parte pelas relações que se estabelecem numa aldeia a partir do Manaco (“trocar”, “retribuir”), o seu sistema de reciprocidade, que segundo a literatura disponível aponta não pode ser comparado a outra forma de relacionamento que tenham estabelecido com os brancos, sempre em busca do Bom Patrão. Eles vêm pouco às cidades, só o fazendo em caso de doença ou por motivação política. Quando perguntados,

afirmam que não desejam viver longe de suas aldeias. Também é raro ouvir falar que um Kulina casou-se ou pretende casar-se com uma mulher de outra sociedade. Esforçam-se pouco ou nada para falar português, sendo raros os jovens que conseguem expressar-se nesta língua, à exceção dos mais velhos por terem trabalhado para seringueiros na extração da borracha.

A *opinião local* é que os Kulina são, em relação aos Kaxinawa, menos inteligentes, sujos, preguiçosos e ladrões. Sua cultura visual não é exuberante, quase não usam recursos plumários e pinturas corporais. Sua tapeçaria não compete com a dos Kaxinawa e é opinião corrente que não são tão bonitos quanto eles e os Yaminahua.

São pobres do ponto de vista das facilidades materiais, usando roupas muito simples, velhas e muitas vezes rasgadas. À primeira vista, a aldeia apresenta-se como um aglomerado de maltrapilhos. Só depois percebe-se a beleza das relações cotidianas, a riqueza de sua culinária e seu modo de vida simples e franco.

Com base nas observações de Silva (1997) percebemos os esforços dos Madija (Kulina) em conservar seu *modus vivendi*, para isso eles não lutam somente contra as forças ideológicas da razão colonial, mas também com as estruturas sociais de outros agrupamentos indígenas que ameaçam sua integridade cultural ou a sua própria em decorrência das recorrentes interações comerciais e sociais que realizam com a sociedade envolvente. É o caso dos Kaxinawa que, como observamos acima, escancararam suas fronteiras para o não indígena permitindo a troca de recursos naturais e artesanais. Os Madija, ao contrário, preferem os limites conhecidos e seguros de suas aldeias, das quais evitam sair, exceto em casos de extrema necessidade, como quando precisam de atendimento médico (normalmente, recorrem aos conhecimentos tradicionais na pessoa do *dsodijé*, líder espiritual da aldeia) ou quando precisam de algum tipo de intervenção política na aldeia. Os casamentos costumam ser internos, entre membros da mesma comunidade *madija*, ou em alguns casos, com integrantes de agrupamentos indígenas de outro coletivo *madija* (explicamos adiante sobre os coletivos *madija*).

Além disso, os Madija, durante sua ocupação histórica nas mediações do rio Juruá, onde está situado o município de Ipixuna-Am (*lôcus* desta pesquisa), estabeleceram contatos amigáveis com outras etnias e com elas fizeram trocas linguísticas, culturais, mitológicas e xamânicas, esses povos foram os Kanamari e Katukina. Cabe salientar que o termo por eles utilizados para se referir a eles próprios é *madija*, em interação com não indígenas comumente falam: “*Ohuape madija, tiape carihua*” (“Eu sou *madija*, você é branco”) (AMORIM, 2016 p. 110). A exemplo de Gordon (2006) e Amorim (2016), adotaremos a partir de agora apenas o termo *madija* tanto em alusão aos coletivos quanto à etnia, considerando que essa é forma como esse povo se autodenomina. O termo Kulina foi um nome dado pelos Tupi e é como os não indígenas se referem ao grupo, não é por essa designação que eles se reconhecem..

Quanto à tradução do termo *madija*, seguiremos os passos de Amorim (2016) e

optaremos também por não fazer a tradução por entender que se trata de uma palavra polissêmica e de difícil tradução, assumindo diferentes significados a depender do contexto de uso. Gordon (2006, p. 86) percebeu isso em suas pesquisas antropológicas, nas quais o termo *madija* (ou *madiha*) assume sentidos diversos, podendo ser usado para:

caracterizar uma alteridade genérica, funcionando como um “pronomo cosmológico” (cf. Viveiros de Castro 2002a) do tipo ‘gente’. Por vezes, o termo é utilizado para todos os ‘caboclos’ (o que inclui outros índios) em oposição aos kariá (ou ‘cariús’), ou seja, os ‘brancos’. Além disso, ele é também a auto-denominação inclusiva para todos os Kulina, em oposição a outros índios vizinhos (Kaxinawa, Jamamadi, Kanamari etc.) e demais estrangeiros. Há ainda um outro sentido de madiha, quando ele se refere justamente aos subgrupos, nomeados a partir de alguma espécie animal ou vegetal – a ‘gente’ da onça (dzomahi madiha), a ‘gente’ do veado (bado madiha), a ‘gente’ do macaco-de-cheiro (pisi madiha), entre outros. Neste último sentido, o termo corresponde a um grupo de parentes cognáticos – occa madiha (‘meu parente’ ou ‘minha gente’) em oposição a madiha wa’a (‘não-parente’ ou ‘outra gente’) – e é frequentemente traduzido pelos índios pela palavra ‘nação’, indicando sua associação a determinada localidade geográfica. Em tal contexto, os Kulina equiparam suas ‘nações’ às identidades regionais brasileiras, como ‘acreano’, ‘cearense’, ‘paulista’ etc. (cf. Viveiros de Castro 1978: 18-85).

Refletindo sobre o mesmo problema que Gordon (2006), Amorim (2014, p. 5-6) com base nos estudos linguísticos e antropológicos de Tiss (2004), Gordon (2006) e Silva (1997) chama atenção para os seguintes problemas:

Conhecendo um pouco a língua *madija* – e recorrendo às contribuições de Frank Tiss –, chamo atenção para o fato de o termo *madija* ser uma palavra composta pelo verbo *madi* = morar, e *ja*, um verbo copulativo que possui função de morfema: função locativa e função classificativa. Quando *ja* é usado na função locativa o mesmo pode ser traduzido por estar; quando *ja* é usado na função classificativa, o mesmo pode ser traduzido por ser (TISS, 2004, p. 118-122). Assim se fizemos uma tradução aproximada do termo *madija* – usando a função classificatória do *ja* – teríamos: “sou morador”; da mesma forma, se usarmos o *ja* – na sua função locativa –, teríamos: “estou morando”. Esta tradução contradiz a tradução comum, utilizada por vários pesquisadores do termo *madija*. Por exemplo: para Silva, o termo *madija* significa “os que são gente”; para Gordon (2006, p. 33) o termo *madija* é sinônimo de “povo”, “gente” ou “nação”;

- Evito traduzir o termo *madija* indicando pertença aos supostos “tipos de gente”, por exemplo, *dsohuiji madija* como “gente do macaco prego”. Na língua kulina existe a partícula *-cca*, que tem a função de formar os pronomes possessivos, designar coisas que estão relacionadas, ou funcionar como marcador semântico de origem, de referência, de distância ou de dimensão (TISS, 2004, p. 82-84); fato é que não observamos a presença dessa partícula na expressão *dsohuiji madija*. Logo essa tradução pede atenção; uma versão, mais razoável, seria algo como “sou morador macaco prego”

Nesse sentido, compreendemos a impossibilidade tanto de significar precisamente o termo quanto de delimitar os nomes dos coletivos de *madija*, pois são tão numerosos quanto os indivíduos dessa etnia, dadas as suas múltiplas possibilidades relacionais (VIVEIRO DE CASTRO, 1978). É exatamente isso que, segundo Amorim (2016, p. 113 grifos da autora) dificulta os estudos em torno dos *Madija* no que diz respeito à identificação dos coletivos *madija*, uma vez que pode estar relacionada ora com “parentesco (direito a território, descendência, regras de matrimônio) ora [...] com ‘algo dado’ na organização social kulina” ou ainda por aproximação de conjuntos intercomunitários.

Para facilitar a compreensão do que estamos nos referindo quando falamos de coletivos *madija*, apresentamos a seguir alguns exemplos a partir da pesquisa de Amorim (2016) quando estudava “O ritual kulina do Aijie: movimentando os coletivos *madija*” na Terra Indígena Kumaru do lago Ualá situada nos municípios amazonenses Juruá e Uarini. Vale ressaltar que esses coletivos *madija* são como identidades que diferenciam as comunidades “Kulina” entre si, dependendo da identificação de um *madija* isso pode ocasionar desde estresse entre as aldeias até a ruptura de casamentos. Nas palavras da autora:

Na Terra Indígena Kumaru do lago Ualá encontrei referências a treze *madija*. A predominância na Terra Indígena Kumaru do lago Ualá é dos coletivos *dsohuiji madija* (“macaco-prego *madija*”) e *biro madija* (“tucano *madija*”). É importante salientar a concentração de determinado *madija* em uma aldeia: na aldeia Kumaru e na aldeia Mapiiranga predomina o *biro madija*; na aldeia Pau-Pixuna predomina o *dsohuiji madija*; e na aldeia Morada Nova o *nara madija* (“palmeira jaci *madija*”). Porém, encontramos no Baixo Juruá pessoas de outros *madija* como: *ette madija* (“cachorro *madija*”), *jarissi madija* (“batata doce *madija*”), *jomo madija* (“macaco-preto *madija*”), *dsomaji madija* (“onça *madija*”), *dsahuida madija* (“pupunha *madija*”), *anopi madija* (“garça *madija*”), *bare madija* (“banana comprida *madija*”), *jahua madija* (“palmeira patauá *madija*”), *capaidso madija* (“mamão *madija*”) e *mori madija* (“morcego *madija*”).

No Baixo Juruá, atualmente, uma aldeia tende a ser identificada a partir de um único *madija*. Os *madija* ganham visibilidade nas relações entre aldeias, nos momentos de casamento, nas festas (*Ajie*) ou nas fofocas por causa de feitiço. A identificação das pessoas, de acordo com os *madija*, pode trazer tensão e cisões de matrimônios e aldeias.

Os relacionamentos conjugais *madija* tendem a ser endogâmicos, possivelmente por haver entre os clãs algum tipo de oposição que não permite o casamento entre os seus e os integrantes de outro clã, os motivos não se sabe ao certo (POLLOCK, 1985). Contudo, há entre os *Madija* do Baixo Juruá uma inclinação à exogamia. Claro que quando falamos em exogamia, nos referimos a uniões conjugais entre indígenas de outros coletivos *madija*; casamentos entre um *madija* e um não indígena é extremamente raro. De um modo ou de outro, tanto Grupioni (2005) quanto Amorim (2016), estudando respectivamente as categorias *itipü* dos Tiriyó e *madija* dos “Kulina”, concordam que um coletivo só pode se dar em relação a outros, ou seja,

no dizer de Amorim (2016, p. 115) “um *madija* não pode ser compreendido como um coletivo autônomo: um *madija* só existe em relação a outro”. Compreendidas essas questões de denominações seguimos com outros aspectos da existência *Madija*.

Segundo Kanaú (1983) e Pollock (1985), à época de suas pesquisas, havia uma estimativa de cerca de 2500 indivíduos dispostos em aldeamentos ao longo dos rios Purus e Juruá, nos estados do Acre e Amazonas, e no Perú, algumas centenas, nas proximidades do alto Purus. Em 2010, em consonância com dados da Funasa (2010), o contingente demográfico em terras nacionais eram de 5558 indivíduos e no Peru cerca de 417 pessoas (INEI, 2007). As informações mais recentes, contudo, apontam para um quantitativo de aproximadamente 2857 indígenas. Segundo dados do IBGE (2022), a notada redução deve-se, entre outros fatores, ao cenário pandêmico recente, que dizimou não só indígenas, mas também não indígenas no mundo todo. A população *Madija* em território brasileiro está segmentada em três municípios do Amazonas e um do Acre, a saber: Eirunepé, Envira, Ipixuna e Tarauacá, respectivamente; dentre os quais destaca-se maior área territorial indígena e maior incidência desses indivíduos em Eirunepé com 502.730,02m de 1.496.624,40m e Ipixuna com 182.603,64m de 1.210.977,70m (TERRA INDÍGENA NO BRASIL, 2024).

Sobre o *modus vivendi Madija*, este apresenta uma configuração social própria que resiste ao contato com o homem branco “civilizado” até certo ponto, pois há que se considerar que sofreram grande influência no seu modo de organização social. Sua antiga moradia, por exemplo, eram malocas de palha “com duas aberturas (uma a leste e outra a oeste), que abrigavam grandes famílias” (SILVA, 1997, p. 14). No presente, vivem nos chamados *papiris*, pequenas casas de madeira, bem ao molde das estruturas habitacionais desenvolvidas pelos seringueiros, onde se concentram pequenos grupos familiares (BITENCOURT, 2013) ou em alguns casos, observando o que relata Silva (1997), essas moradias podem comportar até 20 indivíduos da mesma família, que se reúnem em torno de uma figura patriarcal responsável por chefiar aquele núcleo familiar, geralmente o pai ou avô. Nesse agrupamento particular estão integrados genros e netos que somente se separam quando constroem suas próprias casas e plantam suas roças, isso após gerarem filhos.

Sua sobrevivência está ligada a intensas atividades de caça e pesca. No verão costumam intensificar as atividades de pesca nos lagos e rios em busca de espécies como tambaqui, surubim, tucunaré e pirarucu (lago) além de quelônios e seus ovos (rio). Nessas empreitadas costumam usar instrumentos como: anzol, arco e flecha, zagaia e timbó. O peixe e a “carne de caça” são uma das principais fontes de proteínas da comunidade *Madija* que as consome em forma de assado, moqueado ou cozido. As expedições de caça e pesca são geralmente

incubência masculina ou de casais mais jovens. “Todos os membros da família participam das expedições de pesca ao bodó e das pescarias nas quais é usado o timbó” (AMORIM, 2019, p. 14). As excursões de caça ocorrem de modo mais frequente durante o inverno e conta com a participação de toda a família, que adentra o interior das florestas e nelas acampam por dias. As mulheres ficam responsáveis pela coleta de frutas, cipós e talas, que serão transformados mais tarde em utensílios domésticos. Enquanto isso, os homens se esgueiram sorrateiramente pelas margens dos igarapés em busca de grandes presas como antas, veados, queixadas, catitus e macacos, utilizando como recursos de captura espingardas, arco e flecha, porretes, armadilhas e cachorros. Quando não empreendem grandes expedições como essas, eles abatem nas proximidades da aldeia ou mesmo nos roçados, animais menores como: paca, jabuti, cotia e tatu. A maioria dos animais por eles abatidos são geralmente para o consumo interno, com exceção da queixada, que costuma ser comercializada (AMORIM, 2019).

Além dessas atividades de caça e pesca, a agricultura é muito rica e diversificada entre eles. Cada núcleo familiar é responsável por seu próprio cultivo, exceto quando necessitam construir um novo roçado, nesse caso toda aldeia se mobiliza até que seja possível dividir a terra entre as famílias, que a partir de então ficam encarregadas de cuidar daquela plantação. Dentre as espécies por eles cultivadas estão: “macaxeira, mandioca, caju, banana, cará, abacaxi, cana, taioba, milho, mamão, pupunha, timbó, pimenta e outros” (AMORIN, ibidem, p. 15). Além disso, é costumeiro o plantio de espécies frutíferas nos arredores de suas casas, as quais pertencem ao responsável pela plantação, mas após sua morte elas devem ser cortadas ou abandonadas.

São através dessas práticas diárias de caça, pesca e agricultura que os *Madija* garantem sua sobrevivência, recorrendo as comunidades circundantes apenas quando necessitam de produtos industrializados, sejam gêneros alimentícios (café, açúcar, bolacha etc); utensílios domésticos (roupas, panelas, redes etc); materiais de transporte (motores e canoas) ou ferramentas de trabalho (machado, faca, terçado e enxada) (AMORIN, 2019).

Além disso, costumam criar animais como porcos, galinhas, patos, papagaios, cabritos, cachorros, antas e outros animais capturados durante as caçadas. Esses animais convivem diretamente com as pessoas da aldeia, uma vez que não há um lugar delimitado para eles, geralmente se concentram embaixo de suas próprias casas, principalmente os porcos e as galinhas, que se alimentam diretamente do que as pessoas da casa deixam cair propositalmente sob o assoalho. Esse comportamento está ligado a aspectos da cosmografia e cosmologia local e foram observados por Silva (1997) durante sua pesquisa de campo na aldeia Santa Júlia, no estado do Acre.

Um primeiro aspecto observado pelo antropólogo está relacionado a concepção *Madija* de saúde e doença. Para esses indígenas, todas as doenças são basicamente provocadas por *dori* (feitiço), cujo responsável é o xamã de clãs inimigos que, querendo causar-lhe mal, seja por vingança ou outro motivo, lhe inflige um *dori*, ou cria os meios para deixá-los vulneráveis a doenças. Mesmo que hoje reconheçam a existência de enfermidades de outra origem, “doença de branco”, “*dsama coma* - (literalmente ‘terra doente’)” (SILVA, 1997, p. 19), seu sistema de crenças não os deixa assimilar a ideia, fazendo com que sempre atribuam a doença, qualquer que seja, ao *dori*.

Como sua concepção de doença não compreende a existência de microorganismos, acabam sendo descuidados, ou melhor, despreocupados (por pura inocência) e caminham com os pés descalços sobre os dejetos dos animais que criam, brincam tranquilos com baratas e outros animais que acreditam ser inofensivos, tudo isso porque é próprio de seu estilo de vida, é assim que enxergam o mundo e se relacionam com ele. Claro que os não indígenas, ao ler ou ouvir tal coisa, ficam boquiabertos em sinal de grande espanto, porquanto não cultivam relação semelhante com a natureza.

Comportamentos como esses dos *madija*, no entanto, preocupam os agentes de saúde da região, tendo em vista que todas as ações por eles realizadas com intuito de conscientizar as lideranças *Madija* não tiveram sucesso. Na cosmovisão desses indígenas, essas orientações não fazem sentido, dado que aos seus próprios olhos são asseados “(as mães banham seus filhos várias vezes por dia e procuram manter o interior de suas casas limpo), a resposta a essa transigência com os costumes higiênicos ‘civilizados’ deveria estar em outro lugar” (SILVA, 1997, p. 19). Nesse viés, dizer que os dejetos animais, através de microorganismos, causam doenças e que por isso deveriam evitar o contato direto com tais animais lhes causa espanto; pois, para eles, não faz sentido não interagir diretamente com todos os elementos que a natureza (sua casa) fornece.

Pollock (1985) aponta ainda outro problema relacionado à efetividade dos remédios. Para que um medicamento seja por eles considerado eficaz é necessário que seja aplicado, de preferência, no local exato da dor, e que logo ela “desapareça” assim como o *dori*, que vem de fora e se vai, como num passe de mágica. As injeções costumam ser bem aceitas por eles pelo fato de, assim como o *dori*, vir de fora para dentro e ficar em contato local e direto com o corpo; diferente dos outros medicamentos ministrados via oral que, segundo eles, permanecem pouco tempo no organismo e logo em seguida são expelidos, não surtindo nenhum efeito. Logo, “tanto faz” se eles tomam o remédio ou deixam intocável no canto, o efeito será o mesmo. Silva (1997) presenciou um episódio assim na aldeia onde desenvolveu sua pesquisa, foi quando notou que

os *Madija* não reconhecem a efetividade de nenhum medicamento administrado via oral por considerar que tudo o que entra pela boca, sai logo depois. Sendo assim, o tempo do contato do remédio com o corpo é insuficiente para sua ação.

O grande problema, segundo o autor, está na indiferença com que muitos não indígenas, especialmente os profissionais de saúde responsáveis por eles, tratam o assunto e por isso não procuram outras formas de lidar com esses nativos. Para ele, “menosprezar a importância desse raciocínio e não procurar formas de atingir as categorias de entendimento nativas ainda causará a morte de muitos *madijas*” (SILVA, 1997, p. 21).

Aliada a essa concepção *madija* de saúde e doença está a espiritualidade, Gordon (2006), Amorin (2014, 2016 e 2019) e Silva (1997 e 2021) chamam atenção para a cosmografia *Madija* que consiste na concepção do mundo em camadas, com as quais se correlacionam intimamente como num ciclo infinito de troca onde imperam a gratidão e a reciprocidade. Em *nami* (terra) é o lugar do homem, das plantas e dos animais, já os espíritos habitam as profundezas da terra, embaixo, em *nami budi*, uma espécie de submundo, onde também vivem os bichos de caça, que somente sobem à terra para serem caçados pelos homens que estão em cima, em *nami*. Eles também podem ser convocados ou trazidos para a superfície pelo pajé quando visita o subterrâneo, em sonhos ou quando bebe *rami*.¹²

Essa visão de mundo *Madija* se reflete até no modo como estão organizados na aldeia, como vivem e interagem com os seres que os rodeiam, sempre considerando a relação recíproca entre homem e terra e tudo o que vem dela. Assim, temos o homem que vive em cima em *nami*, e aquilo que é espiritual que vive embaixo, em *nami budi*. A relação entre eles se dá através da alimentação, quando os que estão em cima (os homens) se alimentam da carne da caça que vem debaixo (os bichos de caça), seja espontaneamente, seja através da metamorfose dos xamãs que os trazem para cima transformando-se neles.

Segundo Silva (1997), a própria estrutura habitacional dos *Madija* reflete essa cosmovisão, posto que as pessoas residem as camadas superiores da casa, onde comem, dormem, descansam, se abrigam e é limpo; ao passo que os animais habitam a parte inferior do assoalho, onde também dormem, se abrigam e se alimentam do que os moradores de cima deixam cair. E desse modo mantém-se o ciclo de reciprocidade: os animais, que vivem embaixo, em algum momento se tornarão alimento para os homens, que estão em cima, então os homens alimentam os animais que mais tarde serão seu sustento. Além disso, quando morre um *madija*, sua *tabari* (alma) é conduzida ao *nami budi* (submundo), onde se transformará em queixada; a

¹² Bebida natural com efeitos alucinógenos, produzida pelo próprio pajé a partir de plantas nativas (GORDON, 2006).

partir daí passará a ser chamada de *tocorime* (POLLOCK, 1985).

Lorrain (1994) traduz o termo *tocorime* por “alma” ou “espírito” e afirma que na concepção *Madija* a pessoa humana é constituída de três espíritos: sua sombra refletida na terra, que é encaminhada ao mundo inferior após a morte; seu reflexo na água, que sobe ao cosmo superior para ser consumido por *maji* (sol) após sua morte e um espírito errante que caminha pelo mundo dos vivos à noite após a morte. Amorim (2016) discorda da tradução de Lorrain (1994) pois considera que, na verdade, o *tocorime* designa uma “entidade concreta e integral” que denomina “os espíritos dos animais, bem como uma série de outros seres sobrenaturais” (AMORIN, 2016, p. 117). Contudo, não nos deteremos nessas disparidades de nomenclaturas e conceitos, nem assumiremos como legítima esta ou aquela definição, mencionamos apenas a título de conhecimento.

Outro aspecto da existência *Madija* observados por Pollock (1985) e Silva (1997) é seu sistema político e relações de poder, que são moldadas por uma combinação de fatores cosmológicos, sociais e econômicos. A liderança é predominantemente masculina e está intrinsecamente ligada ao xamanismo e à capacidade de intermediação entre o mundo físico e espiritual. Não há entre eles o modelo de liderança hereditária adotada por algumas etnias, esta deve ser conquistada e constantemente reafirmada. Essa espécie de meritocracia informal de que precisam os líderes pode ser conquistada mediante qualidades como habilidade de resolução de conflitos (resolver brigas, negociar com brancos); conhecimento xamânico (quem domina os espíritos tem mais influência); histórico de coragem (caçadores bem-sucedidos, guerreiros do passado). Contudo, mesmo tendo conquistado/merecido o poder, a figura do chefe (normalmente homens mais velhos) nunca será centralizada e absoluta, uma vez que a organização política entre eles é horizontal, com decisões tomadas coletivamente em assembleias.

Conflitos e disputas de poder ocorrem entre eles, mas, ao contrário do que vemos nas sociedades envolventes, essa disputa não ocorre visando ao poder em si. Segundo Pollock (1985) e Vilaça (2010) esses conflitos são motivados por desejo de vingança ou justiça, principalmente quando há indícios de assassinatos causados por feitiçaria. Nesses casos, os conflitos costumam ser mediados pelo discurso em reuniões longas que podem durar dias, são nessas ocasiões que os aspirantes a chefe podem demonstrar suas habilidades de intermediar problemas, tudo através do poder da oratória, da palavra. Os coletivos *madiha* sobre os quais já nos referimos anteriormente, também exercem certa influência na sua organização social, afinal é em torno deles que essa sociedade se estrutura. Como vimos, tratam-se de grupos de descendência associados a epônimos de animais ou plantas, cada *madija* possui características

atribuídas relacionadas ao seu próprio epônimo, influenciando comportamentos e papéis sociais dentro da comunidade.

Em suma, a liderança *Madija* não reflete em nada ou quase nada a não indígena, não há entre essa etnia uma única figura no centro tomando decisões, pois o poder da decisão sobre o destino da aldeia é distribuído entre os indivíduos que se destacam em diferentes esferas, como xamãs, guerreiros e líderes cerimoniais e estes o fazem por merecer, seguindo os critérios exigidos pela coletividade. O xamã, em particular, exerce uma liderança espiritual significativa, mediando entre o mundo físico e o espiritual, e desempenhando um papel crucial na coesão social e na resolução de conflitos, por esse motivo, essa é uma figura naturalmente respeitada entre os *Madija* e não obstante acabam assumindo também papel de liderança. É verdade que em alguns casos, essa liderança, seja assumida por um xamã ou qualquer outro legitimado por seus valores ou habilidades, assumem a posição de cacique apenas para estabelecer relações e negociações com órgãos governamentais como a FUNAI¹³, por exemplo, mas internamente, sua autoridade tem limites.

A língua falada por eles é predominantemente a *Madija*, derivada da família linguística Arawá, da qual derivam também outros povos habitantes das bacias dos rios Juruá e Purus, no sudoeste amazônico, a saber: os Banawá- Yafi, os Deni, os Jarawara, os Kanamanti, os Paumari, os Jamamadi e os Zuruahá (GORDON, 2006). Os raros casos de bilinguismo se restringem à população idosa masculina que, na juventude, tiveram contato com a língua não indígena na ocasião em que trabalharam nos seringais na extração da borracha, da madeira e do caucho; ou ainda alguns jovens que “ao entrarem na puberdade, aproveitam o acampamento de praia do verão para estabelecerem contato com não indígenas e viajar em barcos pesqueiros” (AMORIM, 2019, p. 13). Todavia, esse cenário do conhecimento reduzido da língua portuguesa está assumindo novos contornos devido a necessidade de interatividade com a sociedade envolvente. Nesse contexto,

Muitos jovens vêm preparando-se para atuar como professores indígenas, agentes agro-florestais e agentes de saúde, sobretudo a partir de 1970, com a implantação em Rio Branco do escritório da Funai e da atuação de organizações como a CPI (Comissão Pró-Índio) e o CIMI (Centro Indigenista Missionário) (SILVA, 2021, sem página).

¹³ FUNAI é a sigla para *Fundação Nacional do Índio*, criada através da Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, vinculada ao Ministério da Justiça. Trata-se do órgão indigenista oficial do Estado brasileiro, que é responsável por coordenar e executar a política indigenista federal, incluindo ações como a demarcação e fiscalização de terras indígenas, a proteção de povos isolados, e a promoção dos direitos sociais, culturais e ambientais desses povos. (FUNAI, s/d)

O dialeto *madija* feminino é um fenômeno linguístico à parte, já que apresenta uma marcada diferença do falar masculino. Há, segundo Silva (2021, sem página), “a oclusão de vogais, condensação de palavras inteiras, às vezes criando situações em que a simples tradução de um trecho de quatro ou cinco palavras torna-se tarefa complicada”. Isso faz com que a compreensão da fala feminina fique restrita aos homens daquela tribo específica; mesmo os integrantes *Madija* de outras comunidades tendem a ter dificuldade de compreender o que as mulheres das outras comunidades falam devido aos neologismos frequentemente por elas criados. Muitas vezes a dificuldade de compreensão ultrapassa o nível semântico da palavra, e toca o nível fonológico, a própria pronúncia. Tal fenômeno aponta para a existência de um universo linguístico feminino singular e que pode ser observado especialmente durante o canto:

Elas praticam uma técnica particular no canto que consiste em, quando há um final de frase, pronunciar a última sílaba inspirando ar. Isso pode ser claramente observado no acento dado à conclusão das frases, características que eu apenas percebi no canto feminino e na sua duração. Tive a impressão de que cantavam ciclicamente, aspirando ar no final da frase para ganhar um pouco mais de fôlego (SILVA, 2021, sem página).

A musicalidade é uma prática costumeira entre esse povo e embala as mais variadas atividades cotidianas. Seja instrumentalizada pelos homens ou entoada pelas mulheres usando apenas a voz, a música está presente nas aldeias do nascer ao pôr do sol, nas canções de ninar que as mulheres entoam para seus filhos, no preparo das refeições, nos trabalhos em geral e principalmente durante os rituais xamânicos. Embora não possuam uma palavra específica para música, ela rege seus afazeres diariamente. Silva (1984 apud SILVA 1997) se arrisca a associar o termo música por *ajie* que pode também significar canto, ou ainda *tajieri*, significando “canto dele”. A percepção de Silva (1997) se aproxima mais da concepção de Adams (1962 apud SILVA 1997, p. 31) que traduz o termo *ajie* por “canções lendárias”, e *tajieri* por “canção de augúrio, presságio”.

Durante cerimônias ritualísticas como o *Ajie* (AMORIN, 2016) ou *Ejete* (LORRAIN, 1994), os *Madija* se reúnem no centro da aldeia para uma noite brincante onde dançam, cantam, consomem sua cerveja de mandioca, realizam rituais xamânicos. O evento não precisa de uma data específica para acontecer, eles o fazem sempre que julgam oportuno e estendem, por vezes, o convite a outras aldeias. Normalmente, a noite do *ajie* é tranquila, mas quando acaba, o cenário pode se tornar hostil devido ao cansaço e a embriaguez, podendo culminar em morte. O ritual pode ser empregado em outros contextos também, conforme observou Pollock (1985, p. 46) no Alto Purus, durante a formalização de casamentos, por exemplo, assim como após o

período de recolhimento de meninas em transição, as quais entram crianças na tenda de reclusão e saem moças. O ritual consiste em danças e cantos entoados pelos adultos e outros jovens que já passaram pela transição, enquanto se movimentam em círculos constantes no centro da aldeia.

A cultura *Madija* é rica e repleta de elementos que aos não indígenas parecem estranhos e até absurdos, mas refletem sua identidade, seu modo de ver e ser no mundo, tudo pautado no trato com a natureza, os animais, os espíritos, a música, a simplicidade e a inocência. Muitos aspectos do viver *madija* poderiam ser abordados aqui, mas o objetivo do trabalho não nos permite demorar em pormenores, por isso, procuramos retratar nesse tópico apenas alguns pontos que consideramos relevantes para compreendermos minimamente sua cosmografia.

3.5 Indígenas no ciberespaço

A presença indígena na internet não é um fenômeno tão recente quando se imagina. Segundo Medeiros (2023), ainda na década de 90 já há registros da utilização de portais, redes sociais como o *Facebook*, *Twitter*, *Instagram*, blogs e webrádios por algumas comunidades indígenas, que utilizavam esses meios para divulgar notícias, defender direitos, denunciar conflitos, compartilhar suas vivências, interagir com outros povos e promover eventos relacionados as suas causas. Bueno (2013) revela que povos como os Ashaninka¹⁴ e os Paiter Suruí foram algumas das primeiras comunidades indígenas a adotar a internet como estratégia de monitoramento territorial e denúncia de crimes ambientais, sobretudo como um meio de romper com o isolamento e a marginalização social que muitas sociedades indígenas vivem e também para superar o problema do não lugar que esses povos enfrentam nas mídias tradicionais.

O autor declara ainda que para promover o acesso à internet em comunidades tradicionais, como as citadas anteriormente, por exemplo, o Comitê para a Democratização da Informática (CDI) lançou, em 2003, o projeto Rede Povos da Floresta, instalando pontos de conexão em estados como Acre, Amapá, Minas Gerais e Rio de Janeiro. Em 2007, uma parceria

¹⁴ Segundo Bueno (2013) os Ashaninka, povo que vive nas encostas do Alto-Juruá (AC), nos limites entre Brasil e Peru, foram uma das primeiras comunidades indígenas a estabelecer conexão com a rede mundial de computadores e a se apropriar do ciberespaço para denunciar as empreitadas ilegais de madeireiros peruanos que invadiam suas terras, desmatando suas florestas, minando seus recursos e provocando conflitos intensos com o grupo. Decididos a dar um basta na situação, a comunidade, em posse de um painel solar e um computador, passaram a enviar e-mails para ONGs e para o governo, denunciando a situação. A iniciativa surtiu efeito positivo, pois logo a Polícia Federal foi acionada e iniciou uma ação para combater os invasores. Agora, conscientes do impacto dessa ferramenta de longo alcance, os Ashaninka integraram a tecnologia permanentemente na vida da comunidade, criaram um blog e utilizam também o twitter e outras redes sociais para se comunicar e continuara luta.

com os Ministérios das Comunicações e do Meio Ambiente ampliou o alcance do projeto, beneficiando mais de 120 mil pessoas. Em 2010, surgiu o Centro de Inclusão Digital Indígena (Cidi), uma organização sem fins lucrativos que doa e recondiciona equipamentos de informática para comunidades indígenas, além de oferecer cursos básicos e formação de monitores locais. No entanto, o primeiro centro só foi inaugurado anos mais tarde, em 2012, na comunidade Tikuna, em Manaus. Apesar dessas políticas de inclusão digital desde 2003, Bueno (2013) afirma que sua implementação ainda é limitada, principalmente se considerarmos que a manutenção da infraestrutura nas aldeias é muito caro e os pontos de acesso geralmente não duram, exceto em escolas indígenas mantidas por governos estaduais. Na prática, muitos indígenas só acessam a internet quando vão às cidades.

Apesar disso, não há como negar que a apropriação indígena de um espaço antes só acessível ao homem branco da cidade, lança por terra aquele mito que aprisiona a imagem do indígena num espaço único e limitado, fundamentado em narrativas colonialistas que associam os indígenas apenas a um passado pré-tecnológico. O que vemos, na realidade, é a quebra desse paradigma à medida que as sociedades indígenas incorporam as novas tecnologias digitais no seu cotidiano, utilizando-as para além do “óbvio” da maioria, usando-as para produção de conteúdo audiovisual, música e textos que fortaleçam sua comunicação interna e com a sociedade em geral, mas principalmente, que os conecte “à rede mundial de computadores atualizando sentidos sobre seus movimentos, suas ações, sua cultura, colocando, sob novas perspectivas, o papel exercido pela grande mídia” (MEDEIROS, 2023, p. 49).

No entanto, Medeiros (2023) observa que o uso dessas ferramentas pelas comunidades indígenas não ocorre sem uma tensão que coloca em rota de colisão tradição e modernidade, o suporte novo e a memória ancestral. Isso significa que esses internautas enfrentam críticas diversas que atingem sua “indianidade”, elas alegam que a adoção de tecnologias não indígenas os afastaria de sua “pureza” cultural. Nadando contra a corrente, eles reinterpretam essas inovações, conectando-as a sua memória ancestral, desafiando estereótipos e rebatendo questionamentos ancorados em imagens cristalizadas do passado.

O que os indígenas fazem e/ou dizem nas redes sociais? Eles sabem falar português? Sabem escrever? Que tipo de conteúdo poderiam produzir na internet? Como podem usar as redes sociais se eles nem sabem o que é um computador ou um celular? Estas são perguntas que ouvimos com mais frequência do que deveria ser possível hoje, após mais de 500 anos do que se convencionou chamar “descobrimento do Brasil”. Segundo Medeiros (2023, p. 18), esses são dizeres vinculados a formações discursivas cristalizadas “presentes em nossa memória

etnocêntrica ocidental” que discursivizam os indígenas com uma carga semântica negativa sempre ao significá-los como subalternos, inferiores e não gente.

Nesta mesma teia discursiva que constrói e perpetua imagens do indígena, questionamentos como esses apresentados acima, geralmente vêm acompanhados de certo assombro, espanto, surpresa, pelo simples fato de que conceber a ideia de um indígena manuseando um computador, um celular ou atuando em comunidades virtuais é absurda: “como assim um índio usando internet”?

Trata-se de um acontecimento que remonta ao processo colonial marcado pelo discurso recorrente, interpelado pela visão do indígena em meio à floresta com sua flecha na mão, cercado por onças, árvores e cachoeiras, “em estado de natureza”. Estamos diante de uma cena registrada durante décadas em livros didáticos e que fundamenta dizeres que buscam definir o que é “ser indígena” ou quem é e quem não é indígena ou, ainda, discursos que definem os espaços que devem ou não ser ocupados pelos povos indígenas. Há algo que fala antes: “índio” não usa ou não deveria usar computadores, muito menos frequentar redes sociais digitais. Daí o espanto genuíno atualizado na interpelação que se transforma em acontecimento: “mas o que os índios dizem no Facebook”? (MEDEIROS, 2023, p. 19).

Indagações como essa faz emergir outros dizeres já enunciados antes sobre o que é e o que não é ser indígena no mundo, trazendo à tona uma memória discursiva, não como uma lembrança física, mas como uma memória histórica coletiva, o interdiscurso, “algo que fala antes, em outro lugar e independente” (ORLANDI, 2013, p.21); que faz disparar sentidos que estigmatizam a presença indígena nas redes sociais, como o *Facebook*, por exemplo. Como se uma voz sussurrasse no inconsciente coletivo dizendo: “aqui não é lugar de índio, lugar de índio é na aldeia, não no *Facebook*”. Enunciados estes que ecoam na história, deixando marcas para além de seu tempo, “retomando uma malha de outros enunciados e discursividades anteriores, atualizando o passado, tensionando as possibilidades presentes, as repetições e as renovações” (MEDEIROS, 2023, p. 20)

Associado a isso, quando o sujeito indígena se atreve a se aventurar no universo virtual, território legitimadamente branco, ainda é alvo de acusações advindas, até mesmo, de outros indígenas mais conservadores, que alegam que tais internautas abandonaram suas origens e falsearam sua identidade, portanto, já não podem ser mais “índios”, ou que se tornaram “índios” da cidade. Tais discursos, de acordo com Guerra (2010), aliados a toda influência da supremacia branca sobre a cultura indígena, fez o sujeito indígena questionar sua “indianidade”, sua legitimidade étnica. Esse fato deixou claro que não basta está inserido na sociedade branca, aderir sua língua e costumes, porquanto sempre receberá olhares de estranheza e espanto; há,

portanto, um grande e, parece, eterno dilema indígena. De um lado, se tenta se misturar na sociedade envolvente, é sempre visto como estranho, intruso, diferente, e ainda é obrigado a ouvir discursos como “os índios têm muitos benefícios, são preguiçosos, só querem direitos, não gostam de trabalhar, são perigosos e agressivos” (MEDEIROS, 2023, p. 20). De outro, ao se desvencilhar minimamente de seus costumes ou agir incompativelmente com eles, é julgado por alguns membros de sua própria comunidade.

Melo (2003), analisando como os indígenas são representados na mídia pernambucana, chama a atenção para outro problema. Ela nota que quase sempre que os indígenas são retratados na mídia, ou são em contextos de violência, seja como vítimas ou autores, ou em situações exóticas ou inesperadas, revelando nessa atitude uma visibilidade limitada ou negativa do indígena, como se sua existência fosse restrita a cenários como esses. Em suas palavras: “Como praticante de violência, o índio é citado pelo caráter inesperado, pois desfaz a imagem do senso comum do “bom selvagem” (MELO, 2003, p. 1, grifos da autora).

Além disso, a autora constata que a mídia atua de modo tal que só reforça a ideologia dominante (inconscientemente?) enquanto o discurso indígena é enfraquecido por verbos introdutórios de opinião, mantendo-os como fontes passivas, sem agência alguma. Em síntese, Melo (2003) acusa o discurso midiático de privilegiar as narrativas dos grupos dominantes, propagando um discurso sobre os “índios” baseado predominantemente no imaginário popular, marcado por expressões e modeladores de opinião que não conferem força ao sistema de valores indígena, confinando-os num estado de inércia absoluta. Esse mesmo discurso da mídia, segundo a autora, reforça o senso comum de que os “índios” necessitam da tutela do governo e da Igreja, retirando-lhes o direito de serem donos de seu próprio discurso.

É nesse cenário que surgem as contranarrativas, conforme Demarchi e Gomes (2022). Contranarrativas essas que são construídas pelas populações indígenas através das etnomídias,¹⁵ com o propósito de manifestar seus pensamentos, saberes, posicionamentos e cosmovisões. Elas são elaboradas esteticamente, discursivamente e imageticamente, propondo o reconhecimento de mundos, saberes e estéticas que foram silenciadas ou ignoradas pelas narrativas dominantes ao longo de séculos de história. Esses contradiscursos são uma forma de resistência contra os estereótipos e preconceitos perpetuados pela mídia tradicional, pois oferecem o outro lado da

¹⁵ A etnomídia indígena é caracterizada pela convergência de mídia e apropriação de diferentes grupos étnicos dessas mídias. Ela possibilita pensar e realizar a comunicação de formas diversas, saindo do formato jornalístico tradicional. (MELO, 2022)

história sobre a realidade indígena, desestabilizando as narrativas hegemônicas e efeitos de sentidos cristalizados sobre o que é ser indígena.

Monteiro, Nakazato e Martins (2015) falam em um ciberativismo indígena, que se caracteriza pelo uso das redes sociais como instrumento de suporte na luta pelo direito de existir, preservar sua ancestralidade, defender e afirmar suas causas. As organizações indígenas que se apropriam do ciberespaço não o fazem apenas a título de entretenimento, seguindo o modismo das redes, não se trata de fazer publicações particulares aleatórias, mas de gestos de linguagem que vão além da simples emissão de uma opinião sobre um assunto qualquer. Segundo os autores, sempre que essas organizações tomam a palavra representam um coletivo com interesses afins e em nome dessa coletividade se comunicam, articulam, se colocam em ordem de batalha para reivindicar direitos, denunciar injustiças, expor violências, desconstruir discursos e narrativas hegemônicas, fazer ecoar suas vozes e produzir outras discursividades. Em síntese, o ciberespaço é para os povos originários um potente lugar de militância política, prática que promove uma ecologia do conhecível, contribuindo para a democracia, à medida que abre espaço para o diálogo, para o diferente, para o outro e desafia as representações sociais dominantes.

É claro que para toda ação há uma reação, é princípio básico da Física. Com isso queremos dizer que, nesse caso, o uso dessas novas tecnologias tem desencadeado efeitos diversos tanto na vida pessoal quanto na vida social, cultural e política de ambos os lados e por isso não podem ser ignorados. No contexto dos povos indígenas, a situação não é diferente, principalmente quando se trata da construção de identidades e da preservação da memória. Assim, movidos pela necessidade de ressignificar suas histórias, eles se apropriam das ferramentas tecnológicas e da cibercultura, como destaca Sales (2010 *apud* MEDEIROS, 2023, p. 49) “inicialmente, as lideranças resistiam à presença da tecnologia nas comunidades. [...] eu usei um gravador para registrar histórias e cantos. Armazenamos tudo. Quando eles partirem, esse conhecimento estará preservado. Eles compreenderam a relevância desses novos instrumentos.”

Medeiros (2023) menciona um caso específico ocorrido em 2012 que exemplifica bem o que expomos acima, quando uma carta dos Guarani e Kaiowá anunciando suicídio coletivo foi divulgada na Internet, mobilizando milhares de pessoas e chamando a atenção da mídia tradicional. A carta, publicada no site da Aty Guasu (assembleia de lideranças desses povos), trazia uma mensagem, intitulada “*Índios Guarani Kaiowá anunciam suicídio coletivo no Mato Grosso do Sul*”, com a assinatura de cerca de 170 indígenas da comunidade Pyelito Kue/Mbarakay, localizada em Iguatemi (MS), região de fronteira com o Paraguai. No

documento, eles denunciavam ameaças, pediam ajuda e contestavam a decisão judicial que ordenava sua retirada das terras em disputa. A postagem logo se espalhou nas redes sociais, tornando-se viral, e a causa desses indígenas ganhou forte apoio. Só no *Facebook*, por exemplo, milhares de usuários adicionaram o sobrenome “Guarani-Kaiowá” aos seus nomes em solidariedade aos manifestantes. O movimento também repercutiu na mídia tradicional, ganhando cobertura em jornais, revistas e programas de TV. Diante de tamanha pressão popular a Comissão de Direitos Humanos do Senado Federal se viu, de certo modo, encurralada e logo no início de novembro de 2012 realizou uma audiência pública para tratar da questão. Durante o debate, um representante da Aty Guasu, declarou: “*Se não fosse o Facebook do homem branco, já estariam todos mortos*” (KLEIN, 2013 *apud* MEDEIROS, 2023, p. 50). Vemos nesse contexto então o papel crucial das redes digitais na luta indígena.

Bastitote e Silva (2014), buscando compreender a dimensão da atuação da Aty Guasu no *Facebook*, analisam o ciberdiscurso e a representação desses grupos sociais no ciberespaço. Os apontamentos feitos pelos autores corroboram com o que já mencionamos anteriormente sobre o caráter político do uso das redes pelos indígenas. Para eles, a internet é uma ferramenta de resistência e autonomia, pois facilita a exposição das necessidades e manifestações das cosmovisões indígenas. A Aty Guasu, em posse dessa compreensão, se apodera do espaço virtual para publicar, por exemplo, notas e esclarecimentos sobre conflitos de terras e demarcações de propriedades indígenas. Contudo, o que está em jogo nessas manifestações midiáticas pelos indígenas, não é apenas a publicação de meras notas ou esclarecimentos sobre este ou aquele assunto, mas o rompimento de um silêncio milenar e a apropriação de outros espaços de dizer onde esse e outros povos marginalizados podem se posicionar como enunciadores, sujeitos de sua própria fala.

A mídia, como um dispositivo de poder que produz subjetividades e representações sociais, tem desempenhado com êxito seu papel na criação de imagens, formação de opiniões e manutenção de ideologias, através de estratégias de visibilidade e enunciabilidade diversas (SOUZA, 2021), fazendo tudo soar tão “natural”, inocente e neutro. No entanto, como já vimos, não existe neutralidade no discurso, há sempre uma intenção e os efeitos do dito não são só inevitáveis, mas incontrolláveis. Quem está do outro lado da tela/discurso, por exemplo, sofre esses efeitos sem sequer se dar conta disso, principalmente aqueles que são objetos de estereotipia e preconceitos, que sempre estiveram à margem.

Souza (202, p. 17) questiona como os discursos midiáticos produzem representações dos povos indígenas e como essas representações sustentam um dispositivo de poder, a partir de imagens “quase sempre ancoradas em estereótipos que atuam fortemente na colonialidade

do poder”. A autora concorda com Melo (2003) quando afirma que a mídia brasileira frequentemente representa os povos indígenas de forma negativa, utilizando estereótipos de violência e inferioridade. Tais representações não ocorrem por acaso, elas são influenciadas por discursos coloniais e racistas, que legitimam relações de dominação, naturalizam preconceitos, dificultando a luta indígena pela ressignificação da história. Todavia, apesar dessas representações negativas, os povos autóctones seguem combatendo e agora com o auxílio dos dispositivos midiáticos também produzem discursos de resistência, ou como falam Demarchi e Gomes (2022), contranarrativas, que desafiam as estratégias de poder da mídia.

É com base nesse entendimento que empreendemos a análise a seguir, partindo de questionamentos como: de que forma os indígenas (nesse caso os *Madija*) são representados ou autorrepresentados nos discursos midiáticos (*Facebook*)? Quais discursos são produzidos sobre eles? O que eles próprios dizem de si? Como dizem o que dizem? A quais formações discursivas pertencem seus discursos? Quais as posições-sujeito são assumidas pelos enunciadores nas circunstâncias em que os discursos foram produzidos (pandemia)? Quais ideologias estão funcionando e sustentando tais discursos? É sobre isso que nos debruçaremos a seguir.

4. O “ÍNDIO” NO ESPELHO DO COLONIZADOR

Para a análise aqui empreendida, organizamos a apresentação dos dados da seguinte forma: os recortes de *prints* de conversas em grupo de *Whatsapp* e de comentários no *Facebook* sobre os indígenas *Madija* são numerados conforme a ordem de apresentação, de modo que podemos nos referir ao primeiro recorte com a identificação **R1**, ao segundo como **R2** e assim sucessivamente.

As publicações dos *prints* das conversas (contendo oito enunciados, três comentários feitos nessa publicação; quatro comentários feitos a partir do compartilhamento e publicação do perfil Mirla Alves, totalizando 17) do *Whatsapp* no *Facebook* foram feitas pelo administrador do perfil Aldeia Piau, que, apesar de ser uma pessoa física (um indígena), fala em nome de uma instituição, tendo nela sua autoria. Apesar de alguns *posts* serem redigidos na terceira pessoa, a maioria está na primeira pessoa do plural o que configura uma voz coletiva, uma enunciação plural representando todo o povo. Os *posts* variam entre conteúdos informativos e pessoais, assumindo por vezes caráter jornalístico e tom decunciativo, conforme se observa no *corpus* selecionado para análise e no excerto a seguir, publicado em 07 de novembro de 2022, transcrito tal qual as palavras do autor:

No último dia 30 de outubro ocorreu eleição 2º turno para governo e presidente em A.Piau-Am. Aldeia pertencente ao município de Ipixuna-Am. Antes de o 2º turno, Davi Farias chegou na Aldeia fazendo ameaças para indígenas, porque os candidatos dele não foram bem votados no 1º turno. Ameaças do tipo:

- *Mandar tirar motor de luz*
- *Tirar urnas da Aldeia*
- *Acabar com aposentadoria dos parentes*
- *Acabar com bolsa família*
- *Acabar com educação.*

Que nem pra isso ele tem competência. Xingou também os meninos da oposição, Jaime Culina e Isaque Culina.

No 2º turno os candidatos ao governo dele foi bem votado dentro da Aldeia, 171x31. Pessoal dele fizeram compra de votos e troca de santinhos, mesmo assim o candidato dele perdeu.

Como pode um cara que quer concorrer a vaga para prefeito na próxima eleição municipal, mas jogando sujo, ameaçando moradores das Aldeias? Lembre-se, Davi Farias, as urnas da Aldeia sempre te salvou nas eleições municipais.

Aldeia está abandonada aproximadamente 6 anos, escolas caindo aluminios, sem carteiras, janelas caídas, moradias acabadas, conseguiram arrumar motor de luz pouco tempo antes de eleição, tava parado à muito tempo. Não tem posto de saúde feito pela prefeitura, o único que tem foram os missionários que fizeram, mas já está em ruínas.

Não tem lancha para fazer remoção, não tem internet...

Pegaram internet da Aldeia Penedo colocaram na comunidade Estrema, 2º informação foi um dos puxa saco do Armando Filho: “os índios não sabe usar internet, índios não precisa de internet... Deixo aqui em nome de todos os Kulinas nosso total repúdio. Isso é covarde, é desumano. Mas essa eleição e essa surra nas urnas deixou uma mensagem. O índio que só tem valor em época de eleição, tá aprendendo a votar e escolher melhor seus representantes. 2024 tá bem aí...nos aguarde.

Notamos no enunciado que o direcionamento argumentativo é não só expor um fato, mas sobretudo fazer uma denúncia, o locutor se utiliza inicialmente da terceira pessoa para apresentar uma situação (“*Aldeia está abandonada aproximadamente 6 anos*”), mas logo em seguida se coloca no discurso assumindo o uso da primeira pessoa (“*Deixo aqui em nome de todos os Kulinas nosso total repúdio*”) e direciona seu discurso para interlocutores, usuários da rede, mas em alguns momentos esse discurso altera a rota buscando atingir interlocutores específicos e até mencionados no texto (“*Lembre-se, Davi Farias, as urnas da Aldeia sempre te salvou nas eleições municipal*”). O perfil Adeia Piau está ativo desde de 2015 e trata de assuntos diversificados relacionados ao universo indígena local, expondo, denunciando, alertando, reivindicando e lutando por seus direitos.

Neste início da análise, vale destacar uma informação importante, já referida na introdução, que faz parte das condições de produção discursivas (ORLANDI, 2013), o fato de que as materialidades discursivas que compõem o *corpus* deste trabalho foram produzidas na fase inicial da pandemia da Covid-19 no Brasil, em junho de 2020, quando houve os primeiros registros de casos da doença no município de Ipixuna/AM. A chegada do vírus na cidade de Ipixuna, pela qual os indígenas *Madija* foram acusados em boatos nas redes sociais, pelo que se observou nos textos analisados, funcionou como um gatilho, um acontecimento que fez disparar naquele contexto uma discursividade sobre os indígenas, a qual passaremos a analisar a partir de agora.

Recorte 1 (R1): transcrição de uma fala num grupo de *Whatsapp*, em resposta a um áudio que dizia que alguns indígenas estariam prestes a entrar na cidade, como de costume.

Meu Deus não deixa eles entra

Fonte: post de Aldeia Piau (25/06/2020):

https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=pfbid0ctVZJSSWfjzBdQMHgW1sistSCDGt7PR4mDk6T7J4HFEkpyJqMnp6bhdQ2CBPwUr4l&id=100010742100941&mibextid=Nif5oz

Recorte 2 (R2): transcrição de um comentário no *Facebook* sobre a presença de indígenas *Madija* na cidade de Ipixuna.

Só ver essa situação em Ipixuna, os índios tocaram o terror na cidade e ninguém faz nada.

Fonte: post de Aldeia Piau (25/06/2020):

https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=pfbid0ctVZJSSWfjzBdQMHgW1sistSCDGt7PR4mDk6T7J4HFEkpyJqMnp6bhdQ2CBPwUr4l&id=100010742100941&mibextid=Nif5oz

Recorte 3 (R3): transcrição de uma fala em uma conversa num grupo de Whatsapp, sobre a presença de indígenas Kulina na cidade de Ipixuna.

Eu acho interessante que ninguém pode tocar esses índios pra fora daqui mas eles podem fazer o que quiser com alguém como nós até matar e ninguém faz nada pq índio é problema federal aqui tem policial federal?

Fonte: post de Aldeia Piau (25/06/2020):

https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=pfbid0ctVZJSSWfjzBdQMHgW1sistSCDGt7PR4mDk6T7J4HFEkpyJqMnp6bhdQ2CBPwUr4l&id=100010742100941&mibextid=Nif5oz

Recorte 4 (R4): transcrição de um comentário no Facebook sobre a presença de indígenas *Madija* na cidade de Ipixuna.

Rapaz lugat de índio é na aldeia pow ae em Ipixuna a praça ta parecendo mais uma aldeia indígena.

Fonte: post Aldeia Piau (25/06/2020):

https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=pfbid0ctVZJSSWfjzBdQMHgW1sistSCDGt7PR4mDk6T7J4HFEkpyJqMnp6bhdQ2CBPwUr4l&id=100010742100941&mibextid=Nif5oz

Em R1, no nível da enunciação, o sujeito, diante dos boatos que diziam que os indígenas tinham levado o vírus da Covid-19 para a cidade de Ipixuna, e recebendo a informação de que indígenas *Madija* chegariam à cidade, manifesta espanto e medo ao formular a exclamação “*meu Deus*” e, ao mesmo tempo, uma repulsa que nega aos indígenas o direito de entrarem na cidade, como se vê em “*não deixa eles entra*”. O uso do verbo *deixar* indica uma recusa explícita à entrada dos indígenas na cidade, como se sua presença fosse algo a ser evitado ou barrado. Considerando-se a incerteza sobre se teria sido ou não os indígenas os transmissores do vírus, podemos inferir que o espanto, o medo e a repulsa se dão não somente pela preocupação com a doença, mas também, e principalmente, por uma certa visão negativa a respeito dos povos originários.

No outro recorte, R2, os *Madija* já estão na cidade e a esse fato o sujeito enunciativo se refere, em meio aos boatos correntes na localidade e a partir do seu imaginário, como uma

situação que só acontece em Ipixuna, “*só ver essa situação em Ipixuna*”. E prosseguindo em sua formulação, acusa os indígenas de tocarem o terror na cidade e lamenta a falta de punição quanto a isso, conforme verificamos nesses dizeres: “*os índios tocaram o terror na cidade e ninguém faz nada*”. A expressão *tocar o terror* tem uma conotação de violência e descontrole, associando os indígenas a uma ameaça iminente. Eles são apresentados nesse enunciado como desordeiros e sem controle social. Assim, neste recorte, tal como em R1, os indígenas não são aceitos na cidade e são vistos como agentes de medo, terror, espanto e por isso merecem alguma punição, coisa que não tem acontecido, segundo o sujeito.

Em R3, assim como em R2, os dizeres referem-se aos indígenas na cidade. No nível da formulação, de novo aparece a repulsa, a não aceitação do indígena no espaço urbano de Ipixuna, dessa vez com o desejo de que sejam expulsos, retirados da localidade: “*eu acho interessante que ninguém pode tocar esses índios pra fora daqui*”. O sujeito discursivo expressa no enunciado a frustração de ver os indígenas na cidade, mas também se vê incapaz de *tocar* os indígenas *pra fora*. Aqui, a presença indígena na cidade é percebida como uma ameaça que precisa ser eliminada a qualquer custo e a falta de ação das autoridades é criticada. A ideia de *problema federal* em: *índio e problema federal aqui tem polícia federal?* reforça a ideia de que os indígenas pertencem a um lugar específico (a aldeia) e que não devem interferir na “ordem” da cidade.

Vale destacar que o verbo “*tocar*” é comumente utilizado para animais (por exemplo, tocar o gado, a boiada etc.). Por esse caminho, a utilização dessa expressão para se referir ao indígena corrobora para sua desumanização. Do mesmo modo, observamos nesse recorte a repetição da visão dos indígenas como perigosos, ameaçadores, causadores de morte, de terror e medo: “*mas eles podem fazer o que quiser com alguém como nós até matar*”. Há também o postulado de que a falta de punição aos indígenas se dá porque eles seriam protegidos pelo Governo e a Polícia Federal, como podemos inferir das seguintes palavras: “*e ninguém faz nada pq índio e problema federal aqui tem policial federal?*”

No quarto recorte, R4, verificamos, como nos recortes precedentes, a aversão ao indígena, a negação do direito de estarem na cidade, que se dá pela afirmação de que “*lugar de índio é na aldeia*” e não na praça da cidade, “*pow ae em Ipixuna a praça ta parecendo mais uma aldeia indígena*”. Além disso, a expressão *lugar de índio é na aldeia* representa uma ideia de territorialidade excludente, como se o espaço urbano fosse impróprio para os indígenas. A frase sugere que a cidade não deve ser habitada por esses grupos, que são caracterizados como fora de lugar, reforçando a separação entre a aldeia e a cidade. O termo “*pow*”, um eufemismo de “*porra*”, palavra exclamativa que nesse contexto imediato indica irritação,

descontentamento e intolerância, marca bem o sentido negativo que o sujeito atribui à presença dos indígenas na cidade. Os dizeres desse recorte instauram uma oposição entre cidade (neste caso, por metonímia, *praça* representa a cidade) e aldeia, e estabelece como único lugar para o indígena a aldeia.

Nos recortes acima, os sujeitos referem-se ao indígena com o termo “*índio*”, com exceção de R1, no qual a referência é feita pelo pronome “*eles*”. Conforme nossa proposta metodológica, para esta análise, “*índio*” é o nosso conceito-análise estabelecido a *priori* (SOUZA, 2014). Até aqui, por meio da descrição dos recortes, apontamos marcas linguísticas, enunciativas que se mostraram sintomáticas (MARTINS DE SOUZA, 2012), no modo de conceber o indígena. Agora buscaremos deixar mais claro como o conceito-análise foi construído nesses textos e indicar a qual discurso ele pertence da maneira como foi construído (SOUZA, 2014), fazendo o percurso proposto por Orlandi (2013), indo da superfície linguística ao processo discursivo, do texto à formação ideológica, explicitando as posições que o sujeito assume nesse contexto.

Nos recortes analisados, o conceito-análise *índio* é construído a partir de uma oposição entre cidade e aldeia, que está subjacente aos dizeres, nos quais se nega o espaço da cidade ao *índio* e lhe estabelece como único lugar a aldeia. E mais, o *índio* é visto como perigoso, ameaçador, como quem dá medo, o que requer que alguma coisa seja feita, que seja expulso da cidade, tocado para a aldeia. Mas que nada é feito porque ele é protegido pelo governo e pela polícia. Vejamos isso organizado no quadro abaixo.

Quadro 2: Construção do conceito-análise “índio” 1

Lugar de índio Cidade / Aldeia	Negação: lugar de índio não é na cidade	“ <i>não deixa eles entra</i> ” (R1) “ <i>ninguém pode tocar esses índios pra fora daqui</i> ” (R3)
	Afirmação: lugar de índio é na aldeia	“ <i>lugat de índio é na aldeia</i> ” (R4)
Índio é perigoso, ameaçador, dá medo	Exclamação que expressa espanto, medo	“ <i>Meu Deus</i> ” (R1)
	Afirmação	“ <i>os índios tocaram o terror na cidade</i> ” (R2) “ <i>eles podem fazer o que quiser com alguém como nós até matar</i> ” (R3)
Índios são protegidos pelo governo, por isso ninguém faz nada	Afirmação	“ <i>e ninguém faz nada</i> ” (R2) “ <i>e ninguém faz nada pq índio e problema federal aqui tem policial federal?</i> ” (R3)

Fonte: elaborado pela autora

Após observarmos o modo como o conceito-análise “índio” foi construído no nível da formulação, podemos agora lançar mão dos conceitos de paráfrase e polissemia, conforme são compreendidos por Orlandi (2013), para assim relacionarmos essas formulações às formações discursivas (FDs) e às formações ideológicas (FIs) a que pertencem. De acordo com Orlandi (2013, p. 26), a paráfrase representa “o retorno aos mesmos espaços do dizer”, isto é, a partir de um mesmo dizer sedimentado outras diferentes formulações são produzidas. “Os processos parafrásticos são aqueles pelos quais em todo dizer há sempre algo que se mantém, isto é, o dizível, a memória”. Já na polissemia, ainda conforme a autora, ocorre “o deslocamento, ruptura de processos de significação. Ela joga com o equívoco”. Há nesse jogo, entre paráfrase e polissemia, um eterno confronto entre o mesmo e o diferente, duas forças que atuam constantemente sobre o dizer. Nas palavras de Orlandi (2013, p. 36):

Essas são duas forças que trabalham continuamente o dizer de tal modo que todo discurso se faz nessa tensão: entre o mesmo e o diferente. Se toda vez que falamos, ao tomar a palavra, produzimos uma mexida na rede de filiação dos sentidos, no entanto, falamos com palavras já ditas. E é nesse jogo entre paráfrase e polissemia, entre o mesmo e o diferente, entre o já-dito e ao se dizer que os sujeitos e os sentidos se movimentam, fazem seus percursos, (se) significam.

Neste sentido, verificamos que os dizeres dos recortes acima estão em relação parafrástica com outros dizeres sobre outros indígenas, em outras regiões do Brasil, em datas e contextos diferentes. Por exemplo, em dados das pesquisas de Borges (2006, 2013), nas quais ela faz uma análise discursiva de entrevistas sobre os indígenas Xavante na cidade de Barra do Garças/MT, encontramos formulações semelhantes àquelas dos recortes descritos acima:

“Eu...eu vejo que...é importante assim, o índio... a presença dele aqui na nossa cidade, porém eu vejo que o lugar dele é mesmo nas aldeias...”(EEM) (BORGES, 2006, p. 132)

“porque o que você vê, ouve falar deles é que eles são agressivos, que eles são violentos tal esse tipo de coisa, e aí a gente fica com medo” (BORGES, 2013, p. 160)

“Faz tudo o que quer porque é protegido.” (BORGES, s/d, p. 4-5)

Verificamos, desse modo, que os dizeres dos recortes R1, R2, R3 e R4 se filiam a outros dizes referentes aos povos originários, fazendo parte de famílias parafrásticas, de redes de

dizeres historicamente constituídas sobre o termo *índio*. Formulações como “[...] *eu vejo que o lugar dele (índio) é mesmo nas aldeias*” (BORGES, s/d, p. 4-5) e “*lugat de índio é na aldeia*” (R4), por exemplo, inscrevem-se em meio ao interdiscurso, em formações discursivas (FDs) que veem o indígena de forma negativa, mas cada qual de posições-sujeito diferentes.

Assim, considerando o quadro 1, identificamos algumas formações discursivas, as quais serão expostas a seguir juntamente com as posições-sujeito e as ideologias que lhes dão sustentação.

Em relação ao lugar do indígena, há uma FD de exclusão e negação da cidadania indígena, isto é, que estabelece que o lugar de *índio* é na aldeia e a maneira pela qual o sujeito enunciativo das formulações se identifica com o sujeito universal dessa FD (ao sujeito ideológico) é negando aos indígenas o direito de ocupar espaços urbanos, associando-os ao perigo e à desordem ou afirmando que seu lugar é a aldeia: “*não deixa eles entra [na cidade]*” (R1); “*ninguém pode tocar esses índios pra fora daqui*” (R3); “*lugat de índio é na aldeia*” (R4). Ela se alinha ao discurso colonialista que confina os indígenas a territórios específicos, como as aldeias, e os exclui dos espaços considerados “civilizados”. Nesses dizeres o sujeito do discurso assume uma posição segregacionista e exclusivista, estabelecendo fronteiras entre indígenas e não indígenas. Ao mesmo tempo, esse sujeito discursivo assume uma postura de medo, repulsa e intolerância em relação à presença indígena na cidade. Essa posição reflete a internalização da ideologia colonial, que vê os indígenas como “invasores” ou “ameaças”. O sujeito indígena, por sua vez, é marginalizado, sendo posicionado nesse discurso como alguém que “invade” espaços que não lhe pertencem.

Sendo assim, considerando as palavras de Courtine (2014), para o qual a posição sujeito é uma relação determinada do sujeito da enunciação de uma formulação com o sujeito universal da FD, têm-se nos recortes apresentados acima duas posições-sujeito, uma que nega ao indígena o espaço da cidade e outra que afirma que a aldeia é seu único lugar possível. Quanto à/s ideologia/s, de onde decorrem tais significações sem que o sujeito se dê conta, é exclusivista e racista, ou ainda, de superioridade do não indígena e hierarquia espacial, que sustenta a visão de que a cidade é um espaço do “civilizado”, enquanto a aldeia é o lugar do “selvagem”. Essa ideologia é reforçada pela memória discursiva colonial, que historicamente desumaniza e marginaliza os povos originários. Isso fica claro através da negação do direito à cidade aos indígenas e da limitação de seu espaço de atuação (a aldeia). As marcas linguísticas, como o uso de certas expressões (“*Meus Deus*”) e a crítica à presença indígena na cidade (“*não deixa eles entra*” (R1)/“*lugat de índio é na aldeia*” (R4)), evidenciam o desejo de manter a segregação espacial e social, conforme podemos observar:

- Exclamação de medo e espanto: *Meu Deus* (R1). (Expressa uma reação emocional de medo e espanto diante da possibilidade de os indígenas entrarem na cidade, reforçando a ideia de que sua presença é indesejável e ameaçadora).
- Negação explícita: "*não deixa eles entra* (R1) e *Lugar de índio é na aldeia* (R4). (O uso do advérbio "não" e o verbo "deixar", flexionado no presente do modo indicativo, com sentido de ordem, súplica, clemência, socorro, indicando o modo imperativo indica uma recusa clara à entrada dos indígenas na cidade, negação do direito de circulação e ocupação dos indígenas nos espaços urbanos).
- Exclamação de irritação: *pow* (R4) (marca intolerância e repulsa).

Lançando mão da teoria materialista do discurso, recorreremos à noção de esquecimento ideológico tal como formulado por Pechêux (2009), para quem a ideologia trabalha de tal modo no sujeito que é capaz de moldar sua relação com a linguagem e com o mundo. Ele a divide em duas formas: esquecimento 1 e esquecimento 2, aos quais recorreremos em outros momentos da análise a fim de desvelar o funcionamento da ideologia na linguagem, mais especificamente nos recortes analisados. Quanto ao esquecimento 1, o autor explica que está ligado à ilusão de que somos a origem de nossos próprios dizeres, ou seja, que nossas palavras e pensamentos são genuinamente nossos, de autoria absoluta nossa. Isso é papel da ideologia, que trabalha de modo a nos fazer acreditar que somos sujeitos totalmente autônomos e conscientes, quando, na verdade, não passamos de reprodutores de "já-ditos", isto é, somos atravessados por discursos e significados que nos precedem. Noutros termos, nossas palavras e ideias são moldadas por forças sociais e históricas, são apenas fotocópias de dizeres outros produzidos em outros contextos sócio-históricos. O esquecimento 2, por sua vez, está relacionado ao processo de seleção e organização dos discursos que utilizamos. Na prática, funciona da seguinte forma: quando enunciamos, selecionamos inconscientemente determinadas palavras e frases, excluindo outras, isso sem perceber que tal seleção é determinada pela formação discursiva em que estamos inseridos. Logo, acreditamos de verdade que estamos falando de uma única maneira possível, ignorando as outras opções disponíveis. Em síntese, Pêcheux (2009) afirma que esse esquecimento está relacionado à maneira que o sujeito escolhe termos, palavras e frases, dentro de uma formação discursiva que o domina, de maneira inconsciente, como se houvesse apenas aquela maneira de dizer. Nas palavras do autor: "O discurso se sustenta em um duplo esquecimento: o sujeito esquece que suas palavras vêm de formações discursivas prévias e esquece que outros sentidos eram possíveis" (PÊCHEUX, 2009, p. 157).

Nesse sentido, considerando os recortes analisados até aqui e as formações discursivas

às quais se filiam, identificamos nesses discursos o funcionamento de ambos esquecimentos ideológicos. No esquecimento 1, o sujeito acredita que está apenas defendendo uma lógica natural (cada um no seu lugar), mas está reproduzindo um discurso colonial excludente que traça uma linha divisória entre indígenas e não indígenas. No esquecimento 2, o sujeito discursivo ignora que indígenas têm o direito constitucional de circular e habitar qualquer espaço urbano, o que se reflete em suas formulações discursivas.

Outra FD que identificamos é a de criminalização dos indígenas, estes, por seu turno, são posicionados como perigosos, assustadores e uma ameaça externa, demandando, portanto algum tipo de punição ou mesmo eliminação, o que só reforça o discurso da marginalização. Essa FD criminaliza os indígenas, representando-os como agentes de desordem, violência e *terror*. Ela se alinha ao discurso do usurpador, que justifica a repressão e a exclusão dos povos originários, apresentando-os como uma ameaça à "ordem" e à "civilização". Neste caso, os mecanismos linguísticos por meio dos quais se dá a identificação do sujeito enunciativo com o sujeito da FD são a exclamação, "*Meu Deus*" (R1), e as afirmações, "*os índios tocaram o terror na cidade*" (R2); "*eles podem fazer o que quiser com alguém como nós até matar*" (R3). Aqui também verifica-se a presença de duas posições-sujeito, uma de denúncia, direcionada contra os indígenas, vistos como causadores de *terror*; ou, mais provavelmente, uma posição de cidadão vítima, que atribui aos indígenas a responsabilidade pelo suposto caos gerado na cidade. Nesse caso, os indígenas são posicionados como perpetradores de violência, retomando a narrativa colonial de selvageria. Esse sujeito é o que se espanta, se assusta e manifesta medo diante da *ameaça* que a presença indígena representa à ordem local. O uso da expressão *tocar o terror*, por exemplo, é uma hipérbole que reforça a noção de violência e justifica o medo. Enquanto a expressão *ninguém faz nada* é um apelo implícito para a ação repressiva contra os indígenas. A outra posição-sujeito é a que afirma que o *índio* é sinônimo de perigo, já que ele teria autonomia para praticar crimes (*matar*) impunemente.

A ideologia sobre a qual se apoiam tais discursos é a de ordem e controle, que defende a repressão aos indígenas como necessária para a manutenção da "civilização". Essa ideologia é sustentada, novamente, pela formação ideológica colonial, que vê os indígenas como "bárbaros" e que por isso precisam ser controlados, punidos, disciplinados, contidos. As marcas linguísticas que conduziram essa interpretação são:

- Afirmação: *Os índios tocaram o terror na cidade* (R2) (criminaliza os indígenas).
- Lamentação: *e ninguém faz nada* (R2) (expressa frustração com a falta de repressão).
- Questionamento: *aqui tem polícia federal?* (R3) (reflete desconfiança em relação às

instituições de controle e repressão como a polícia, por exemplo).

Encontramos ainda indícios de uma FD que vê o *índio* como protegido pelo Estado, especialmente em R3, (neste caso, a polícia federal representa metonimicamente o Estado) e por isso “ninguém faz nada” (R2). Essa FD emerge a partir de uma crítica à suposta proteção estatal dada aos indígenas, que seria vista como excessiva ou injusta pelos enunciadores. A esta FD, o sujeito enunciativo se identifica pela afirmação de que nenhum tipo de punição é dada ao *índio*, porque ele seria protegido pelo Estado: “*e ninguém faz nada*” (R2); “*e ninguém faz nada pq índio e problema federal aqui tem policial federal?*” (R3). Neste último recorte, percebemos que o sujeito se posiciona como cidadão que questiona a atuação do Estado/“*polícia federal*”(R3), acusando-o de ser omissos ou conivente com a presença indígena na cidade, sobretudo com sua impunidade. Ele expressa sua frustração e indignação com a ideia de que os indígenas seriam protegidos, enquanto os demais cidadãos não recebem os mesmos privilégios. Esse discurso do privilégio indígena demonstra a falsa ideia de que esse grupo é protegido pelo Estado de forma excessiva. Nesse ponto, o sujeito assume a posição de vítima do sistema, enquanto o indígena é representado como transgressor da lei e protegido pelo Estado, conforme percebemos na fala “*mas eles podem fazer o que quiser com alguém como nós*” (R3, grifos nossos).

Quanto à ideologia que torna possível esses discursos, considerando que é ela quem interpela os indivíduos em sujeitos de modo inconsciente (PECHÊUX, 2009), a ideologia que está por trás desses posicionamentos e que sustenta essa formação discursiva é a de que os indígenas são beneficiados por políticas estatais de proteção, essa é a razão para a sensação de injustiça e insegurança entre os não indígenas. Nesse sentido, imbuídos de um vitimismo quase teatral, os brancos tecem críticas às políticas de proteção aos povos indígenas, acusando-as de excessivas e desequilibradas. No entanto, essa perspectiva ignora (propositalmente?) o contexto histórico de violência, exclusão e marginalização sofrida pelos indígenas, agora colocados como seus “algozes”, numa tentativa descarada de inverter a história. Vale destacar que a noção de história evocada aqui não é aquela que diz respeito a acontecimentos temporais, não apenas, mas aquela proposta por Orlandi (2008, p. 18), segundo a qual a história “não se define pela cronologia, nem por seus acidentes, nem é tampouco evolução, mas produção de sentidos”. Ou seja, ela é antes de tudo, “algo da ordem do discurso”, sendo impossível um existir sem o outro. O discurso, por outro lado, “não é transparente, ele carrega marcas históricas que determinam os sentidos” (PÊCHEUX, 2009, p. 144).

Nesse sentido, quando o sujeito diz que *eles podem* (os indígenas) “*fazer o que quiser*

com alguém como nós até matar” (R3), ele ignora ou esquece (esquecimento 1) que a criminalização do indígena tem raízes históricas criadas e aprofundadas durante o processo da (des)civilização europeia. Trata-se de um recalque inconsciente, não no sentido de perder a memória, mas, uma vez interpelado pela FD que o domina, o sujeito não é capaz de perceber que o sentido do que ele diz é histórico e socialmente construído. Ao contrário, ele acredita que o que diz tem um sentido único, natural e evidente. Logo, ele fala como se estivesse apenas “nomeando” a realidade de maneira neutra e objetiva, quando na verdade está apenas reproduzindo “já-ditos”. Aliás, é o esquecimento 1 que faz o sujeito acreditar na transparência da linguagem e do sentido. Nessa perspectiva, quando alguém diz “*índio é protegido pelo Estado*”, acredita estar apenas descrevendo um fato jurídico ou social, “esquecendo” que essa construção é o resultado de uma longa história de discursos sobre o indígena (como selvagem, tutelado, bárbaro, perigoso etc.). Há, portanto, por traz dessas “verdades” das quais o sujeito acredita ser portador, disputas ideológicas.

Ainda nessa lógica, quando esse sujeito enuncia “*e ninguém faz nada pq índio e problema federal aqui tem policial federal?*” (R3) supõe que o Estado favorece os indígenas, ignorando que são um dos grupos mais vulneráveis do país (esquecimento 2). Aqui, o sujeito “esquece” que é determinado pelas formações ideológicas às quais está filiado, ele acredita ser autônomo, consciente e livre para escolher o que diz e pensa. É esse esquecimento 2 que faz com que o sujeito acredite na autonomia de sua consciência, ignorando que sua posição enunciativa já está atravessada pela ideologia. Em termos práticos, o sujeito que critica a “proteção excessiva aos indígenas”, conforme vimos nos enunciados acima, acredita que essa é uma opinião pessoal, fruto de uma reflexão racional e independente. Mas, na perspectiva da AD, essa fala é determinada ideologicamente por discursos mais amplos (discurso colonialista, nacionalista, jurídico). Por fim, temos as marcas linguísticas que permitiram tal interpretação:

- Questionamento da Proteção Estatal: *ninguém faz nada pq índio e problema federal aqui tem polícia federal?* (R3) (O uso da pergunta retórica expressa indignação e frustração).
- Crítica à Inação das Autoridades: *ninguém pode tocar esses índios pra fora daqui* (R3) (O verbo “tocar” aqui remete à ação de remover algo ou alguém (como no caso de animais), nesse caso é utilizado para expressar a frustração do sujeito com a impossibilidade de expulsar os indígenas da cidade).
- Associação entre Proteção Estatal e Impunidade: *mas eles podem fazer o que quiser com alguém como nós até matar e ninguém faz nada*. (R3) (A construção *eles podem fazer o que quiser* reforça a ideia de que os indígenas teriam liberdade para agir de

forma violenta ou descontrolada, sem sofrer consequências. Já a menção a *ninguém faz nada* novamente reforça a sensação de impunidade, associada à proteção estatal).

Por fim, encontramos ainda uma FD que se refere à resistência à autoridade estatal e à legitimidade da violência, sugerindo que, na ausência de uma ação efetiva das autoridades, os cidadãos devem agir por conta própria para resolver o "problema indígena". Ou seja, já que quem tem o poder e a responsabilidade de tomar uma atitude não o faz, então os próprios cidadãos devem fazer "justiça" com as próprias mãos. Vejamos novamente o recorte 3 (R3):

"Eu acho interessante que ninguém pode tocar esses índios pra fora daqui mas eles podem fazer o que quiser com alguém como nós até matar e ninguém faz nada pq índio e problema federal aqui tem polícia federal?" Nesse dito, o sujeito faz subentender que a falta de ação das autoridades (aí representada como a Polícia Federal) legitima a violência ou a expulsão dos indígenas do município, criando assim uma falsa justificativa para que o cidadão/vítima se sinta no direito de agir. Tal discurso revela a ideologia de que a autoridade pública é ineficaz, e, portanto, a atitude de agir com as próprias mãos, isto é, praticar violência contra os indígenas, seria uma medida legítima. Essa ideologia de legitimização da violência aqui não está escancarada, mas implícita, requerendo certa atenção. Ela está subjacente à construção de um "nós" (não indígenas) oprimido e de um "eles" (os indígenas) como agressores privilegiados. O uso de expressões como *ninguém faz nada*, *problema federal* e a crítica à inação das autoridades criam um espaço para a violência ser vista como uma resposta aceitável pelos cidadãos ipixunenses. A marca linguística *ninguém faz nada* também sugere uma sensação de impotência que, paradoxalmente, justifica a ação individual contra os indígenas, ao passo que a expressão *aqui tem policial federal?* pode ser lida como uma cobrança por uma atuação mais dura do Estado, refletindo assim uma expectativa de repressão, o que só reforça a ideia de que os indígenas são um problema de segurança nacional e como todo problema, precisa ser eliminado.

Ocorre que tal ótica ignora o contexto histórico de violência, exclusão e marginalização sofrida pelos indígenas, bem como a necessidade de políticas afirmativas para garantir seus direitos. O simples fato de precisar existir essas políticas já revelam quem são de fato as vítimas.

Cabe salientar ainda que essa FD também reflete uma visão distorcida das políticas públicas, que é interpretada pelo sujeito do discurso como favoritismo e não como medidas necessárias para reparar séculos de opressão e violência contra os povos tradicionais. Essa visão, contudo, só é possível porque tal sujeito fala de um lugar ideológico determinado que manipula seu posicionamento e o modela conforme a formação discursiva em quem está inserido (ORLANDI, 2013, PECHÊUX, 2009). Mas, claro, ele nem suspeita disso, em vez disso, acredita estar apenas sendo um bom cidadão cuja preocupação com a ordem e o bem-estar

coletivo é legítima e até nobre. Ao olhar mais atentamente, no entanto, percebemos que essa crítica “legítima” à proteção estatal, na verdade, revela uma incompreensão ou negação das desigualdades estruturais que afetam os indígenas, bem como uma resistência às mudanças sociais que buscam promover a equidade. Há nesse comportamento um discurso implícito de vitimização, sustentado por uma ideologia de inversão de papéis, isto é, uma ideologia que subverte os papéis de opressor e oprimido, colocando os indígenas em uma posição de poder/agressor e o não indígena em uma posição de vulnerabilidade/vítima, ou, em alguns momentos, em uma posição de justiceiro indignado. Agindo discursivamente assim, esse sujeito está apenas alimentando um imaginário discursivo onde a justiça do Estado falha e, é por isso mesmo que o controle social precisaria ser exercido de outras formas. Isso ocorre, segundo a perspectiva do discurso materialista, porque o sujeito não consegue pensar fora da caixa, fora dos limites da FD que o domina. Assim, tudo o que ele vê, o modo como pensa e fala é mais um “exercício de ventriloquia” (MICELLI, 1990, p. 1).

Podemos ir um pouco mais fundo se lembrarmos a teoria de Althusser (1974) sobre os aparelhos de manipulação estatal. Ela nos permite perceber nesse cenário certa tensão entre o Aparelho Ideológico do Estado (AIE) e o Aparelho Repressivo do Estado (ARE), no caso do recorte 3, representado pela Polícia Federal, como já vimos. Se por um lado, o Estado, enquanto AIE, mantém o controle social por meio da ideologia (mídia, escola, direito, religião); por outro lado, o Estado, enquanto ARE, atua pela força (polícia, exército, sistema jurídico). Assim, em R3, a Polícia Federal, que faz parte da ARE, é apontada implicitamente como inoperante ou ineficiente, o que só potencializa o efeito discursivo de deslegitimação da autoridade estatal e a percepção de que há uma lacuna na repressão, uma falta que os cidadãos/justiceiros tentam preencher com o próprio senso de justiça. Como mecanismos linguísticos que justificam a análise temos:

- Interrogação retórica: *aqui tem polícia federal?* (Essa pergunta não pretendia, de fato, uma resposta, ela expressa, na verdade, uma crítica à atuação do Estado, numa tentativa de dizer que a autoridade estatal é ausente ou ineficiente).
- Modalização: *ninguém pode tocar esses índios*. (Nessa fala, o emprego de verbos modais, como “*pode*”, indica uma interpretação particular acerca da distribuição de poder e justiça, enfatizando a noção de que o Estado não atua de maneira imparcial).
- Generalização e hipérbole: *mas eles podem fazer o que quiser como alguém como nós até matar*. (Nessa afirmação o enunciador generaliza com certo exagero o comportamento dos indígenas, criando/reproduzindo uma imagem de violência e impunidade sobre eles, sugerindo ainda que os indígenas estariam acima da lei. Esse

dito, da maneira como foi construído, contribui para a legitimação implícita de ações violentas como resposta, reforçando uma vez mais o discurso de que os indígenas seriam selvagens, indomáveis).

- Oposição nós/eles: *eles podem fazer o que quiser com alguém como nós*. Há uma demarcação de um *nós* (grupo do enunciador/ não indígena) e um *eles* (indígenas), que cria uma relação de antagonismo, o suficiente para justificar a resistência à autoridade estatal e a possível legitimação da violência como forma de defesa.

Podemos afirmar agora que tais FDs constituem discursos firmados na formação ideológica da colonização. No processo de constituição histórica do Brasil, a colonização é o acontecimento em que o colonizador europeu se confronta com os povos originários e lhe impõe uma nova cultura, língua, crença, um novo estilo de vida pautado nos preceitos monocêntricos e capitalistas vigentes na Europa (RIBEIRO, 2015). Nesse “desencontro” (RIBEIRO, 2015, p. 15) nada pacífico houve forte resistência indígena a ponto de ameaçar a expansão europeia. Cunha (1992), Castro (2002), Oliveira (2012) e Ribeiro (2015) concordam que a resistência indígena foi uma constante, nunca permitindo uma paz definitiva com os invasores, que tiveram que dedicar esforços contínuos, por décadas, para subjugar cada região. Nesse processo, segundo Orlandi (2003), foram instaurados discursos fundadores sobre o país (Brasil) que nasceria desse processo colonizatório, a partir do século XVI, como se pode constatar, por exemplo, nos relatos de viagem dos primeiros colonizadores a chegarem nessas terras.

Conforme Orlandi (2003, p. 24),

é discurso fundador o que instala as condições de formação de outros, filiando-se à sua própria possibilidade, instituindo em seu conjunto um complexo de formações discursivas, uma região de sentidos, um sítio de significância que configura um processo de identificação para uma cultura, uma raça, uma nacionalidade.

Com base nessa definição, constatamos que os dizeres aqui analisados se inscrevem, ou seja, se filiam a FDs, a regiões de sentidos formadas a partir de discursos fundadores próprios da época da colonização do Brasil. Tais discursos, como compreende Orlandi (2003), encontram-se materializados em enunciados, mitos, lendas, mecanismos discursivos etc. Aqui, como exemplo, podemos citar o relato de viagem de Frei Gaspar de Carvajal, que percorreu o rio Amazonas no século XVI (1542) na expedição comandada por Francisco de Orellana. Nesse material discursivo, observamos o modo como esses espanhóis vêem o lugar e os povos originários a partir de seu imaginário (ideologia) europeu. Trata-se de uma visão em que o

européu se vê como superior aos indígenas, aquele se vê como civilizado, detentor de uma religião e de uma cultura superiores, e estes são vistos como não civilizados, bárbaros, necessitando de domesticação, pacificação. É o que se pode depreender do trecho a seguir:

E o Capitão fez-lhe muito bom tratamento e deu-lhe chaquira, e a todos os demais índios que vieram com ele, porque o intento e desejo de nosso capitão era procurar, se fosse possível, que ficasse um bom respeito e estima de haver-nos conhecido e não descontentamento algum naquela *gente bárbara*, porque disso seriam servidos Deus e nosso Rei e senhor, para que adiante, quando aprouver à Sua Majestade, com mais facilidade e com mais *oportunidade [esta] terra conheça [tanto] nossa Sagrada Escritura [quanto nossa] sagrada fé, e a bandeira de Castela, e [Sua Majestade] a encontre mais doméstica para pacificá-la e pô-la na obediência que convier ao seu real serviço (...)* (CARVAJAL, 2021, p. 248-249, grifos nossos)

No trecho citado acima e em muitas outras partes desse relato de viagem, percebemos essa forma de enxergar os indígenas, como gente bárbara, carente de domesticação e pacificação. Conforme explica Ugarte (2021, p. 248-249) em nota a esta tradução, o termo/conceito “bárbaro” foi formulado pelos gregos entre os séculos VIII e VI a. C., que o empregavam com o sentido étnico e linguístico de estrangeiro, mais tarde passou a designar os homens considerados inferiores, em seus usos e costumes ou mentalidade. Em seguida, ao ser incorporado pelos romanos, servia para designar os que não falavam latim ou grego e também tornou-se sinônimo de pagão, não cristãos, qualquer povo considerado selvagem ou incivil.

Este relato, assim como os demais sobre as terras e os habitantes da América, teve grande repercussão tanto na Europa como na própria América, no século XVI e nos séculos seguintes, como nos aponta Ugarte (2021, p. 27):

A saga desbravadora tornou-se conhecida, polifonicamente, pelos diferentes “testemunhos” de outros componentes da armada, principalmente do próprio capitão Francisco de Orellana. A fama angariada por sua dramática realização repercutiu em diferentes meios sociais, quer na América quer na Europa, quer no século XVI, quer nos séculos ulteriores.

Em AD, compreendemos que essas repercussões apontam para a historicização dos dizeres dos viajantes (colonizadores), para a formação de uma memória discursiva no processo histórico de constituição do Brasil e, mais especificamente, da Amazônia, de maneira que os sentidos vão sendo produzidos no jogo entre o mesmo e o diferente, entre a paráfrase e a polissemia.

Neves (2011, p. 36), referindo-se aos escritos dos viajantes dos séculos XVI e XVII e à fundação da literatura no Brasil e na Amazônia, diz que “o emissor dessas obras não se contenta

apenas na descrição do que vê, mas explica e analisa fatos, interpreta ações, emite opinião sobre o outro, especialmente sobre a terra e o homem com os quais tem contato pela primeira vez”. A isto a autora acrescenta o fato de que, no encontro entre os viajantes e os nativos, somente a versão do europeu foi registrada, uma vez que o nativo não possuía escrita, pelo menos não como o europeu conhecia e se não era por ele reconhecida, logo, era relegada à inexistência.

Micelli (1991, p. 242, grifos do autor) escreve sobre isso e conclui que na visão do outro “até sua língua (veículo de identidade) é insuficiente e incapaz de evoluir para pôr-se em condições de ser sentida quando, por exemplo, o “interlocutor” é o europeu”. Nesse caso, a língua indígena, seja ela falada ou escrita, será sempre “menor, pobre, inexistente” (ORLANDI, 2008, p. 80) quando for comparada à língua do europeu, portanto, ela está condenada a ser sempre “interpretada, completada, traduzida” (MICELI, 1991, p. 242) adaptada, interpretada pelo outro, não importa o que se faça, “colonizador e colonizado nunca estão falando a mesma coisa” (ORLANDI, 2008, p. 237). Em outras palavras, só a visão do outro sobre essas terras e seus povos foi se propagando discursivamente no decorrer da história, não só na literatura, mas também na linguagem ordinária e nas diferentes manifestações simbólicas dos envolvidos nesse processo. Por isso, ainda hoje, é comum em nosso país ver nas descrições, nas explicações, nas interpretações e nas opiniões que se fazem a respeito dos povos originários a materialização de discursos que remontam ao período colonial.

Vejamos sintetizados na tabela abaixo o resultado dos recortes analisados até aqui:

Quadro 3: Resumo: análise discursiva de recortes

Tabela Resumo: Análise Discursiva dos Recortes				
RECORTES	FORMAÇÕES DISCURSIVAS	POSIÇÕES-SUJEITO	IDEOLOGIAS	MARCAS LINGUÍSTICAS
R1	FD de exclusão e negação da cidadania indígena	- Sujeito que nega o direito à cidade (medo/repulsa).	- Colonialismo: segregação espacial.	- Exclamação: “ <i>Meu Deus</i> ” (medo). - Negação: “ <i>não deixa eles entra</i> ”.
	FD de criminalização do indígena	- Sujeito que associa indígenas ao perigo	- Hierarquia racial: indígena como “ameaça”.	- Uso do pronome “ <i>eles</i> ” (distanciamento).
R2	FD de criminalização do indígena	- Sujeito denunciante (indígenas como causadores de terror).	- Ordem e controle: justificativa para repressão.	- Afirmação: “ <i>os índios tocaram o terror</i> ”. - Lamentação: “ <i>ninguém faz nada</i> ”.
	FD de resistência à autoridade	- Sujeito vítima (inoperância do Estado).	- Vitimização do não indígena.	- Generalização: “ <i>os índios tocaram o terror</i> ” (violência).

	estatal			
R3	FD de proteção estatal privilegiada	- Sujeito que critica a impunidade indígena.	- Inversão histórica: indígenas como "opressores"	- Questionamento: " <i>aqui tem polícia federal?</i> ". - Oposição <i>nós/eles</i> .
	FD de legitimação da violência	- Sujeito justiceiro (justifica ação extraoficial).	- Ideologia da "justiça com as próprias mãos".	- Hipérbole: " <i>até matar</i> ". - Modalização: " <i>ninguém pode tocar</i> ".
R4	FD de exclusão e territorialidade	- Sujeito segregacionista (indígena como "fora do lugar")	- Superioridade do espaço urbano ("civilizado").	- Expressão: " <i>lugat de índio é na aldeia</i> ". - Exclamação: " <i>pow</i> " (raiva).

Fonte: elaborado pela autora

Nesta seção, buscamos articular teoria e análise empírica, oferecendo subsídios para compreender como os sentidos construídos sobre os povos indígenas ainda hoje ecoam os mecanismos de opressão do colonialismo. Ao mesmo tempo, mostramos que esses sentidos são disputados, tensionados e ressignificados por sujeitos que se recusam a permanecer no lugar de subalternidade ao qual foram historicamente relegados. Defendemos ainda a que colonização não se limita à invasão de territórios físicos, como pensa erroneamente o senso comum, mas invade também o campo simbólico: a linguagem, a representação e os sentidos. Ao analisar os discursos que circulam nas redes sociais, em especial aqueles que se deram no contexto específico do *Facebook* no início da pandemia, conforme descrito nas seções anteriores, constatamos que o colonialismo persiste na forma de violências simbólicas e segregações discursivas. Neste tópico, mobilizamos, dentre os descritos no capítulo de aporte teórico, conceitos fundamentais como formação discursiva, interdiscurso, posição-sujeito e memória discursiva. Dialogando com Pêcheux, Orlandi e Althusser, mostramos que tais discursos são efeitos ideológicos de longa duração, perpetuados por meio dos Aparelhos Ideológicos do Estado (AIEs) como a escola, a mídia e o próprio senso comum. Na seção seguinte analisamos outros recortes e identificamos outros discursos além desses que verificamos neste tópico.

4.1 “pragas” ou povos? a desumanização dos povos indígenas no discurso do outro

Prosseguindo com a análise, continuaremos a explicitar como o conceito análise “índio” é construído no *corpus* deste trabalho. Vejamos os dois recortes abaixo.

Recorte 5 (R5): transcrição de um comentário no *Facebook* sobre a presença de indígenas *Madija* na cidade de Ipixuna.

Índio tem instinto de bicho

Fonte: post de Aldeia Piau (25/06/2020):

https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=pfbid0ctVZJSSWfjzBdQMHgW1sistSCDGt7PR4mDk6T7J4HFEkpyJqMnp6bhdQ2CBPwUr4l&id=100010742100941&mibextid=Nif5oz

Recorte 6 (R6): transcrição de um comentário feito no *Facebook* sobre os indígenas Kulina no contexto da pandemia.

É expulsar essas pragas para a aldeia. Eles tem o lugar deles e é ficar por lá. Só vem pra cidade pra ficar bebendo e emporcalhando tudo. Não são civilizados. Um dia desses um dizendo que ia matar o Titico porque ele comprou a bebida e saiu no carro e não entregou para ele. Disse que não estava nem aí, matava e ficava pouco tempo preso. A própria população tinha que dá um basta. FUNAI não existe para essa região. São uns índios sem estudos e sem ambição de crescer na vida. Nos outros lugares os índios andam bem vestidos, arrumados e são letrados. Esses são pingüços e arruaceiros.

Fonte: post de Aldeia Piau (25/06/20):

https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=pfbid0ctVZJSSWfjzBdQMHgW1sistSCDGt7PR4mDk6T7J4HFEkpyJqMnp6bhdQ2CBPwUr4l&id=100010742100941&mibextid=Nif5oz

Em R5, o “índio” é posto na categoria de *bicho*/animal, é atribuída a ele uma propriedade de animal, ter *instinto de bicho*. Compreendido assim, dentro desse imaginário, *instinto de bicho* se opõe à racionalidade do ser humano / de gente. Esta afirmação, pelo não dito, mas que no enunciado se faz constitutivamente presente, nega ao “índio” as qualidades de ser humano, de ter inteligência, de ser racional etc., nesse discurso o “índio” é desumanizado, revestido por uma certa animalidade.

No recorte R6, verificamos uma regularidade em relação ao que é dito nos recortes da seção anterior, há a afirmação de que o lugar de “índio” é na aldeia e não na cidade, ao mesmo tempo manifesta-se uma forte repulsa, com certo tom de ódio: “*É expulsar essas pragas para a aldeia. Eles tem o lugar deles e é ficar por lá*”. Os significantes *expulsar* e *pragas* marcam bem esse teor de ódio, de repulsa, bem como a negação de outros espaços que não sejam as aldeias. Para o sujeito, a retirada desses “impostores” da cidade deve ser feita imediatamente, mesmo que tenham que utilizar a força, porque em seu imaginário eles representam tudo o que é ruim, mal/mau, são *pragas*, doença, obstáculos à ordem, a decência e ao progresso; aquilo que atrapalha, destrói, dá medo, que pode matar. Essa justificativa para a expulsão do “índio” da cidade é reforçada pelo trecho seguinte: “*Só vem pra cidade pra ficar bebendo e emporcalhando tudo*”. Ou seja, ficar ingerindo bebida alcoólica, se embriagando e sujando, desfigurando, emporcalhando tudo, dando má aparência. Na sequência, aparece a afirmação de

que os indígenas *não são civilizados*, expressão que evoca o termo “incivilizados” e outros historicamente associados a ele, “bárbaros”, “primitivos” e “rudes”.

Observamos também em R6 aquela visão de que o “índio” pode fazer o que quiser de ruim (inclusive *matar*) que não será punido ou, se for, será uma pena muito branda (*pouco tempo preso*). Em seguida, o sujeito apresenta uma sugestão. Já que as instituições (a FUNAI, por exemplo) e as autoridades não estariam fazendo nada, então a própria população deveria fazer: “*A própria população tinha que dá um basta*”. Na sequência, os *Madija* são apresentados como aqueles que não têm instrução e nem ambição de ascensão social: “*São uns índios sem estudos e sem ambição de crescer na vida*”. Nesse imaginário do sujeito, para reforçar a condição de inferioridade dos *Madija*, eles são colocados em relação a outros indígenas de outros lugares (sem especificação): “*Nos outros lugares os índios andam bem vestidos, arrumados e são letrados*”.

Quadro 4: Construção do conceito-análise “índio” 2

Ser “índio”	Afirmção: “índio” é um animal	<i>Índio tem instinto de bicho</i> (R5)
	Negação: não civilizados	<i>Não são civilizados; São uns índios sem estudos e sem ambição de crescer na vida.</i> (R6)

Fonte: elaborado pela autora

No nível discursivo, podemos associar o que é dito nos recortes R5 e R6 a algumas FDs vistas nas seções anteriores, como por exemplo, o discurso da negação de direitos e a exclusão social, identificado em expressões como “*expulsar essas pragas para a aldeia, FUNAI não existe para essa região*”. Tais formulações revelam a negação aos indígenas o direito de circular na cidade e de usufruir dos mesmos espaços e recursos que os não indígenas. Além disso, há uma crítica à FUNAI por sua suposta ausência, reforçando a ideia de que os indígenas não merecem atenção ou políticas públicas. Contudo, há pelo menos outras duas formações discursivas que se ligam à formação ideológica dos colonizadores, uma que inferioriza e desumaniza o indígena e a outra que reproduz uma mentalidade capitalista. Vejamos cada uma separadamente.

A primeira formação discursiva é aquela que considera o “índio” como não civilizado, ou seja, sem estudos, com instinto de bicho, selvagem, bárbaro, primitivo etc. Analisando esse tipo de discurso, Borges (2006) também apresentou dizeres que estão em relação parafrástica com estes aqui analisados. Na citação abaixo, a expressão “são bicho mesmo” refere-se aos

indígenas Xavante de Barra do Garça / MT.

“A Sra. É doida de passar por ali... eu corto volta, para mim são bicho mesmo”
(fala de uma professora analisada no artigo de Borges (2006, p. 133))

Tanto os enunciados que se encontram em R5 e R6 quanto esse apresentado por Borges (2006) se filiam a uma FD colonialista e racista, que não só desumaniza os povos indígenas como os inferioriza ao mais alto grau de insignificância, empurrando-os para a escala mais baixa da evolução humana, remetendo assim a discursos históricos que sustentam a ideologia da supremacia europeia. Nesse contexto, o sujeito discursivo se coloca em uma posição de superioridade, assumindo um lugar de poder, enquanto o indígena é posicionado como o “outro” radical, cuja identidade é construída a partir da negação dos atributos considerados humanos, exclusividade branca. Esse sujeito, inconscientemente, reproduz sentidos de dentro de uma formação discursiva que historicamente justificou a dominação e a exploração dos povos tradicionais por meio da sua desqualificação, rebaixamento e desumanização. A ideologia sobre a qual se sustenta essa FD é colonialista e racista, ela opera incansavelmente para perpetuar a ideia de que os povos indígenas são seres inferiores e não pertencem à esfera do humano.

Pêcheux (2009) fala de uma estrutura hierárquica de posições, onde certos grupos (neste caso específico, os indígenas) são posicionados como inferiores, comparados a animais ou seres “insignificantes” da natureza. Esse desmerecimento não é obra do acaso, antes decorre de um aparelho discursivo que tem raízes históricas robustas e potentes, herança de um processo agressivo e impiedoso centrado na sobreposição cultural, o colonialismo. Assim, dizeres como *instinto de bicho* ou a comparação dos indígenas com *pragas* fazem parte de uma linguagem que retira do sujeito indígena a capacidade de se reconhecer como portador de direitos, subjetividade, agência, dignidade e humanidade.

Orlandi (2008) acrescentaria a essa visão de Pêcheux (2009) que o discurso não apenas reflete, mas produz realidades, hierarquias e exclusões. Logo, esse discurso que animaliza os indígenas através da linguagem metafórica (“instinto de bicho/pragas”) não é um acidente, mas resultado dos efeitos de um dispositivo discursivo colonial que opera inescrupulosamente para naturalizar a inferiorização. O colonialismo, longe de ser um mero projeto político-econômico, é um forte regime de significação capaz de reeditar o mundo simbólico, categorizando sujeitos como “humanos” ou “não-humanos” para justificar a dominação. Essa hierarquia de que fala Pêcheux (2009) é mantida, segundo Orlandi (2008), por gestos de interpretação especializados em silenciar a voz indígena. Ao se comparar indígenas a animais,

por exemplo, o discurso colonial nega ao indígena sua linguagem, no sentido de sua capacidade de significar o mundo em seus próprios termos, enquanto impõe uma língua e sentidos únicos (o português, a gramática cristã), apagando no processo outras formas de conhecimento.

O apagamento da humanidade indígena se dá por meio de uma série de mecanismos linguísticos, que juntos trabalham para “naturalizar” a diferença e práticas de exclusão e violência simbólica, conforme podemos notar nas marcas linguísticas destacadas a seguir:

- **Animalização:** *instinto de bicho* (reforça um processo discursivo que arranca a humanidade dos indígenas e os rebaixa à categoria de infra-humanos. A utilização de metáforas como essa serve para reduzir ou eliminar a complexidade humana dos indígenas, reduzindo-os a instintos primitivos e irracionais. Isso só reforça uma lógica na qual a “humanidade” é atribuída apenas a quem já atingiu o grau máximo de desenvolvimento humano (VIVEIRO DE CASTRO, 1997) e pertence ao discurso hegemônico).
- **Generalização e Homogeneização:** a categoria *índio* é usada de forma homogênea, apagando diferenças entre os diversos povos indígenas, acontece que ao tratá-los como um grupo uniforme, o discurso colonial ignora suas singularidades, diversidade cultural, histórica e social (MEDEIROS, 2023). Essa generalização/homogeneização é uma estratégia para simplificar e, assim, justificar a exclusão.

Pêcheux (2009) e Orlandi (2008 e 2013) nos permitem compreender que essa desumanização reproduzida nesses discursos não é apenas uma estratégia retórica, mas o produto de uma tradição discursiva que legitima relações de poder. Para Pêcheux (2009), discurso e neutralidade não podem coexistir, porque acima de tudo o discurso é acontecimento, é prática social, portanto, jamais será neutro, inocente ou natural. Ele é a arena das lutas simbólicas onde as formas de exclusão se reiteram historicamente, nada nele é acidental ou por acaso, e sim resultado de eventos desencadeados pelas condições de produção, estas, por sua vez, encharcadas de história e transpassadas pela ideologia (SOUZA, 2014). Para Orlandi (2008), esses ditos aqui analisados à luz da teoria do discurso materialista carregam memórias discursivas que remontam ao período da colonização e que naturalizam a inferiorização dos povos não ocidentais. Essa herança discursiva é evidenciada pela forma como os indígenas *Madija* são retratados nos recortes discursivos como seres primitivos, incapazes de participar da modernidade e do progresso. A utilização de uma linguagem desumanizante atua, nesse caso, como um instrumento ideológico que sustenta práticas de dominação e exclusão, reforçando a ideia de que a “civilização” ocidental seria o único caminho legítimo para a organização social e aqueles que se interpusessem nesse caminho seriam atropelados.

Um fato importante é que esse discurso se atualiza hoje, por exemplo, em políticas ambientais que tratam indígenas como "obstáculos ao progresso" ou em narrativas midiáticas que os reduzem a "figuras do passado" enquanto os folcloriza ou os tematiza em eventos "culturais" isolados e desengajados. Até mesmo em discursos contemporâneos ditos "progressistas" (como o ambientalismo), os indígenas são frequentemente interpelados como "guardadores da floresta", não como povos com projetos próprios de futuro. Isso, diria Orlandi (2008), configura uma armadilha discursiva que limita sua autonomia. Segundo a autora, é preciso mais que isso para desnaturalizar essas comparações animalizantes, apenas denúncias não são suficientes para desfazer séculos de violência simbólica contra o indígena, é preciso desestabilizar os próprios mecanismos discursivos que as sustentam, começando por questionar, por exemplo, quem tem o direito de definir o que é "humano" ou "civilizado".

A outra FD, em aliança com o discurso da civilização, reproduz uma visão capitalista do indígena, vendo-o a partir da perspectiva do acúmulo de riquezas, como pessoas sem ambição de crescer na vida, que não tem estudos, além de contrastá-los com outros nativos que "*andam bem vestidos, arrumados e são letrados*". Nessa visão, o "*índio*" com "*ambição de crescer na vida*" seria aquele disposto a abandonar sua cultura, seu modo de ser e de viver, para adotar a cultura do outro (o modo de vestir, de se arrumar, estudar), colocada como melhor, superior, civilizada, uma cultura que valoriza mais o ter, o capital. Logo, temos em funcionamento um discurso que reflete a lógica capitalista, que valoriza a educação formal, o individualismo, a meritocracia, a produtividade e o "sucesso" material como medidas de valor humano. A posição assumida pelo sujeito nesse discurso é a de quem naturaliza esses valores do capitalismo.

Em R6, principalmente, o enunciador assume que o crescimento na vida é um objetivo universal e que a falta dessa ambição "natural" é um defeito, uma falha moral. Essa posição-sujeito reflete uma formação discursiva que legitima a desigualdade social e a exclusão de quem não se enquadra nos padrões capitalistas. Quanto à ideologia capitalista neoliberal que dá vida a esses discursos, ela está baseada em uma visão que individualiza as responsabilidades sociais e econômicas, culpabilizando os indivíduos por sua própria marginalização. Nesse caso, os indígenas são vistos como fracassados por não se adequarem aos ideais de produtividade e consumo capitalistas. Dessa forma, uma vez que não se enquadram nessa lógica, são considerados um fardo para a sociedade e por isso devem ser extraídos do corpo social como um tumor, uma "*praga*".

Sobre a teoria capitalista de Karl Marx (2008), consideremos as observações de Meier (2015 *apud* LIMBERTI, 2015, p. 133):

Marx tentou demonstrar que no capitalismo sempre haveria injustiça social, onde a riqueza é resultante de um processo de exploração sobre o trabalhador. O capitalismo, de acordo com Marx é selvagem, considerando que o operário produz para o seu patrão, produz riqueza e colhe pobreza. O capitalismo se apresenta necessariamente como um regime econômico de exploração e degradação da vida, sendo a mais-valia a lei fundamental do sistema. Considerando que o fruto do trabalho não pertence ao trabalhador, e este permanece preso ao patrão, ocorre então o fenômeno da alienação, do trabalho alienado, na medida em que se manifesta como produção de um objeto que é alheio ao sujeito criador. Dessa forma, o operário se nega (é negado) no objeto criado. É o processo de objetificação, coisificação ou reificação. Por isso, o trabalho que é alienado permanece alienado até que o valor nele incorporado pela força de trabalho seja apropriado integralmente pelo trabalhador. Havendo essa apropriação do valor incorporado ao objeto graças à força de trabalho do sujeito-produtor, promove-se a negação da negação. Ora, se a negação é alienação, a negação da negação é a desalienação, a libertação.

Vemos nas palavras da autora como as engrenagens do capitalismo trabalham para gerar injustiça social e adquirir riquezas a partir da exploração do trabalhador. Essa dinâmica, que transforma o fruto do trabalho em algo “alheio ao sujeito criador”, manifesta a alienação, um sistema que se alimenta da desigualdade, onde o trabalhador vê negado o próprio objeto que cria – ele não se autoriza naquilo que produziu, pois o valor do objeto é protegido de forma que reforça a desigualdade. Ou seja, quanto mais o trabalhador produz menos tem, porque o que ele produz não lhe pertence; nesse sentido, o operário é apenas um objeto, um meio de obtenção de lucro, nada mais que uma “coisa”. Em termos de Análise do Discurso materialista, essa lógica capitalista se reflete na forma como certos enunciados apresentam a incorporação do indivíduo no sistema econômico como medida de valor social. Foi o que observamos no recorte 6 (R6), o julgamento do outro (o indígena) a partir da perspectiva da “*ambição de crescer*” (R6), vigente na lógica capitalista. Ocorre que ao agir dessa forma, o enunciadador ignora que os povos indígenas têm sua própria cosmovisão e que em nada se parece com a sua.

Castro (2002) descreve bem o contraponto existente entre o “perspectivismo ameríndio” (CASTRO, 2002, p. 345) e a lógica colonial, apontando ambas as perspectivas como antagônicas. A cosmologia indígena, por exemplo, diferente da visão ocidental, compreende o mundo como um lar comum onde todas as diferentes espécies, sejam humanas ou não humanas, concebem e se relacionam com a realidade de formas distintas, a partir de pontos de vista diferentes e isso não é ruim. Esse modo de vida dos nativos, baseado na reciprocidade, harmonia com a natureza e ausência de conceitos como ganância e acúmulo causou muito espanto nos viajantes. Para esses invasores, era uma grande incógnita a satisfação e o contentamento que aqueles nativos sentiam com o “pouco” que tinham, principalmente a despreocupação com o futuro, afinal, eles nunca coletavam mais do que o necessário, não

armazenavam, não competiam para ver quem produzia mais, viviam confiantes na provisão contínua da terra.

Léry (1960 *apud* RIBEIRO, 2015, p. 345) apresenta um diálogo entre um francês e um indígena Tupinambá que ilustra bem esse embate de perspectivas:

Os nossos tupinambás muito se admiram dos franceses e outros estrangeiros se darem ao trabalho de ir buscar os seus arabutan. Uma vez um velho perguntou-me: Por que vindes vós outros, maírs e perôs (franceses e portugueses) buscar lenha de tão longe para vos aquecer? Não tendes madeira em vossa terra? Respondi que tínhamos muita, mas não daquela qualidade, e que não a queimávamos, como ele o supunha, mas dela extraíamos tinta para tingir, tal qual o faziam eles com os seus cordões de algodão e suas plumas. Retrucou o velho imediatamente: e porventura precisais de muito? - Sim, respondi- lhe, pois no nosso país existem negociantes que possuem mais panos, facas, tesouras, espelhos e outras mercadorias do que podeis imaginar e um só deles compra todo o pau-brasil com que muitos navios voltam canegados. - Ah! retrucou o selvagem, tu me contas maravilhas, acrescentando depois de bem compreender o que eu lhe dissera: Mas esse homem tão rico de que me falas não morre? - Sim, disse eu, morre como os outros. Mas os selvagens são grandes discursadores e costumam ir em qualquer assunto até o fim, por isso perguntou-me de novo: e quando morrem para quem fica o que deixam? - Para seus filhos se os têm, respondi; na falta destes para os irmãos ou parentes mais próximos. - Na verdade, continuou o velho, que, como vereis, não era nenhum tolo, agora vejo que vós outros maírs sois grandes loucos, pois atravessais o mar e sofreis grandes incômodos, como dizeis quando aqui chegais, e trabalhais tanto para amontoar riquezas para vossos filhos ou para aqueles que vos sobrevivem! Não será a terra que vos nutriu suficiente para alimentá-los também? Temos pais, mães e filhos a quem amamos; mas estamos certos de que depois da nossa morte a terra que nos nutriu também os nutrirá, por isso descansamos sem maiores cuidados (LÉRY 1960:151-61 *apud* RIBEIRO, 2015, p. 16-17).

Essa diferença de cosmovisões fica evidente nesse diálogo, no qual o francês representa o colonizador e o Tupinambá, os povos autóctones. O indígena questiona a razão dos estrangeiros em buscar pau-brasil em terras tão distantes, já que possuíam madeira em seus próprios países. Ao saber que a madeira era usada para tingimento e comercializada em grandes quantidades, o velho demonstra incredulidade e questiona se o homem rico que acumula tais riquezas é imortal. Ao saber que ele morre como qualquer outro, o Tupinambá conclui que os europeus são todos tolos por se dedicarem a acumular riquezas para seus descendentes, em vez de confiar que a terra proverá o sustento para as futuras gerações, assim como faz com eles. O espanto ocorre genuinamente dos dois lados, porque para um é loucura o modo de vida do outro.

Limberti (2015) descreve a dinâmica dos primeiros contatos entre indígenas e não indígenas, destacando a simetria inicial entre os dois grupos. A princípio, segundo a autora, logo nos primeiros encontros, havia uma certa igualdade entre os indígenas e os não indígenas,

no sentido de que ambos eram vistos como sujeitos com direitos sobre o território. Contudo, os interesses econômicos (capitalistas) e a busca por posse e exploração de terras dos recém-chegados logo foram revelados e não demorou para que estes vissem os nativos como uma ameaça, um obstáculo à apropriação pretendida. De acordo com a pesquisadora, a avaliação do invasor sobre a posse do território era baseada em quem chegou primeiro. Isto é, a presença primordial determinava a legitimidade da posse.

Nas palavras de Limberti (2015, p. 122):

Nos primeiros contatos entre indígenas e não indígenas, havia uma relativa simetria entre sujeitos, considerando-se que a situação recorrente foi: um sujeito se cerca de um território com interesses econômicos de posse e de exploração e encontra esse território ocupado por outro sujeito. O sujeito que chega (“invasor”) tem em pauta os interesses econômicos, então vê o outro sujeito como proprietário das terras e riquezas, ou pelo menos como um empecilho a que ele próprio o seja. As medidas de avaliação desse sujeito são seus conceitos a respeito de posse de território - e de tudo o que há nele - por meio da presença primordial (quem chega primeiro).

Sendo assim, o colonizador seria condenado por sua própria lógica, considerando que quando aportaram nessas terras já havia aqui uma miríade de povos tribais (RIBEIRO, 2015), sendo estes, portanto, os autênticos donos. Todavia, se sobrepôs a esse raciocínio outra lógica, que rebaixava aqueles habitantes à categoria de selvagens, incivilizados, vadios, preguiçosos, portanto, inferiores (conforme observamos nos recortes 5 e 6). Coube aos usurpadores “reelaborar suas concepções de modo a atribuírem um sentido de incapacidade e de vadiagem aos índios, enquanto erigem um alibi, para suas práticas exploratórias e de dominação, de missão doutrinária e salvadora em nome de Deus” (LIMBERTI, 2015, p. 123). Noutros termos, bastou para aplacar sua consciência cristã desumanizar e objetificar os indígenas, com a justificativa de que aquelas “criaturas” não podiam ser humanas, já que sequer usavam roupas ou trabalhavam (não do modo como os europeus concebiam trabalho, como forma de obter dinheiro).

Por fim, vejamos os mecanismos linguísticos que possibilitaram a identificação do discurso capitalista nos recortes analisados nesta seção:

- Valorização da Educação e Inserção Produtiva: *são uns índios sem estudos e sem ambição de crescer na vida*. (aqui notamos a imposição da ideia de que o valor do indivíduo se mede por sua capacidade de inserção na sociedade envolvente e produção, conforme a lógica capitalista, que individualiza o sucesso, naturaliza a desigualdade e culpabiliza os indígenas por sua marginalização).

- Critério Estético e Meritocrático: *Nos outros lugares os índios andam bem vestidos, arrumados e são letrados. Esses são pingüços e arruaceiros* (A valorização de traços como estar “bem vestido, arrumado e letrado” reforça a ideia de que a aparência e a educação formal são consideradas de valor social. Essa visão, alinhada à lógica capitalista, ignora os processos históricos de exclusão e a alienação aos quais os indígenas foram submetidos).

Enfim, podemos concluir que em R6 se manifesta a valorização do individualismo, da produtividade e do consumo como medidas de valor humano, ideais próprios da mentalidade capitalista. O sujeito desse discurso não só internaliza, mas reproduz os valores neoliberais, culpabilizando os indígenas por sua inferiorização, que seria resultado da sua incompatibilidade com o ideal de "sucesso" pregado pelo capitalismo. As marcas linguísticas, como “*sem ambição de crescer na vida e andam bem vestidos, arrumados e são letrados*”, trazem à luz a formação discursiva a qual pertencem, uma FD que naturaliza a desigualdade e a exclusão social. Em suma, essa análise demonstra como o capitalismo e o colonialismo se irmanam para manter hierarquias sociais e econômicas soberanas. Assim, quando no discurso os indígenas são acusados de "incivilizados" ou "improdutivos" tal discurso remete à intersecção entre o capitalismo e o colonialismo, que historicamente cooperaram para justificar a exploração de povos não europeus com base em sua suposta "inferioridade".

A seguir apresentamos uma tabela com a síntese das formações discursivas encontradas nos recortes 5 e 6, com suas respectivas posições-sujeito e ideologias:

Quadro 5: Resumo: análise discursiva dos recortes 5 e 6

Tabela Resumo: Análise Discursiva dos Recortes 5 e 6				
Recorte	Formações Discursivas (FDs)	Posições-Sujeito	Ideologias	Marcas Linguísticas
R5	FD de desumanização do indígena	- Sujeito que animaliza o indígena ("instinto de bicho").	- Colonialismo: hierarquia humano/não-humano. - Racismo científico.	- Animalização: " <i>índio tem instinto de bicho</i> " (negação da racionalidade).
	FD de inferiorização cultural	- Sujeito que legitima a superioridade ocidental ("não civilizados").	- Eurocentrismo: negação de outras cosmovisões.	- Generalização: categoria " <i>índio</i> " homogênea (apaga diversidade).
R6	FD de exclusão violenta	- Sujeito que defende expulsão	- Necropolítica: indígena como "vida	- Metáfora de doença: " <i>expulsar essas pragas</i> " (ódio).

		("pragas").	descartável".	
	FD capitalista/neoliberal	- Sujeito que julga pelo mérito individual ("sem ambição").	- Meritocracia: culpabilização do pobre. - Acumulação como valor máximo.	- Critério estético: " <i>bem vestidos, letrados</i> " (padrão ocidental).
	FD de criminalização	- Sujeito que naturaliza a violência ("a população tinha que dar um basta").	- Justiça com as próprias mãos (vigilantismo).	- Apagamento institucional: " <i>FUNAI não existe</i> " (negação de direitos).

Em síntese, demonstramos neste tópico como a linguagem pode operar como instrumento de exclusão e apagamento. Os comentários analisados mostram a continuidade de um regime discursivo colonial que transforma o outro em ameaça, justificando sua exclusão, silenciamento ou eliminação simbólica. Apresentamos uma crítica à ideologia neoliberal (ainda que essa expressão não apareça explicitamente), que aparece quando os indígenas são julgados com base em sua aparência ou produtividade – como se o valor de uma vida humana pudesse ser mensurado por sua adequação ao modelo capitalista de sucesso (ao capitalismo selvagem).

4.2 “mata pelo menos uns 10”: o discurso do extermínio

Nos recortes do *corpus* analisados até aqui, vimos como os indígenas *Madija* foram tratados discursivamente nas redes sociais naquele contexto pandêmico referido no início deste capítulo de análise. Verificamos que eles foram tratados com repulsa, tiveram o direito à cidade negado, foram vistos como seres maus, ameaçadores (dão *medo*), agressivos, e por isso mesmo necessitando de punição; foram vistos como animais (*instinto de bicho*) e não civilizados, sem estudos e sem ambição na vida. Agora, nos recortes abaixo, veremos uma intensificação desses discursos, em que a intolerância ao indígena se radicaliza na proposta de sua eliminação.

Registros Analisados

Recorte 7 (R7): transcrição de uma conversa em grupo de *Whatsapp* sobre os indígenas *Madija*.

Joga uma bomba nesses índios kkkkk e mata pelo menos uns 10. Kkk

Fonte: post Aldeia (25/01/2020):

https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=pfbid0ctVZJSSWfjzBdQMHgW1sistSCDGt7PR4mDk6T7J4HFEkpyJqMnp6bhdQ2CBPwUr4l&id=100010742100941&mibextid=Nif5oz

Recorte 8 (R8): comentário feito no *Facebook*.

Mata essas pragas

Fonte: post Aldeia (25/01/2020):

https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=pfbid0ctVZJSSWfjzBdQMHgW1sistSCDGt7PR4mDk6T7J4HFEkpyJqMnp6bhdQ2CBPwUr4l&id=100010742100941&mibextid=Nif5oz

A partir do lugar ideológico em que os sujeitos dos recortes anteriormente analisados se posicionam, e a partir do qual os indígenas são vistos do modo tal como explicitamos, a punição que esses povos merecem é a extinção, o extermínio, como se vê em: “*Joga uma bomba nesses índios kkkkk e mata pelo menos uns 10. Kkk*” (R7); “*Mata essas pragas*” (R8).

Nessa visão, o “índio” é um elemento descartável, tão prejudicial, insignificante e desprezível, que ele deve ser punido com a morte, aquilo que ninguém faz mas deveria fazer: matá-lo, esse é o *basta* que a população deveria dar. Esses comentários são escritos no imperativo (*joga uma bomba nesses índios; mata pelo menos uns 10; mata essas pragas*), são ordens. Em R7, a ordem para matar ainda vem acompanhada de *Kkkkk*, que expressa gargalhadas, riso, uma ordem cruel com tom de zombaria.

Quadro 6: construção do conceito-análise “índio” 3

Quanto à punição ao “índio”	Ordem: eliminar o “índio”, matá-lo	<i>joga uma bomba nesses índios kkkkk e mata pelo menos uns 10.kkk</i> (R7); <i>mata essas pragas</i> (R8)
-----------------------------	------------------------------------	--

Fonte: elaborado pela autora

Nesses recortes também constatamos a materialização do discurso do colonizador, verificamos a presença de uma FD colonial-exterminista, genocida, que determina o fim do “índio”. Para essa FD, ele deve ser eliminado, punido com a morte, porque estaria atrapalhando o progresso nacional, porque são supostamente agressivos, ameaçadores, sujos, “*emporcalham*” as cidades e não querem “*crescer na vida*”. Aqui, o “índio” é simbolicamente assassinado. A posição-sujeito assumida é a de quem dar sentença de morte ao “índio”, o enunciador fala de cima, de uma posição superior, assumindo um lugar de poder que legitima não simplesmente a violência, mas ela em sua forma mais extrema e cruel. Enquanto o “índio” é posicionado como “inimigo”, “praga” um mal desnecessário, um obstáculo a ser eliminado,

sem direito à voz ou resposta.

A ideologia que dita quais corpos são considerados matáveis sem que isso seja visto como uma violação de direitos é a necropolítica, conforme concebe Mbembe (2016), uma ideologia a partir da qual se decide sobre quem pode viver ou morrer e essa decisão está nas mãos do Estado e de grupos dominantes, nesse caso, os brancos. Mbembe (2016) articula a noção de necropolítica a partir dos postulados de Foucault (direito de matar) e Fanon (violência colonial), mas expande para explicar formas contemporâneas de subjugação. Em suas palavras:

A expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. Portanto, matar ou deixar viver constituem os limites da soberania, seus atributos fundamentais. Ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação do poder. (Mbembe, 2018, p. 8)

O conceito proposto por Mbembe (2018), vai um pouco além da biopolítica de Foucault, pois não se trata apenas de gerir a vida, mas de gerenciar a morte como instrumento de controle, sobretudo em contextos coloniais, cujo extermínio indígena e a escravidão africana são exemplos históricos de como o Estado (ou grupos dominantes) objetifica vidas, classificando-as como descartáveis, dispensáveis. Retomamos mais uma vez Orlandi (2008) para lembrar que tais dizeres como esses reproduzidos no *Facebook* naquele contexto específico não estão isolados, mas estão em relação parafrástica com outros dizeres como aqueles apresentados por Borges (2006). Não se trata de apenas palavras, mas de práticas sociais que perpetuam a violência real no mundo; e sentidos como esses, diria Orlandi (2008-2013), é atualizado hoje em políticas de encarceramento em massa, genocídios modernos, em posts e comentários que circulam nas redes sociais, em discursos de ódio como aqueles que identificamos nos recortes R7/R8, que legitimam a eliminação de corpos indígenas como se fossem coisas, objetos descartáveis.

Observemos agora as marcas linguísticas que justificam essa interpretação:

Recorte 7: *Joga uma bomba nesses índios kkkkk e mata pelo menos uns 10. Kkk*

- Imperativo ("Joga", "mata"): Trata ação violenta como natural/legítima.
- Risada ("kkkk"): Banalização do extermínio, tratado como piada, brincadeira.
- Quantificação ("uns 10"): Reduz vidas a números, apagando subjetividades e outros valores humanos.

Efeitos:

- Animalização/coisificação: “Índios” como coisas dispensáveis, objetos insignificantes, portanto, descartáveis.

- Apoio implícito ao genocídio: Ecoa discursos de milícias e ruralistas.

Recorte 8 : "*Mata essas pragas*"

- Metáfora ("pragas"): Associa indígenas a insetos/doenças, demandando "limpeza", "desinfestação".
 - Imperativo ("Mata"): Violência como solução óbvia e legítima.
- Efeitos:
- Desumanização radical: Remove qualquer traço de humanidade do indígena, negando direitos, defesa, história, existência.
 - Naturalização do extermínio: Pragas são "eliminadas", não "mortas".

O que está em jogo nesses dizeres são processos discursivos que, como já vimos, não estão isolados, nem mesmo são inéditos como acreditam os enunciadores, eles estabelecem aliança com outras formulações construídas em outros lugares, por outros sujeitos e em outros contextos históricos. No nível interdiscursivo, esses enunciados ligam-se, por exemplo, a dizeres que discursivizam os povos indígenas como obstáculos, como resíduos do passado, é o caso do "bandeirantismo" ¹⁶ e do "mito do desaparecimento" ¹⁷, respectivamente. No nível do intradiscursivo, a repetição de termos como "matar" e "pragas" mostra a circularidade do ódio, propagada e reforçada nas redes sociais, neste caso, o *Facebook*.

Está nítida nas formulações R7 e R8 uma clara tentativa de apagamento total e definitivo do "índio" e o pior, em tom de zombaria, como se fosse piada, uma brincadeira (*Joga uma bomba nesses índios kkkkk e mata pelo menos uns 10. Kkk*). Para Orlandi (2008, p. 66), no contato entre colonizador e colonizado:

o silenciamento produzido pelo Estado não incide apenas sobre o que o índio, enquanto sujeito, faz, mas sobre a própria existência do sujeito índio. E quando digo Estado, digo o Estado brasileiro do branco. Estado este que

¹⁶ O bandeirantismo foi o movimento das expedições organizadas principalmente em São Paulo, entre os séculos XVI e XVIII, com objetivos variados: capturar indígenas, procurar riquezas minerais (como ouro e prata), expandir territórios e combater quilombos. Por muito tempo, os bandeirantes foram apresentados como heróis nacionais, símbolos do "espírito desbravador" do povo brasileiro. Contudo, essa narrativa só corroborou para ocultar violências, como o genocídio indígena e sua escravização. Hoje, esse movimento, antes condecorado e elogiado, é fortemente criticado, sobretudo por seu caráter predatório que é responsável pelo apagamento das resistências indígena e negra. (MONTEIRO, 1994)

¹⁷ O mito do desaparecimento é abordado por historiadores como Castro (2012), Cunha (1992) e Oliveira (2016), em síntese, trata-se de uma narrativa que sustenta a ideia de que certos grupos (especialmente indígenas) estão com os dias contados, isto é, fadados a extinção, seja por assimilação, miscigenação ou violência. Contudo, esses autores insistem que o tal mito não passa de uma "ficção colonial" (CASTRO, 2012, p. 78), trata-se não de uma "constatação empírica", mas de um projeto. "Ela justifica a invasão de terras e a negação de direitos, como se esses povos já não existissem de fato." (CUNHA, 1992, p. 12). Além do mais, essa é 'só mais uma ferramenta discursiva do Estado a fim de negar a existência de povos específicos (ex.: povos não contactados ou não reconhecidos).

silencia a existência do índio enquanto sua parte e componente da cultura brasileira. Nesse Estado, o negro chega a ter uma participação. De segunda classe, é verdade, mas tem uma participação, à margem. O índio é totalmente excluído. No que se refere à identidade cultural, o índio não entra nem como estrangeiro, nem sequer como antepassado.

Esse processo de apagamento do índio da identidade cultural nacional tem sido escrupulosamente mantido durante séculos. E se produz pelos mecanismos mais variados, dos quais a linguagem, com a violência simbólica que ela representa, é um dos mais eficazes.

“Os portugueses descobriram o Brasil”. Daí se infere que nossos antepassados são os portugueses e o Brasil era apenas uma extensão de terra. “havia” selvagens arredios que faziam parte da terra e que, “descobertos”, foram o objeto da catequese. São, desde o começo, o alvo de um apagamento, não constituem nada em si. Esse é o seu estatuto histórico “transparente”: não constam. Há uma ruptura histórica pela qual se passa do índio para o brasileiro, através de um “salto”. (ORLANDI, 2008, p. 66, grifos da autora)

As palavras da autora ecoam, de certo modo, o pensamento de Mbembe (2016) e sua necropolítica, no sentido de que o “Estado brasileiro do branco” (ORLANDI, 2008, p.66) e o discurso colonial negam a existência do indígena não apenas fisicamente, mas simbólica e linguisticamente, decidindo quem pode viver ou não. O extermínio, portanto, não é só físico, mas discursivo também, aliás, é nesse ponto que ele começa, no discurso: antes de matar, desumaniza-se. Os comentários nos recortes que analisamos preparam o terreno para a violência física, material, real, é isso que se materializa no discurso e o indígena é a vítima desse processo de coisificação, através do qual é reduzido a “*praga*”, “objeto descartável”, sem direito algum de resposta, pois ele é apenas alvo do discurso de ódio; sua existência é apagada na piada, no riso (“kkk”), que anula a gravidade do genocídio. É por isso que Orlandi (2008) afirma que o “sujeito índio” é totalmente excluído da identidade nacional, nem mesmo como antepassado ele entra na história, pois quando se pensa na constituição histórica do brasileiro, considera-se apenas o português, o pai, protagonista de um estupro que gerou como por “acidente” um filho bastardo: o brasileiro, que nem tem a cara do pai (colonizador) nem mesmo a da mãe (colonizado/indígena), é uma coisa nova e que já vem com uma “marca de nascença que funcionará ao longo de toda nossa história: o discurso colonial” (ORLANDI, 2008, p.20).

Conforme Althusser (1974), a ideologia tem existência material na linguagem em forma de discurso, bem como se materializa em atitudes e comportamentos. Assim, os “índios” são assassinados desde os primeiros contatos com os colonizadores até os dias atuais, não só com o discurso, mas também com arcabuzes, espingardas, doenças e com os mais diversos tipos de violência (RIBEIRO, 2015).

A atitude de matar indígenas ainda é uma realidade no Brasil. Podemos citar dois casos conhecidos nacionalmente que comprovam isso. O primeiro refere-se ao indígena da etnia

Pataxó, Galdino Jesus dos Santos, de 45 anos, que foi queimado vivo por cinco estudantes em Brasília, no ano 1997 (Folha de São Paulo online, 21/04/1997); o segundo diz respeito ao indígena da etnia Xacriabá, Avelino Nunes Macedo, de 37 anos, que foi espancado até a morte por três jovens estudantes em Miravânia, Minas Gerais, em setembro de 2007 (Folha de São Paulo, 18/09/2007).

Dussel (2005), assumindo uma posição crítica ao eurocentrismo, apresenta uma noção de Modernidade, que a nosso ver explica bem, em escala mundial, o processo histórico e ideológico que, entre outras violências, culmina com a morte de indígenas. Segundo esse autor, a Modernidade teve início no final do século XV, mais precisamente em 1492, com a conquista da América Latina e, conseqüentemente, com o fato de a Europa se colocar como centro da história mundial, deixando as demais regiões do mundo na condição de periferia.

De tal modo, esse processo institui a Modernidade enquanto novo paradigma de vida cotidiano, de compreensão da história, da ciência e da religião e, ao mesmo tempo, miticamente, como justificativa de uma *práxis* irracional de violência (DUSSEL, 2005). O modo como essa justificativa mítica (esse discurso) se apresenta é o seguinte:

1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica).
2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral.
3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e é a europeia o que determina, novamente de modo inconsciente, a “falácia desenvolvimentista”).
4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a *práxis* moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial).
5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etcetera).
6. Para o moderno, o bárbaro tem uma “culpa” (por opor-se ao processo civilizador) que permite à “Modernidade” apresentar-se não apenas como inocente mas como “emancipadora” dessa “culpa” de suas próprias vítimas.
7. Por último, e pelo caráter “civilizatório” da “Modernidade”, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da “modernização” dos outros povos “atrasados” (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etcetera. (DUSSEL, 2005. p. 29)

Essas palavras de Dussel (2005) nos ajudam a compreender a origem dos discursos que são materializados nos recortes do *corpus* que analisamos aqui. O processo histórico iniciado no ano 1492, com a chegada de Colombo na América, bem como todos os fatos posteriores

envolvendo a colonização do continente (no nosso caso, especificamente a colonização do Brasil), constituem os sentidos dos dizeres analisados.

Quadro 7: Análise discursiva dos recortes R7 e R8

Tabela de Análise Discursiva dos Recortes R7 e R8					
Recortes	Formação-discursiva(fd)	Posição-sujeito	Ideologia	Marcas linguísticas	Efeitos de sentido
R7: <i>"Joga uma bomba nesses índios kkkkk e mata pelo menos uns 10. Kkk"</i>	FD colonial-exterminista/genocida: Determina a eliminação do "índio" como obstáculo ao "progresso".	Sujeito que sentencia: Assume lugar de poder que legitima a violência extrema (necropolítica).	Necropolítica (Mbembe, 2016): Decisão sobre quem pode viver ou morrer, sustentada pelo colonialismo.	Imperativos ("Joga", "mata"); Naturalização da violência. - Risada ("kkkk"): Banalização do extermínio. - Quantificação ("uns 10"): Redução de vidas a números.	Coisificação/animação: Índios como objetos descartáveis. - Apoio implícito ao genocídio: Alinhamento a discursos de milícias/ruralistas.
R8: <i>"Mata essas pragas"</i>	FD colonial-exterminista/de higienização: Justifica a eliminação indígena como "limpeza social".	Sujeito higienista: Assume papel de "eliminador" de "ameaças" (lugar de autoridade racializada).	Necropolítica + Racismo colonial: Classifica corpos indígenas como "inferiores" e "matáveis".	- Metáfora ("pragas"): Desumanização via associação a insetos/doenças. - Imperativo ("Mata"): Violência como solução legítima e imediata.	Desumanização radical: Negação de humanidade e direitos. - Naturalização do extermínio: "Pragas" são "erradicadas", não "assassinadas".

Fonte: elaborada pela autora

Em suma, discutimos neste tópico que o genocídio indígena não é apenas histórico, mas também simbólico e cotidiano, reiterado em piadas, memes e comentários que circulam nas redes sociais. Trata-se de um alerta sobre o papel da linguagem na naturalização da barbárie e na manutenção das hierarquias raciais no Brasil contemporâneo. A força da análise reside em sua capacidade de expor, com base teórica pertinente, a exemplo da necropolítica de Mbembe (2018), que o riso não é inocente — ele pode matar. O discurso do extermínio analisado, nesta seção, é, portanto, síntese da aliança entre colonialismo, racismo e capitalismo, onde o “outro”

(no caso, os indígenas) é posicionado como obstáculo ao progresso, devendo ser eliminado física ou simbolicamente.

4.3 Discursos de resistência indígena

Como já relatamos anteriormente, o fato histórico da chegada do vírus da Covid-19 na cidade de Ipixuna-AM em 2020 funcionou como um gatilho para o disparo de discursos contra os indígenas *Madija* que habitam o território daquele município. Naquele contexto, um indígena que buscou atendimento médico no hospital de Ipixuna, foi acusado de ter levado o vírus para aquela cidade, acusação essa desmentida por uma exame laboratorial. A falsa acusação ganhou as redes sociais e, a partir disso, foram muitos os comentários racistas e preconceituosos que não tinham relação com o problema do vírus, mas sim, como já explicitamos acima, com um modo de conceber o indígena, fruto de um longo processo histórico.

Alguns desses comentários e conversas feitos em grupos de *Whatsapp* e no *Facebook* foram printados e postados pelo perfil Aldeia Piau no *Facebook*, como forma de expor e denunciar esses dizeres, bem como de exigir seus direitos. Trata-se, pois, de uma atitude de resistência frente aos ataques sofridos pelo povo *Madija*. Vejamos abaixo dois *posts* do perfil Aldeia Piau, um que precedeu e outro que acompanhou a postagem dos *prints* analisados acima.

Recorte 09: transcrição da publicação do perfil Aldeia Piau denunciando as falas preconceituosas sobre os indígenas *Madija* e exigindo seus direitos.

Vivemos no meio das pessoas preconceituosas principalmente no município de Ipixuna/Am.

Uns 4 ou 5 dias atrás trouxeram um indígena doente para o município de Ipixuna, esse indígena tava doente à muito tempo, uns 4 meses atrás eu sube que tava doente.

Chegando em município fizeram teste rápido de COVID-19 deu positivo. Nesse caso indígenas jogados pela população de Ipixuna/Am. Muitas críticas, ameaças e até mesmo chamados de bichos.

Resumindo, fizeram outro exame no paciente, exame laboratório, exame deu negativo.

Como assim se o vírus sujou na aldeia não tem nem um indígenas infectados pelo vírus de COVID-19...

Os próprios brancos trouxeram vírus de COVID-19 para o município de Ipixuna/Am. Aí fica culpando indígenas. Mais cedo ou mais tarde ia chegar tal vírus de COVID-19. Por quer? Pq os comerciantes indo direto para o município de guajará/Am onde circula virus, para pegar

mercadorias.

Fonte: Aldeia Piau (23/06/2020):

https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=pfbid0Ta82csekwJoMNR98tpwDHM3JD17SqYFaqdHZvqpCzx4T85SHxa9vA4QJLnZMDUiXl&id=100010742100941&mibextid=Nif5oz

Recorte 10: transcrição da publicação do perfil Aldeia Piau denunciando e expondo falas preconceituosas sobre os indígenas *Madija* e exigindo seus direitos.

Não é de hoje que nós vivemos de ameaças, críticas etc... pela população de Ipixuna / Am. Fora áudios, pois temos áudios salvos. Queremmos justiça, queremos nossos direitos.

Fonte: Aldeia Piau (25/06/2020):

https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=pfbid0ctVZJSSWfjzBdQMHgW1sistSCDGt7PR4mDk6T7J4HFEkpyJqMnp6bhdQ2CBPwUr4l&id=100010742100941&mibextid=Nif5oz

Se no início do processo de colonização da América e, mais especificamente, do Brasil, somente a versão do outro sobre os povos indígenas foi registrada, somente a voz do outro foi ouvida, agora, na atualidade, podemos ouvir a voz dos povos originários. No nosso contexto, as redes sociais são um espaço onde o indígena não só é falado, mas também pode falar, nesse espaço sua voz também pode ser ouvida, o “silenciamento” (ORLANDI, 2007) é rompido. É isso que vemos nos recortes R9 e R10.

Nesses recortes, verificamos uma denúncia, através da qual os sujeitos expõem como são tratados pelo outro e se defendem. A denúncia não se refere somente à falsa acusação em relação ao vírus da Covid-19, ela diz respeito principalmente ao modo tão antigo e atual de conceber e tratar o indígena: *Vivemos no meio das pessoas preconceituosos principalmente no município de Ipixuna/Am. [...] Chegando em município fizeram teste rápido de COVID-19 deu positivo. Nesse caso indígenas jogados pela população de Ipixuna/Am. Muitas críticas, ameaças e até mesmo chamados de bichos* (R9); *Não é de hoje que nós vivemos de ameaças, críticas etc... pela população de Ipixuna / Am* (R10).

Em R9, além de denunciar o modo como são tratados, o sujeito defende os *Madija* da falsa acusação de terem levado o vírus para a cidade de Ipixuna e indica quem seriam os verdadeiros culpados pela chegada da doença:

... fizeram outro exame no paciente, exame laboratório, exame deu negativo. Como assim se o vírus sujiu na aldeia não tem nem um indígenas infectados pelo vírus de COVID-19... Os próprios brancos trouxeram vírus de COVID-19 para o município de Ipixuna/Am. Aí fica culpando indígenas. Mais cedo ou mais tarde ia chegar tal vírus de COVID-19. Por quer? Pq os comerciantes indo direto para o município de Guajará/Am onde circula vírus, para pegar mercadorias (R9).

Em R10, verificamos que, pela flexão do verbo “querer” na primeira pessoa do plural e pelo uso do pronome possessivo “nossos”, o sujeito fala representando uma coletividade, exigindo justiça e seus direitos: *Queremmos justiça, queremos nossos direitos*.

Uma observação importante em R9 diz respeito ao termo *indígena*, utilizado pelos sujeitos para designarem a si próprios, e ao termo *brancos* para designarem o outro, como podemos ver: *trouxeram um indígena; esse indígena tava; Nesse caso indígenas jogados; nem um indígenas; culpando indígenas; os próprios brancos trouxeram vírus*.

O quadro abaixo sintetiza o que acabamos de descrever.

Quadro 08: A resistência indígena

Quanto à resistência indígena	Denúncia	<i>Vivemos no meio das pessoas preconceituosas principalmente no município de Ipixuna/Am. [...] Nesse caso indígenas jogados pela população de Ipixuna/Am. Muitas críticas, ameaças e até mesmo chamados de bichos (R9);</i> <i>Não é de hoje que nós vivemos de ameaças, críticas etc... pela população de Ipixuna / Am (R10).</i>
	Defesa	<i>... fizeram outro exame no paciente, exame laboratório, exame deu negativo. Como assim se o vírus sujiu na aldeia não tem nem um indígenas infectados pelo vírus de COVID-19... Os próprios brancos trouxeram vírus de COVID-19 para o município de Ipixuna/Am. (R9).</i>
	Exigência de justiça e direitos	<i>Queremmos justiça, queremos nossos direitos.</i>
	Autodesignação	<i>indígenas</i>

Fonte: elaborado pela autora

No nível discursivo, no quadro 04, observamos que todos esses dizeres (dos recortes R9 e R10) se filiam ao discurso de resistência dos povos originários, que se constitui em oposição ao discurso dos colonizadores. No interior dessa formação discursiva de resistência, em relação aos ataques discursivos sofridos pelos indígenas, ora o sujeito se posiciona denunciando o discurso do colonizador, ora se defendendo da acusação falsa, ora exigindo justiça e seus direitos. O uso do termo *indígena* para se autodesignar também marca uma posição-sujeito. Em síntese, A FD presente aqui é a de denúncia do discurso de ódio e defesa dos direitos indígenas, que se opõe à FD colonialista e racista. Enquanto a FD dominante, representada pelos moradores de Ipixuna, desumaniza os indígenas, chamando-os de "bichos" e culpando-os pela COVID-19, a FD de resistência (do perfil Aldeia Piau) denuncia o racismo e exige direitos. Essa FD se alinha a um discurso de resistência e solidariedade aos povos indígenas, rejeitando a ideologia colonial que inferioriza e desumaniza os indígenas

Assim, constatamos pelo menos 4 posições-sujeito. A primeira é aquela em que o sujeito enunciativo dos dizeres assume um lugar de fala indígena e se identifica com o sujeito da FD pela denúncia que faz, afirmando e expondo que há tempo vivem no *meio de pessoas preconceituosas*, que são jogados, ameaçados, criticados e chamados de bichos pela população de Ipixuna. A segunda é aquela em que a identificação entre o sujeito enunciativo das formulações e o da FD se dá pela defesa que se faz do indígena, apresentando fatos que comprovam que não foi ele quem levou o vírus para a cidade de Ipixuna, bem como indicando quem seriam os verdadeiros culpados pela chegada da doença naquela localidade, no caso, os *próprios brancos*. Nesse discurso, há a inversão da acusação ("os brancos trouxeram o vírus"), desconstruindo a narrativa dominante. Na terceira posição-sujeito, a identificação entre um sujeito e o outro se dá através da exigência de justiça e de direitos, por meio do pedido que se faz afirmando que querem justiça e seus direitos ("queremos nossos direitos").

Na quarta, o mecanismo linguístico que promove a identificação é a designação que o sujeito faz de si usando o termo *indígena* em oposição ao termo *índio* presente no discurso de origem colonial. O termo indígena (em oposição a "índio") não é neutro: ele carrega um projeto político-discursivo específico, então temos presente uma FD Decolonial/Direitos Étnicos, que recusa a carga colonial do termo "índio" (que vem de uma categoria imposta pelo colonizador, ligada a estereótipos de "selvagem", "primitivo") e a reivindicação do termo "indígena", na tentativa de (re)afirmar sua autodeterminação: "Indígena" remete a povos originários com direitos territoriais e culturais específicos, enquanto "índio" é um termo genérico, homogeneizante, usado historicamente para negar diversidade. (OLIVEIRA, 2016).

Há entre as ideologias em funcionamento na fala da Aldeia Piau, relação conflitante,

pois o sujeito faz menção a outros discursos que não são seus, ele o faz em tom de denúncia. Logo, temos presente a menção à necropolítica (MBEMBE, 2018); o racismo ambiental (BELMONT, 2023; GONÇALVES *et.al*, 2023) que culpa os indígenas pela disseminação de doenças, enquanto ignora o papel dos brancos; o mito do desaparecimento (CUNHA, 1992; CASTRO, 2012, OLIVEIRA 2016), que trata os indígenas como "resíduos do passado". Mas o que nos interessa agora é o contra-discurso, o discurso da resistência, sustentada pela ideologia anticolonial. É ela que dá as bases para a reivindicação de direitos e justiça, o reconhecimento da identidade e existência indígenas, a desconstrução da narrativa de culpabilização e desumanização, a luta por visibilidade e voz. Vejamos tudo isso explícito ou implícito nas marcas linguísticas abaixo:

Recorte 09:

- "Pessoas preconceituosas": Nomeação direta do racismo.
- "Índigena jogado pela população": Metáfora do descarte (coisificação).
- "Chamados de bichos": Processo de animalização (desumanização).
- "Os próprios brancos trouxeram o vírus": Inversão da culpa (contra-argumentação).

Recorte 10:

- "Vivemos de ameaças, críticas": Denúncia da violência cotidiana.
- "Queremos justiça, nossos direitos": Demanda política explícita.
- "Fora áudios, pois tenho áudios salvos": Prova material do racismo (discurso como arma).

Em síntese, tendo em vista que o discurso não é inocente e nem acidental, constatamos nos recortes analisados que ele reproduz/denuncia a violência (na FD dominante/colonial) ou a combate (na FD de resistência/anticolonial). Ou seja, enquanto na FD colonial-exterminista está em ação o racismo, a necropolítica, culpabilização e a desumanização do "índio", na FD de resistência indígena há um contragolpe, a fim de desmontar essas narrativas, tudo isso considerando a linguagem como campo de luta.

Na tabela abaixo organizamos de forma sintética as formações discursivas que encontramos ao analisar os recorte 9 e 10, vejamos:

Quadro 9: Análise discursiva dos recortes 9 e 10

Tabela de Análise Discursiva dos Recortes R9 e R10					
Recortes	Formação discursiva(FD)	Posição-sujeito	Ideologia	Marcas linguísticas	Efeitos de sentido
Recorte R9: "[...] <i>Vivemos no</i>	FD de resistência indígena/anticol	1. Sujeito denunciante: Exposição do	Anticolonial: Rejeita a necropolítica	- "Pessoas preconceituosas":	Desnaturalização da violência:

<i>meio de pessoas preconceituosas [...] indígenas jogados pela população [...] chamados de bichos [...] Os próprios brancos trouxeram o vírus."</i>	onial: Denúncia do racismo e exigência de direitos.	preconceito e violência. 2. Sujeito defensor: Inversão da narrativa ("brancos trouxeram o vírus").	e o racismo ambiental. Decolonial: Reivindica autodeterminação (uso de "indígena").	Nomeação direta do racismo. - "Indígena jogado": Metáfora do descarte. - "Chamados de bichos": Animalização (desumanização). - "Os próprios brancos trouxeram...": Inversão da culpa (contra-argumentação).	Explicitação do racismo. - Reconstrução da verdade: Desmonta a narrativa dominante.
R10: <i>"Não é de hoje que vivemos de ameaças [...] Queremos justiça, nossos direitos."</i>	FD de resistência indígena/direitos étnicos: Luta por reconhecimento e justiça.	3. Sujeito reivindicante: Demanda por direitos ("queremos justiça"). 4. Sujeito político: Uso de "indígena" (autoidentificação decolonial).	Direitos humanos e étnicos: Contra o mito do desaparecimento (Cunha, 1992). Justiça epistêmica: Valorização da voz indígena.	- "Vivemos de ameaças": Denúncia da violência cotidiana. - "Queremos justiça": Exigência política explícita. - "Fora áudios, tenho salvos": Prova material do racismo.	Empoderamento discursivo: Uso de evidências (áudios). - Reafirmação de agência: Indígenas como sujeitos de direito.

Nesta seção, em síntese, discutimos que a luta indígena não ocorre apenas em territórios físicos, mas também nos territórios simbólicos da linguagem e da memória discursiva. Ao ocupar o ciberespaço, os indígenas reivindicam o direito à palavra, à identidade e à dignidade. Aqui, buscamos não apenas articular teoria e prática, discurso e política, mas demonstrar por meio de manifestações discursivas digitais reais que a resistência linguística é, também, resistência histórica, cultural e existencial. Em um contexto de silenciamento secular, fazer-se ouvir — com voz própria — é, sem dúvida, um ato revolucionário. A análise das FDs mostra que esses enunciados de resistência são sustentados por uma ideologia anticolonial (decolonial),

filiada a valores de justiça social, dignidade, empoderamento e humanidade. Assim, a linguagem deixa de ser apenas meio de agressão para se tornar ferramenta de denúncia, visibilidade e enfrentamento. Há marcas de um sujeito clivado (PÊCHEUX, 1983) que rompe com uma política de assujeitamento total.

4.4 Decolonizar¹⁸ a palavra: discursos em aliança com a resistência indígena

Vimos anteriormente o discurso da resistência, fundamentado sobre uma base decolonial, que visa contestar, criticar, combater, desconstruir o discurso do Outro (colonizador), através de um ponto de vista interno, no qual o indígena fala em vez de ser falado. Isto é, o indígena fala sobre si mesmo, partindo de suas cosmovisões, culturas e filosofias. A partir de agora veremos o discurso de não indígenas que de certo modo estão aliados ao discurso da resistência (indígenas).

Recorte 11 (R11): transcrição da publicação do perfil Mirla Alves no *Facebook*, compartilhando o *post* de denúncia do perfil Aldeia Piau e expressando seu posicionamento sobre a questão.

*Uma vergonha! Discurso de ódio contra os indígenas de Ipixuna. Já é vergonhoso para alguns falarem isso, mas para os professores fica pior. Falta de amor ao próximo. Os indígenas são gente e acredito que são mais seres humanos que essas pessoas que comentaram essas barbaridades! Fiquei com nojo de ler tantas fezes! Não sei como uma pessoa que pede a morte dos indígenas pode falar civilização.
[#procuremseusdireitos](#) [#vergonha](#)*

Fonte: Mirla Alves (25/01/2020):
https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=pfbid0wTdduMPfBKkrpwvyCbHe69iM84fQJaJTrJk9ofPdAmyfybkBueKGi8CYzst8EvdMI&id=100007572072708&mibextid=Nif5oz

Recorte 12 (R12): comentário realizado na publicação de Mirla Alves no *Facebook*.

¹⁸ Utilizamos com certa recorrência ora o termo “descolonizar” ora o termo “decolonizar”, mas é importante mencionar que ambas não são exatamente sinônimas. No campo dos estudos linguísticos, “descolonizar” está ligado à superação do colonialismo histórico, especialmente no plano político, territorial e institucional. Refere-se a uma ação de retirada de estruturas coloniais. Envolve o desmonte dos aparelhos ideológicos que silenciam as vozes nativas. Já “decolonizar” assume um viés epistemológico e simbólico. Refere-se à contestação das formas de pensar, saber e dizer que foram moldadas pela colonialidade do poder. Na linguística crítica, decolonizar a linguagem é desestabilizar as formas dominantes de nomear o mundo, reabilitando saberes subalternizados. Na prática discursiva deste trabalho, embora prefira o termo “descolonizar”, “descolonizar a palavra” representa um gesto duplo: tanto político (contra a exclusão simbólica) quanto epistêmico (a favor da pluralidade de vozes e modos de significação), por isso a escolha para esse título.

Eles são seres humano igual a qualquer um de nós, e tem o direito de ir e vim como qualquer outra pessoa

Fonte: comentário na publicação de Mirla Alves:

https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=pfbid0wTdduMPfBKkrpwvyCbHe69iM84fQJaJTrJk9ofPdAmyfybkBueKGi8CYzst8EvdMI&id=100007572072708&mibextid=Nif5oz

Recorte 13 (R13): comentário realizado na publicação de Mirla Alves no *Facebook*.

Mirla, isto é o espírito perverso do colonizador que ainda paira na cabeça de muita gente colonizada que tem o prazer de reproduzir um discurso opressor só para se sentir superior aos outros. Parabéns pelo seu posicionamento. Fica aqui a minha solidariedade aos indígenas do Piau.

Fonte: comentário na publicação de Mirla Alves (25/01/2020):

https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=pfbid0wTdduMPfBKkrpwvyCbHe69iM84fQJaJTrJk9ofPdAmyfybkBueKGi8CYzst8EvdMI&id=100007572072708&mibextid=Nif5oz

Recorte 14 (R14): comentário na publicação de Mirla Alves no *Facebook*.

Não vou xingar. Pq nem isso essas pessoas merecem!!, qual a diferença dos indígenas para vcs? de onde vieram? Eles são muito mais humanos que muitos por aí, a falta de reconhecimento e políticas os tornam excluídos, as suas drogas os tornam mal vistos perante a sociedade, que vcs pensam ser correta. Será que ainda conseguem vê alguma humanidade dentro de si?, triste, muito triste.

Fonte: comentário na publicação de Mirla Alves (25/01/2020):

https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=pfbid0wTdduMPfBKkrpwvyCbHe69iM84fQJaJTrJk9ofPdAmyfybkBueKGi8CYzst8EvdMI&id=100007572072708&mibextid=Nif5oz

Recorte 15 (R15): comentário na publicação de Mirla Alves no *Facebook*.

Uma vergonha mesmo, sem tamanho, Mirla Alves, repudio esse e ou qualquer outro tipo de racismo. [...] desse ato tão desumano.

Fonte: comentário na publicação de Mirla Alves (25/01/2020):

https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=pfbid0wTdduMPfBKkrpwvyCbHe69iM84fQJaJTrJk9ofPdAmyfybkBueKGi8CYzst8EvdMI&id=100007572072708&mibextid=Nif5oz

Nos recortes acima (R11, R12, R13, R14 e R15), temos os dizeres de não indígenas que, ao lerem as publicações preconceituosas e racistas postadas e denunciadas no perfil Aldeia Piau no *Facebook*, fazem comentários em defesa e apoio aos indígenas *Madija*.

Em R11, verificamos uma avaliação negativa dos dizeres presentes nos prints postados pelo perfil Aldeia Piau. Essa postagem foi compartilhada por uma internauta que faz tal avaliação, considerando vergonhosas aquelas palavras (*discurso de ódio contra os indígenas*), principalmente porque, segundo ela, são ditas por *professores* que não têm *amor ao próximo*. Em seguida, ela afirma que *os indígenas são gente*, muito *mais humanos* do que aquelas pessoas que *comentaram* aquelas *barbaridades*. Na sequência, diz não saber como é possível pedir a *morte dos indígenas* e falar de *civilização*. Vale ressaltar também que no enunciado não se utiliza o termo “índio” para designar os povos originários, mas sim “indígenas”.

R12 é um comentário feito no *post* de Mirla Alves, nele o sujeito enunciativo afirma que os indígenas *são seres humanos* tal como os não indígenas e que, também, têm o *direito de ir e vir*. R13 também é um comentário no *post* de Mirla Alves, nele o sujeito afirma em tom de denúncia que aquelas palavras ofensivas sobre os indígenas *Madija* são *o espírito perverso do colonizador* que ainda *paira* sobre aqueles que *têm o prazer de se sentir superior aos outros*. Além disso, ele parabeniza o posicionamento da internauta e expressa solidariedade aos indígenas atacados.

No recorte R14, o sujeito, comentando no *post* de Mila Alves, demonstra indignação dizendo que nem xingamentos aquelas pessoas que atacaram os indígenas merecem. Depois, dirigindo-se aos agressores, questiona-os sobre a *diferença* entre eles e os indígenas e sobre suas origens. Prosseguindo, afirma que os indígenas *são mais humanos que muitos por aí*, que *a falta de políticas os tornam excluídos*, e que o uso de *drogas os tornam mal vistos na sociedade* que aqueles não indígenas pensam *ser correta*. Continua questionando se essas pessoas (os agressores) ainda vêm *alguma humanidade dentro de si*, e finaliza considerando tal situação *triste, muito triste*.

Em R15, concordando com o posicionamento de Mirla Alves, no comentário, o sujeito considera vergonhosos aqueles ataques discursivos e repudia aquele ato, classificando-o como racista e desumano. Agora, a partir da descrição que fizemos dos 5 recortes acima, podemos organizar o quadro abaixo, demonstrando o modo como tomam posição, esses dizeres se aliançam com o discurso de resistência indígena.

Quadro 10: discursos em aliança com a resistência indígena.

Quanto ao apoio à resistência indígena	Exclamação e afirmação: avaliação negativa e denúncia dos discursos racistas	<i>Uma vergonha! Discurso de ódio contra os indígenas de Ipixuna. Já é vergonhoso para alguns falarem isso, mas para os professores fica pior. <u>Falta de amor ao próximo</u> (R11)</i> <i>Uma vergonha mesmo, sem tamanho, Mirla Alves, repudio esse e ou qualquer outro tipo de racismo. [...] desse ato tão desumano. (R15)</i> <i>Mirla, isto é o espírito perverso do colonizador que ainda paira na cabeça de muita gente colonizada que tem o prazer de reproduzir um discurso opressor só para se sentir superior aos outros. (R13)</i>
	Afirmação: os indígenas são gente (humanos)	<i>Os indígenas são gente e acredito que são mais seres humanos que essas pessoas que comentaram essas barbaridades! (R11)</i> <i>Eles são seres humano igual a qualquer um de nós (...) (R12)</i>
	Pergunta + afirmação	<i>qual a diferença dos indígenas para vcs? de onde vieram? Eles são muito mais humanos que muitos por aí (R14)</i>
	Pergunta indireta sobre a contradição entre pedir a morte dos indígenas e falar em civilização	<i>Não sei como uma pessoa que pede a morte dos indígenas pode falar civilização. (R11)</i>
	Afirmação: a falta de políticas direcionadas aos povos originários os tornam excluídos da sociedade	<i>a falta de reconhecimento e políticas os tornam excluídos, as suas drogas os tornam mal vistos perante a sociedade, que vcs pensam ser correta (R14)</i>
	O uso do termo “indígenas” para designar os povos originários	<i>os indígenas de Ipixuna (R11); Os indígenas são (R11); dos indígenas (R11)</i> <i>aos indígenas do Piau (R13)</i> <i>dos indígenas (R14)</i>

Fonte: elaborado pela autora

Antes de comentarmos o quadro acima, vale fazer a seguinte observação: o que classificamos como discurso de resistência indígena na seção anterior tem a escrita em primeira pessoa do plural como marca linguística que identifica o sujeito da enunciação com o sujeito discursivo. Vejamos: [nós indígenas] *Vivemos no meio das pessoas preconceituosos...* (R9);

Não é de hoje que nós [indígenas] vivemos de ameaças... (R10). Assim, verificamos que é o próprio indígena quem fala, denuncia e se defende. Já no que classificamos como discursos em aliança com a resistência indígena, quem fala é o não indígena que apoia a resistência indígena, denunciando e se contrapondo ao discurso opressor do colonizador. Nesse caso, a referência aos indígenas se dá somente em terceira pessoa: *Discurso de ódio contra os indígenas de Ipixuna (R11); Eles são seres humano (R12); Eles são muito mais humanos (R14); etc.*

No quadro 05, destacamos cinco formações discursivas que estão em aliança com o discurso de resistência indígena e em oposição aos discursos de origem colonial, tal como comentaremos.

A primeira FD é aquela que avalia negativamente e denuncia as falas racistas proferidas contra os indígenas *Madija*, considerando esse ato como *vergonhoso* e *desumano*, e classificando-o como *discurso de ódio*, *discurso opressor*, reflexo do *espírito perverso do colonizador que ainda paira na cabeça de muita gente colonizada* e que coloca o não indígena como superior e o indígena como inferior. O enunciador desse discurso se posiciona como um sujeito denunciante crítico do colonialismo que, além de repudiar atos racistas, assume um lugar de fala em defesa dos indígenas, rejeitando a violência simbólica e material contra eles, identificando a reprodução do discurso opressor na contemporaneidade e parabenizando a resistência: *Parabéns pelo seu posicionamento. Fica aqui a minha solidariedade aos indígenas do Piau.*

Além disso, ele se coloca como alguém que reconhece a humanidade dos indígenas e critica aqueles que reproduzem o discurso de ódio. As ideologias subjacentes são a de decolonização e crítica ao poder opressor, que buscam desnaturalizar as estruturas coloniais ainda presentes, assim como a de antirracismo e de igualdade e direitos humanos, que se contrapõem à ideologia colonialista e racista. Althusser (1970) nos lembra que a ideologia interpela os indivíduos como sujeitos, ou seja, o enunciador em questão, é interpelado pela ideologia de direitos humanos, que o leva a denunciar o discurso de ódio. Essa ideologia é sustentada pela formação ideológica antirracista, que busca desconstruir tanto as hierarquias sociais quanto as raciais e promover a igualdade.

Semelhantemente, Pêcheux (1975) afirma que o sujeito é "assujeitado" pela linguagem e pela ideologia, mas também pode resistir a elas. Não no sentido de uma resistência consciente, mas por conta da não totalidade do assujeitamento. Isto é, o assujeitamento nunca é total, mas relativo, por isso podemos falar em sujeito clivado. Esse sujeito é produzido, como já vimos, pela ideologia através da interpelação ideológica. Nesse processo, o sujeito se reconhece como

autor livre de suas palavras, mas, na verdade, está assujeitado ao discurso. Contudo, tal assujeitamento não é absoluto nem fechado, pois o inconsciente sempre dá um jeito de promover fissuras, falhas no discurso, por onde podem emergir sentidos outros. Portanto, o sujeito é clivado porque está dividido entre o que ele pensa ser (pleno, consciente, dono do que diz) e o que ele realmente é (um efeito da ideologia e da linguagem).

Cabe ressaltar que essa clivagem não significa que o sujeito “resista” de maneira ativa e consciente ao assujeitamento. Não é que ele consiga escapar ou se posicionar fora da ideologia. Significa apenas que o sujeito não é um objeto uno, inerte e homogêneo e ainda que há contradições internas e espaços onde o sentido pode se deslocar. É o que identificamos nos discurso de aliança que analisamos nesta seção. Aqui, o sujeito resiste¹⁹ (não de modo consciente) ao discurso colonialista, assumindo uma consciência crítica sobre a opressão histórica sofrida pelos indígenas e a necessidade de combatê-la. Os mecanismos linguísticos pelos quais o sujeito enunciativo se submete à essa FD são:

- Avaliação negativa: *"Uma vergonha!", "Falta de amor ao próximo", "Fiquei com nojo de ler tantas fezes!"*
- Exclamação e ênfase: *"Uma vergonha!" "Fiquei com nojo de ler tantas fezes!"*
- Denúncia histórica: *"Isto é o espírito perverso do colonizador que ainda paira na cabeça de muita gente colonizada"*
- Repúdio: *Repudio esse e qualquer outro tipo de racismo.*
- Classificação do ato: *Desse ato tão desumano.*
- Uso de hashtags: *#procuremseusdireitos #vergonha"*

(Nesse caso, as hashtags funcionam claramente como marcadores discursivos que amplificam a mensagem e a conectam a outras lutas por direitos e justiça.)

A segunda FD é a de igualdade e direitos universais, que afirma que os indígenas são tão humanos quanto os não indígenas e têm os mesmos direitos. No interdiscurso, verificamos que ela está em oposição àquela FD de origem colonial, que considera os indígenas como *bichos, selvagens* etc. Nessa segunda FD, o sujeito se coloca como defensor da igualdade, assumindo uma posição de solidariedade e reconhecimento da humanidade dos indígenas. A ideologia que dá sustentação a tais manifestações discursivas é a de universalismo e direitos

¹⁹ Já explicamos isso no parágrafo anterior, mas consideramos pertinente enfatizar que Pêcheux não fala de um “sujeito resistente” no sentido de liberdade plena ou consciência crítica fora da ideologia, uma vez que todo sujeito é produzido no interior das formações ideológicas. Sendo assim, ele só pode “resistir” se isso for produzido por outras formações discursivas que também são ideológicas.

humanos, que se opõe à ideologia colonialista que objetifica e hierarquiza seres humanos. A afirmação é o mecanismo linguístico pelo qual o sujeito toma posição, como podemos constatar:

- Afirmação de igualdade e humanização dos indígenas: *Eles são seres humanos igual a qualquer um de nós.* (R12)

Os indígenas são gente e acredito que são mais seres humanos que essas pessoas que comentaram essas barbaridades! (R11)

Eles são muito mais humanos que muitos por aí. (R14)

- Direitos universais: *Têm o direito de ir e vir como qualquer outra pessoa,* (R12)
- Solidariedade: *Parabéns pelo seu posicionamento. Fica aqui a minha solidariedade aos indígenas do Piau.* (R13)

A terceira FD é aquela que expõe a contradição entre pedir a morte dos indígenas e falar em civilização, a contradição daquele sujeito que se considera civilizado (moralmente superior), mas que pede a morte de indígenas. Interdiscursivamente, essa FD se contrapõe àquela que considera o indígena como *não civilizado, bárbaro, primitivo* etc. A forma linguística pela qual se dá a identificação entre o sujeito da enunciação e o sujeito discursivo é a pergunta indireta que revela a:

- Contradição exposta: *"Não sei como uma pessoa que pede a morte dos indígenas pode falar civilização."* (R11).

Pêcheux (1975) diria então que tais discursos operam um efeito de sentido que desloca o discurso colonialista, expondo suas contradições. Ao afirmar que os indígenas são "mais humanos" que aqueles que se dizem civilizados, mas sugerem o assassinato dos indígenas, os sujeitos discursivos invertem a lógica colonial que desumaniza e inferioriza os povos autóctones e revela quem são os verdadeiros bárbaros e selvagens da história. Althusser (1970) acrescentaria que esses discursos são um exemplo de como a ideologia pode ser contestada dentro dos próprios aparelhos ideológicos (como a mídia e a educação).

A quarta FD é a de crítica à exclusão social e à falta de políticas públicas, que aponta a marginalização dos indígenas como resultado de um sistema opressor. Noutros termos, essa FD considera que a falta de políticas públicas direcionadas aos povos originários os tornam excluídos da sociedade, alguns abandonados ao consumo de drogas (principalmente álcool), o que agrava a sua condição. Nessa FD, o sujeito se coloca como questionador da ordem social, que critica a falta de reconhecimento e políticas para os indígenas, além de denunciar a hipocrisia da sociedade, que fala tanto em igualdade, mas age em desacordo com aquilo que

proclama. A ideologia sobre a qual se fundamenta tal discurso é a de justiça social e inclusão, a qual se opõe à ideologia excludente e marginalizadora do colonizador. É através da afirmação crítica que se dá a identificação com o sujeito dessa FD, como podemos observar:

- Crítica à exclusão: "*A falta de reconhecimento e políticas os tornam excluídos, as suas drogas os tornam mal vistos perante a sociedade, que vcs pensam ser correta* (R14)."

A quinta FD é aquela que utiliza o termo *indígena/s* para se referir aos povos originários, em oposição ao termo *índio/s*, característico das FDs de origem colonial. Essa FD se irmana a um discurso de respeito e reconhecimento da identidade e dos direitos dos povos tradicionais, refletindo uma alteração no modo de se referir e representar esses grupos. Enquanto o termo "índio" revela uma carga histórica de desumanização e inferiorização, o termo "indígena" é adotado como uma forma mais politicamente correta e respeitosa de reconhecer a diversidade e a autonomia desses povos. Neste caso, o modo pelo qual o sujeito se identifica com a FD é pelo próprio ato de designar os *Madija* com o termo *indígena/s*, e não com o termo *índio/s*: *os indígenas de Ipixuna* (R11); *aos indígenas do Piau* (R13); *dos indígenas* (R14). Em suma, o sujeito que utiliza o termo *indígena/s* em vez de *índio/s* assume a posição de aliado na luta por reconhecimento e direitos, distanciando-se da visão colonialista que tanto se empenha em perpetuar a desumanização e a marginalização dos povos originários. Essa posição reflete uma consciência crítica tanto no que diz respeito à importância da linguagem na construção de identidades quanto na luta contra a opressão. Nesse sentido, reconhecendo que o que está visível na materialidade significativa do dito é apenas a ponta do *iceberg* do discurso, ao penetrar mais profundamente esses discursos identificamos que a ideologia subjacente a essa FD é a de reconhecimento e valorização da diversidade cultural, que se opõe veementemente à ideologia colonialista de homogeneização e inferiorização dos povos indígenas. Essa ideologia é sustentada pela formação ideológica antirracista e decolonial, que busca desconstruir as hierarquias sociais e raciais, a fim de promover a igualdade e o respeito às diferenças.

Quanto às marcas linguísticas que apontam para a formação discursiva temos:

- Uso do termo "indígena/s":
os indígenas de Ipixuna (R11)
aos indígenas do Piau (R13)
dos indígenas (R14)
- Afirmação da identidade e dos direitos:

Os indígenas são gente e acredito que são mais seres humanos que essas pessoas que comentaram essas barbaridades! (R11)

- Referência em terceira pessoa:

aos indígenas do Piau (R13)

dos indígenas (R14)

- Ausência do termo "índio/s": essa ausência é, em si, uma marca linguística significativa, posto que reflete uma rejeição consciente ao vocabulário colonialista e uma adesão a uma linguagem mais inclusiva e respeitosa que considera a autodenominação dos povos indígenas.

Apoiados em Pêcheux (1975), concluímos que o uso do termo "indígena/s" opera um efeito de sentido capaz de chacoalhar o discurso colonialista, expondo suas tramas e revalidando a humanidade e a dignidade dos povos tradicionais. Nesse sentido, compreendemos que a escolha por esse termo reflete uma resistência aos discursos hegemônicos, filiando-se a uma ideologia de direitos humanos e igualdade. Outrossim, a utilização do termo "indígena/s", conforme Orlandi (2013), atualiza a memória discursiva de resistência indígena, que historicamente contesta a opressão colonial. A paráfrase e a polissemia, tais como teorizados pela autora, estão em jogo nesses discursos, uma vez que o termo "indígena" retoma dizeres como a defesa dos direitos humanos e os desloca para um contexto específico de reconhecimento e valorização, contrastando totalmente com aquele que utiliza a expressão *índio*, reproduzindo assim o discurso colonialista. Finalmente, embasados em Souza (2014) destacamos que as marcas linguísticas (como o uso do termo "indígena" e a ausência do termo "índio") são indícios de como o discurso se materializa em ações concretas de reconhecimento e luta.

Vejamos isso sintetizado no quadro abaixo:

Quadro 11: Síntese das formações discursivas

Recorte	Formação Discursiva (FD)	Posição-sujeito	Ideologia	Mecanismos linguísticos
R11	Denúncia do discurso de ódio e defesa dos direitos indígenas	Sujeito denunciante	Igualdade e direitos humanos	Avaliação negativa, afirmação da humanidade, exposição de contradições
R12	Igualdade e	Defensor da	Universalismo e	Afirmação de

	direitos universais	igualdade	direitos humanos	igualdade, direitos universais
R13	Denúncia do colonialismo e da opressão	Crítico do colonialismo	Descolonização e crítica ao poder	Denúncia histórica, solidariedade
R14	Crítica à exclusão social e falta de políticas	Questionador da ordem social	Justiça social e inclusão	Questionamento, crítica à exclusão, humanização dos indígenas
R15	Repúdio ao racismo e defesa da humanidade	Aliado na luta antirracista	Antirracismo e dignidade humana	Repúdio, classificação do ato como desumano

Fonte: elaborado pela autora

Podemos concluir a partir dos discursos analisados, dialogando com Pêcheux (1975), Althusser (1970), Orlandi (2013) e Souza (2014), como os discursos analisados aqui se articulam com formações discursivas de resistência, simbolicamente remando contra a maré. Isto é, que estes se alinham a um interdiscurso de resistência e solidariedade, que por sua vez estabelece uma relação de oposição ao interdiscurso colonialista e racista. A ideologia de igualdade e direitos humanos é a que sustenta esses discursos, ao passo que a ideologia colonialista é claramente criticada e rejeitada. Além do mais, os sujeitos assumem posições de denúncia, defesa e solidariedade, identificando-se com um discurso que busca dismantlar não só a opressão histórica, mas sobretudo, diríamos, a tirania praticada na atualidade contra os indígenas. Chegamos a essa compreensão mediante a identificação dos mecanismos linguísticos que se utilizam de avaliações negativas, afirmações, questionamentos e denúncias os quais desvelam a aderência dos sujeitos às FDs de resistência e crítica ao colonialismo. Por fim, constatamos, sobretudo na quinta FD aqui exposta, que a escolha pelo termo "indígenas" em vez de "índios" reflete uma rejeição à terminologia colonialista e a união a uma linguagem mais respeitosa e politicamente correta, que vai ao encontro do modo de se reconhecer dos próprios indígenas.

A análise empreendida neste último tópico evidencia as formas de solidariedade enunciativa. Aqui, examinamos os discursos de apoio produzidos por sujeitos não indígenas, que se posicionam ao lado dos indígenas *Madija* no enfrentamento aos discursos de ódio vivenciados durante a pandemia. A partir do conceito de FDs, observamos que esses enunciadore não apenas denunciam o preconceito, mas se filiam ideologicamente à resistência indígena, mesmo falando a partir da terceira pessoa. Mostramos ainda que o discurso é prática

política e que esses aliados não apenas opinam, mas produzem sentidos que ajudam a desconstruir os efeitos de exclusão e animalização do indígena. Esses sujeitos não indígenas operam como atores discursivos que tensionam a hegemonia colonial. Descolonizar a palavra, portanto, não é apenas falar em nome do outro, mas escutá-lo, reconhecer seu lugar de fala e participar da ruptura com os dispositivos de opressão linguística.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo se propôs a analisar as discursividades sobre os indígenas *Madija* no *Facebook*, tendo em vista o cenário da pandemia do Covid-19, quando eles foram acusados de levar o vírus ao município de Ipixuna-Am. Assim, considerando que todo texto materializa discurso e este por sua vez é prática social, estabelecemos como objetivo precípua analisar os discursos que ganham existência material nos enunciados produzidos no contexto explicitado, identificando aqueles discursos predominantes e os efeitos de sentido que emergem a partir dessas interações no ciberespaço (*Facebook*), destacando ainda as posições assumidas pelos sujeitos, as formações discursivas as quais se filiam e as ideologias que lhe sustentam. Com base na Análise do Discurso Materialista (AD), fundamentada nos trabalhos de Michel Pêcheux (1975- 2009), Louis Althusser (1974) Eni Orlandi (2013) e Souza (2014) verificamos que os discursos analisados refletem referências históricas e ideológicas que remontam ao período colonial, mas que também apresentam uma resistência ativa por parte dos indígenas e seus aliados.

Tomamos como ponto de partida para a análise as perguntas heurísticas propostas por Souza (2014) e estabelecemos *à priori* a circunscrição do conceito-análise “índio” sobre o qual analisamos quais e como os sentidos são construídos e a quais discursos pertencem. A análise revelou que a publicação feita pelo perfil “Aldeia Piau” no *Facebook*, denunciando os ataques racistas praticados contra os indígenas *Madija*, provocou um intenso debate discursivo, trazendo à tona aspectos da história e identidade indígena. De um lado, encontramos discursos que reforçam estereótipos coloniais, perpetuando uma visão do indígena como “selvagem”, “ameaçador” ou “primitivo”. Por outro lado, identificamos contra-discursos que expõem, indagam, contestam essas representações e reivindicam o reconhecimento de seu direito de ser indígena, denunciando assim o racismo, o silenciamento e a marginalização que os povos originários enfrentam desde a invasão lusitana.

Os resultados apontam para a prevalência de dois grandes blocos discursivos: o discurso do colonizador e o discurso da resistência. O primeiro materializa-se por meio de comentários recheados de preconceitos e estereótipos que reafirmam uma visão etnocêntrica e homogeneizante dos indígenas, ancorada em paradigmas ideológicos herdados do colonialismo. Para Pêcheux (2009) e Orlandi (2013), os discursos não surgem isoladamente, mas são estruturados a partir de formações discursivas que moldam histórias, relações de poder e sentidos. Essas FDs integram uma memória discursiva, ou seja, um repertório de enunciados que se repetem e se reatualizam em diferentes contextos, cristalizando determinadas visões de

mundo. Nos comentários aqui analisados identificamos uma memória discursiva colonial, de onde reverberam discursos como aqueles que atribuem aos indígenas a culpa pela propagação da Covid-19 no município de Ipixuna-Am. Frases como “lugat de *índio* é na aldeia”, “não deixa eles entra”, deixam claro a tentativa de segregação dos indígenas e a negação do espaço urbano, uma visão que ressoa o discurso do colonizador, que sempre buscou manter os indígenas à margem da sociedade, fixados nas camadas mais baixas da evolução humana.

Além disso, encontramos enunciados que sugerem a noção de que os indígenas são privilegiados pelo Governo Federal, protegidos pelo Estado, e que por isso eles receberiam benefícios indevidos, como proteção incondicional e falta de aplicação de medidas punitivas. Tal formulação discursiva se insere em uma lógica neoliberal e meritocrática que desconsidera as desigualdades estruturais que afetam as populações indígenas desde que os colonizadores lusitanos gritaram “terra à vista” e aportaram suas naus no litoral “brasileiro”. Segundo Althusser (1974), uma ideologia funciona através dos Aparelhos Ideológicos do Estado (AIE), como a mídia e o sistema educacional, por exemplo, que propagam visões determinadas de mundo e consolidam relações de dominação. Por muito tempo, afirma Ribeiro (2015), só tivemos acesso à versão do dominador, foi dele que ouvimos e reproduzimos a falácia do “descobrimento” nas escolas durante as aulas de história do Brasil; foi dele a narrativa oficial que selou a história da nação e consolidou a sua perspectiva como única e legítima. Nesse sentido, a ideia do indígena como “tutelado pelo Estado” e como um “peso” para a população não indígena não surge por acaso, mas é produzida e reproduzida por um interdiscurso que ecoa há séculos na sociedade brasileira.

Por outro lado, identificamos o funcionamento de um contra-discurso, que se manifesta especialmente nas postagens do perfil “Aldeia Piau” e nos comentários de alguns aliados. Esse é o discurso da resistência, que busca desativar os estereótipos coloniais e (re)afirmar a identidade indígena em seus próprios termos, com base na sua própria cosmovisão. O uso da denominação “indígena” em vez de “índio”, por exemplo, não é uma simples escolha linguística, vai muito além disso, pois ela rompe com a carga pejorativa historicamente associada ao termo “índio”. Vemos nessa disputa por significação então reverberar o que destaca Orlandi (2013) sobre o discurso, para ela o discurso é um espaço de luta simbólica, no qual diferentes grupos disputam sentidos e posicionamentos sociais.

Os indígenas *Madija*, por meio do perfil “Aldeia Piau”, denunciaram as ameaças, ofensas e acusações de cunho racista que sofreram e reivindicaram respeito e dignidade. Uma das evidências expõe *prints* de mensagens enviadas em grupos de *WhatsApp*, nas quais os indígenas são chamados de “bichos” e “praga”. A resposta da comunidade indígena a esses

ataques revela a consciência discursiva de que o espaço digital pode ser ressignificado como um território de luta, reivindicações e resistência, um lugar onde eles podem também se defender. Sobre isso, Medeiros (2023) afirma que os povos indígenas têm utilizado as redes sociais para reverter o histórico silenciamento imposto pelo discurso colonial e para se reafirmarem enquanto sujeitos donos de uma história, culturas, línguas e voz próprias.

A pandemia da Covid-19 funcionou como um palco, o cenário “perfeito”, para a emergência desses discursos (do e sobre o indígena), intensificando disputas simbólicas e levantando questionamentos sobre quais espaços os indígenas podem ou não ocupar na sociedade. O contexto da pandemia do covid-19 apenas intensificou as desigualdades que sempre existiram e revelou o quanto os indígenas ainda hoje são os alvos favoritos do preconceito e da exclusão. Na análise, observamos que a construção discursiva que atribui culpa aos indígenas pela propagação do vírus no município de Ipixuna-Am segue um padrão já identificado antes, em outros momentos da história, nos quais grupos marginalizados são responsabilizados por crises sociais e sanitárias, reforçando a tese de que é sempre mais fácil culpabilizar os mais desfavorecidos e silenciados (neste caso, os indígenas).

Diante dessas descobertas, podemos concluir que as discursividades sobre os *Madija* identificadas no *Facebook* revelam tanto a persistência do discurso colonialista, como também a capacidade dos sujeitos indígenas de resistir e ressignificar suas identidades no espaço digital, utilizando o mesmo instrumento que os ficcionalizava e invisibilizava para desestabilizar narrativas hegemônicas, contestar estereótipos e reescrever sua própria história, com suas próprias palavras e voz, transformando o ciberespaço em um lugar de luta, resistência e reexistência.

Por fim, a pesquisa revela a necessidade de políticas públicas e ações educativas que promovam, de fato, o combate ao racismo e a valorização das culturas indígenas. Não através da folclorização, comumente adotada pelas instituições de ensino que, em vez de desconstruir estigmas sociais, apenas os reforça ao apresentar a figura do indígena sempre associada à floresta, ao arco e flecha, à aldeia, como selvagem e primitivo. Krenak (2025), em entrevista, declara que essa não deve ser apenas uma celebração, uma ocasião para alunos pintarem o roto, usar cocar, tirar fotos e postar nas redes sociais; mas uma oportunidade para denunciar violações e reforçar a luta por direitos. Em outra entrevista, Krenak (2024) critica a romantização da data (o dia dos povos originários) e enfatiza a necessidade de ações concretas, reais e efetivas, como a demarcação de terras e a proteção contra invasões e crimes ambientais, afinal, os indígenas, segundo ele, estão cansados dessas “mordidadas e assopradas” (KRENAK, 2024, *online*) do Estado. Para ele, a instituição dessa data e sua “comemoração” nas escolas, não são um pedido

de desculpa suficiente para apagar séculos de ditadura e apagamento da existência indígena no país.

As redes sociais, apesar de serem espaços onde o preconceito se manifesta, também podem ser utilizadas como instrumentos de empoderamento e visibilidade para os indígenas e outras sociedades historicamente marginalizadas. É o que demonstram os apontamentos feitos neste trabalho, a luta pelo reconhecimento e pela reafirmação identitária não se limita ao território físico, mas se estende ao ciberespaço, talvez mais ainda neste último, dado seu alcance massivo, onde novos debates discursivos estão constantemente em curso, demandando, portanto, ações de combate.

Dessa forma, este estudo contribui para uma reflexão mais ampla sobre as relações interculturais na Amazônia e sobre o papel da linguagem na perpetuação e na contestação das estruturas de poder que regem a sociedade brasileira. Para Orlandi (2013), o discurso nunca é neutro, ele sempre traz marcas da história, das ideologias e das relações de poder que o sustentam. Nesse sentido, ao analisarmos os discursos sobre os *Madija* no *Facebook*, nos deparamos não apenas com representações distorcidas e tendenciosas sobre um povo específico, mas com fragmentos da história colonial brasileira ainda viva e em disputa no presente. “É nesse embate de discursos, na linguagem e na agonística política pelo sentido hegemônico, que a sociedade se constrói, assim como os sentidos” (SOUZA, 2021) e foi desse modo que foram construídos os sentidos em torno do termo “índio” nos *posts* e comentários analisados. É importante não colocar um ponto final definitivo e absoluto na discussão que aqui iniciamos, mas expandi-la, questionando até onde vão os efeitos do colonialismo sobre o modo como concebemos o indígena, como ele está estruturado no imaginário coletivo e como essa imagem negativa configurada pelo colonizador pode ser aos poucos redesenhada e ressignificada, possibilitando outros olhares, outros sentidos, outros modos de ser no mundo, isso considerando que o discurso é poroso, os sentidos escorregadios, podendo sempre ser outros.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*. Lisboa: Editora Presença/Martins Fontes, 1974.
- ALVES, M. (2010). “A literatura negra feminina no Brasil – pensando a existência”. In: *Revista da ABPN* v.1, n.3 — p. 181-189. Disponível em: <
www.abpnrevista.org.br>. Acesso em: 15/12/2024.
- AMORIM, Genoveva Santos. *Entre viajar e morar: narrativas sobre a territorialidade Kulina*. Tese (Doutorado), Universidade Federal do Amazonas - Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais. Manaus, 2019.
- AMORIM, Genoveva Santos. *Os coletivos madija e o ritual do ajie: relações de alteridade entre os kulina no baixo juruá*. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Amazonas, 2014.
- AMORIM, Genoveva Santos. O ritual kulina do Ajie: movimentando os coletivos Madija. In: SANTOS, Gilton Mendes dos; APARICIO, Miguel (Org.). *Redes Arawa: ensaios de etnologia do médio Purus*. Manaus: EDUA, 2016.
- ANTOUN, Henrique. *O Poder da Comunicação e o Jogo das Parcerias na Cibercultura*. 2004. Disponível em: http://www.comunica.unisinos.br/tics/textos/2004/2004_ha.pdf. Acesso em: jan. 2024.
- As Cidades Mais Pobres do Amazonas - TikTok. Disponível em: <https://www.tiktok.com/@olharurbanooficial/video/7304451029553138950>. Acesso em: 10 de dezembro de 2023.
- BARAN, Paul. *On distribution communications: Introduction to distributed communications networks*. Santa Mônica: The Rand Corporation, 1964.
- BASTITOTE, Maria Luceli Faria; SILVA, Ana Livia Tavares da. A rede social facebook e o sujeito indígena: uma análise discursiva. *Revista Ecos*, v. 17, n. 2, 2014.
- BELMONT, Mariana (org.). *Racismo ambiental e emergências climáticas no Brasil*. 1. ed. São Paulo: Autonomia Literária, 2023.
- BITENCOURT, Romeu Vitor. Índios kulina e servos de maria histórico de um diálogo inter-religioso e cultural. *Revista Iniciação Científica*, v. 11, n. 1, 2013.
- BOYD, D. M.; ELLISON, N. B. Social network sites: definition, history, and scholarship. *Journal of Computer-Mediated Communication*, v. 13, n. 1, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2007.00393.x>. Acesso em: 7 jan. 2024.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- BRANDÃO, Helena H. Nagamine. *Introdução à Análise do Discurso*. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

BUENO, Chris. Comunidades indígenas usam internet e redes sociais para divulgar sua cultura. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 65, n. 2, p. 6, abr./jun. 2013. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.21800/S0009-67252013000200006>. Acesso em: 9 abr. 2025.

CAMINHA, Pero Vaz de. A Carta a El Rei D. Manuel. São Paulo: Dominus, 1963. Disponível em: <https://portalabel.org.br/images/pdfs/carta-pero-vaz.pdf>. Acesso em: 08/06/2024.

CASTELLS, Manuel. *A Galáxia Internet*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

CHAUÍ, Marilena. *O que é Ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

COURTINE, Jean-Jacques. *Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos*. São Carlos: EdUSFCar, 2014.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DEMARCHI, André Luís Campanha; GOMES, Débora dos Santos. Etnomídia: contra-narrativas indígenas nas redes digitais. *Extraprensa*, São Paulo, v. 16, n. 1, 2022. DOI: <https://doi.org/10.11606/extraprensa2022.198385>.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.

FERNANDES, Cleudemar Alves. *Análise do discurso: reflexões introdutórias*. 2. ed. São Carlos: Claraluz, 2008.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

FRANCO, Augusto. *Topologias de Rede*. 2008. Disponível em: <http://augustodefranco.locaweb.com.br/>. Acesso em: 10 fev. 2024.

FRANCO, Thiago Cardoso e DI FELICE, Massimo e PEREIRA, Eliete da Silva. *O net-ativismo indígena na Amazônia, em contextos pandêmicos*. Estudos em Comunicação, n. 31, p. 109-132, 2020. Tradução . . Disponível em: <https://doi.org/10.25768/20.04.03.31.06>. Acesso em: 28 mar. 2025.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Cinco Ideias equivocadas sobre os índios. *Dia a dia Educação*, 2009. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/cinco_ideias_equivocadas_jos_e_ribamar.pdf. Acesso em: 20 out. 2023.

FUNAI. Médio e Baixo Juruá. Caracterização geral. Verbetes "Kulina". In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil*. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3739>. Acesso em: 17 mar. 2024.

FUNAI. *Sobre – Fundação Nacional do Índio*. Ministério da Justiça e Segurança Pública. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Funda%C3%A7%C3%A3o_Nacional_do_%C3%8Dndio_\(Funai\)>](https://pib.socioambiental.org/pt/Funda%C3%A7%C3%A3o_Nacional_do_%C3%8Dndio_(Funai)>). Acesso em: 17 jul. 2025.

GONÇALVES, Cláudio Ubiratan et al. (org.). *Meio ambiente em foco – racismo ambiental: conflitos, territórios e resistências*. 1. ed. Curitiba: Brazil Publishing, 2023.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br>. Acesso em: 26 dez. 2021.

KIRKPATRICK, David. *O efeito facebook*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2010.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. "Pedido de desculpas do Estado é pouco para os povos indígenas", diz Ailton Krenak à CNN. **CNN Brasil**, 2024. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/politica/pedido-de-desculpas-do-estado-e-pouco-para-os-povos-indigenas-diz-ailton-krenak-a-cnn/>. Acesso em: 05 maio 2025.

KRENAK, Ailton. Dia dos Povos Indígenas: uma conversa com Ailton Krenak. *Brasil Escola*, 2025. Disponível em: <https://brasilestela.uol.com.br/noticias/dia-dos-povos-indigenas-uma-conversa-com-ailton-krenak/3132259.html>. Acesso em: 05/05/2025.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo (Org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>.

LIMA, Diully Mayara Barroso de Souza; LIMA, Agostinho Filho da Silva; AZEVEDO, Hudson Silva de. O discurso sobre o indígena: análise discursiva de posts e comentários no Facebook em tempos de pandemia em Ipixuna-am. *Revista Foco*, v. 17, n. 2, 2024. DOI: 10.54751/revistafoco.v17n2-006. Disponível em: <https://ojs.focopublicacoes.com.br/foco/article/download/4214/3072>.

LIMBERTI, Rita de Cássia Aparecida Pacheco. Existência indígena: resistência em busca da (re)existência. *Cadernos de Estudos Culturais*, v. 7, n. 14, p. 7-23, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/article/view/3414>. Acesso em: 12 mar. 2025.

MALDIDIER, Denise. *A inquietação do discurso: reler Michel Pêcheux hoje*. Tradução Eni P. Orlandi. Campinas: Pontes, 2003.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de metodologia científica*. 8. ed. São Paulo: Atlas, 2017.

MARIANI, Bethania. *Colonização linguística*. Campinas: Pontes, 2004.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Tradução Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MEDEIROS, Nair Cristina Carlos de. *Indígenas no ciberespaço: territórios e discursos*. São Carlos: Pedro e João Editores, 2023. Disponível em: <https://pedrojoaoeditores.com.br/produto/indigenas-no-ciberespaco-territorios-e-discursos/>. Acesso em: 10/10/2024.

MELO, Patrícia Bandeira de. O índio na mídia: discurso e representação social. In: JORNADAS SOBRE REPRESENTAÇÕES SOCIAIS - INVESTIGAÇÃO E PRÁTICAS, 1., 2003, Buenos Aires. Anais... Buenos Aires: [s.n.], 2003. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/271909917_O_INDIO_NA_MIDIA_DISCURSO_E_REPRESENTACAO_SOCIAL. Acesso em: 02/02/2025.

MEDEIROS, Nair Cristina Carlos de. *Indígenas no ciberespaço: territórios e discursos*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2023.

MONTEIRO, Everson Umada; NAKAZATO, Michele; MARTINS, Gerson Luiz. Ciberativismo indígena: uma análise da página do Aty Guasu no Facebook. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 38., 2015, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: Intercom, 2015. ¹ p. 1-15. Disponível em: <<https://portalintercom.org.br/anais/nacional2015/resumos/R10-0952-1.pdf>>. Acesso em 05/02/2025.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Schwarcz, 1994.

OGBURN, W. F.; NIMKOFF, M. F. Acomodação e Assimilação. In: CARDOSO, F. H.; IANNI, O. (org.) *Homem e Sociedade: Leituras Básicas de Sociologia Geral*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1975.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Os indígenas na formação do Brasil*. Brasília: Editora UnB, 2012.

ORLANDI, Eni P. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. 11. ed. Campinas: Pontes, 2013.

ORLANDI, Eni. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. 6. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ORLANDI, Eni. *Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos*. Campinas: Pontes, 2001.

ORLANDI, Eni. *Língua e conhecimento linguístico: para uma história das ideias no Brasil*. São Paulo: Cortez, 2008.

ORLANDI, Eni. Segmentar ou recortar. In: *Série estudos 10. Linguística: Questões e Controvérsias*. Uberaba: Faculdades Integradas de Uberaba, 1984.

ORLANDI, Eni. *Terra à vista - Discurso do confronto: Velho e no Novo mundo*. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

ORLANDI, Eni. (org.) *Discurso fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional*. 3. ed. Campinas: Pontes, 2003.

ORLANDI, Eni. et al. *Sujeito e texto*. São Paulo: Educ, 1998.

- PÊCHEUX, Michel. *Discurso: Estrutura ou acontecimento*. 7. ed. Campinas: Pontes, 2015.
- PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. 4. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- PÊCHEUX, Michel; FUCHS, Catherine. A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas. In: GADET, Françoise; HAK, Tony (Orgs.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. 5. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2014.
- POLLOCK, Donald. *Personhood and Illness among the Culina of Western Brazil*. Tese (Doutorado), University of Rochester, New York, 1985.
- PORTAL INIGHTS. Disponível em: <https://www.portalinsights.com.br/perguntas-frequentes/qual-e-a-maior-rede-social-do-mundo>. Acesso em: fev. 2024.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- RECUERO, Raquel. *Redes Sociais na Internet*. Porto Alegre: Sulina, 2009.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 3. ed. São Paulo: Global, 2015.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.
- SHIRAISHI NETO, Joaquim (org.). *Direito dos povos e comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional*. 2. ed. Manaus: PPGAS-UFAM, 2010.
- SILVA, Almiro Lima da. *A memória e o presente da comunidade do Macurany, em Parintins-AM: Análise discursiva*. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Amazonas, 2018.
- SILVA, André Cavalcante Barbosa da. *O imaginário em torno do “ser índio” no discurso do/sobre o sujeito-indígena: entre o assujeitamento e a resistência*. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Departamento de Letras, Centro de Artes e Comunicação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017.
- SILVA, Domingos A. B. *Música e Pessoaalidade: Por uma Antropologia da Música entre os Kulinas do Alto Purús*. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal de Santa Catarina, 1997.
- SILVA, Heloísa Helena Corrêa da. *Expressões da Assistência Social no Médio Juruá - Amazonas*. Manaus: Editora da UFAM, 2012.
- SIMMEL, Georg. *Conflict and the Web of Group-Affiliations*. New York: The Free Press, 1964.
- SMITH, Marc. Invisible Crowds in cyberspace: mapping the social structure of Usenet. In: KOLLOCK, Peter; SMITH, Marc A. (Orgs.) *Communities in Cyberspace*. London: Routledge, 1999. p. 195-219.
- SOUZA, Claudete Cameshi de. Por entre ancestralidades e tecnologias, o indígena na

atualidade. In: MEDEIROS, Nair Cristina Carlos de. *Indígenas no ciberespaço: territórios e discursos*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2023.

SOUZA, Eva Fernandes de. *Arquivo, dispositivo e representação indígena em discursividades midiáticas brasileiras*. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, 2021.

SOUZA, Luiz Carlos Martins de. *Cartas para quem?: o funcionamento discursivo da "falta" no filme Central do Brasil*. Tese (Doutorado), Universidade Estadual de Campinas, 2012.

SOUZA, Luiz Carlos Martins de. O norte apagado: algumas formas de materialização discursiva do silenciamento do indígena e do caboclo da Amazônia brasileira. In: *II Seminário de Análise de Discurso*. Porto Alegre: UFRGS, 2005.

SOUZA, Sergio Augusto Freire. *Conhecendo análise de discurso: linguagem, sociedade e ideologia*. Manaus: Valer, 2006.

SOUZA, Sergio Augusto Freire de. *Análise de Discurso: procedimentos metodológicos*. Manaus: Instituto Census, 2014.

TOCANTINS, Leandro. *O rio comanda a vida: uma interpretação da Amazônia*. 7. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1983.

VILLAÇA, Aparecida. *Strange Enemies: Indigenous Agency and Scenes of Encounters in Amazonia*. Duke University Press, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

WATTS, Duncan J. *Six Degrees. The Science of a Connected Age*. New York: W. W. Norton & Company, 2003.

APÊNDICE A – TÍTULO DO APÊNDICE (TAMANHO 12, CAIXA ALTA, NEGRITO, JUSTIFICADO, ESPAÇAMENTO 1,5 ENTRE LINHAS – OBS.: quando só houver um apêndice, não utilizar letras)

Um apêndice é algo autoral, desenvolvido pelo estudante autor da dissertação especificamente para a pesquisa, como termos, questionários, apostilas, glossários (desde que desenvolvidos na/para a pesquisa) etc. Apêndices devem ser apresentados individualmente, em sequenciamento alfabético (A, B, C), sempre iniciando um novo em uma nova lauda.

O tamanho da fonte é sempre 12, justificado, espaçamento 1,5 entre linhas, recuo na primeira linha dos parágrafos 1,25, folha A4, margens superior, inferior e direita de 2,0 e esquerda 3,0; sem espaços antes ou depois dos parágrafos.

ANEXO A – TÍTULO DO ANEXO (TAMANHO 12, CAIXA ALTA, NEGRITO, JUSTIFICADO, ESPAÇAMENTO 1,5 ENTRE LINHAS – OBS.: quando só houver um anexo, não utilizar letras)

O anexo é um texto ou documento não elaborado pelo autor, mas que compõe também a pesquisa, como, por exemplo, uma autorização do Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade. Anexos também devem ser apresentados individualmente, em sequenciamento alfabético (A, B, C), sempre iniciando um novo em uma nova lauda.

O tamanho da fonte é sempre 12, justificado, espaçamento 1,5 entre linhas, recuo na primeira linha dos parágrafos 1,25, folha A4, margens superior, inferior e direita de 2,0 e esquerda 3,0; sem espaços antes ou depois dos parágrafos.