

“Quem é o ‘índio’?”: interpretações de Jair Bolsonaro sobre indígenas

“¿Quién es el ‘índio’?”: las interpretaciones de Jair Bolsonaro sobre los indígenas

Géssica Pereira de Jesus Lima

Universidade do Estado da Bahia

Thiago Alves França

Universidade do Estado da Bahia

Géssica Pereira de Jesus Lima

Universidade do Estado da Bahia, campus IX. Graduanda em Letras, Língua Portuguesa e Literaturas pela Universidade do Estado da Bahia, campus de Barreiras. Integrante do Núcleo de Estudos Discursivos do Oeste da Bahia (Nedob). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1159-0355>

Thiago Alves França

Universidade do Estado da Bahia, campus IX. Doutor em Letras pela Universidade Federal de Pernambuco; professor assistente da Universidade do Estado da Bahia, campus de Barreiras; líder do Núcleo de Estudos Discursivos do Oeste da Bahia (Nedob); integrante do Núcleo de Estudos em Práticas de Linguagem e Espaço Virtual (Neplev). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2671-6157>

Recebido em:
16/10/2022

Aceito em:
08/03/2023

MAI / JUL 2023
ISSN 2317-9945 (ON-LINE)
ISSN 0103-6858
P. 219-234

RESUMO

A partir da Análise do Discurso materialista, neste texto, objetivamos analisar o modo como os sujeitos indígenas são discursivizados em enunciados produzidos por Jair Messias Bolsonaro. O material de análise corresponde a cinco Sequências Discursivas (SD) compostas a partir de uma publicação feita pela “Mídia Ninja” no *Twitter*. Destacamos, também, como um certo imaginário funciona enquanto condições de produção das interpretações que Bolsonaro (re)produz sobre os sujeitos indígenas, apresentando algumas posições com as quais ele se identifica para ser sujeito dos discursos que (re)produz. Destacamos o discurso colonial e o discurso do agronegócio como recorrentes nas SD analisadas, e indicamos como esses discursos operam um determinado imaginário que naturaliza o discurso de ódio produzido contra sujeitos indígenas.

PALAVRAS-CHAVE

Indígenas. Imaginário. Discurso de ódio

RESUMEN

Desde el Análisis del Discurso materialista, en este texto, analizamos cómo los sujetos indígenas son interpretados en declaraciones de Jair Messias Bolsonaro. El material de análisis corresponde a cinco Secuencias Discursivas (SD) compuestas a partir de una publicación realizada por “Mídia Ninja” en *Twitter*. En los análisis, señalamos cómo un determinado imaginario aparece como condiciones de producción de las interpretaciones que Bolsonaro (re)produce sobre los sujetos indígenas, subrayando algunas posiciones con las que se identifica como sujeto de los discursos que (re)produce. Señalamos el discurso colonial y el discurso del agronegocio como recurrentes en las SD analizadas, e indicamos cómo estos discursos operan un cierto imaginario que naturaliza el discurso de odio producido contra los sujetos indígenas.

PALABRAS CLAVE

Indígena. Imaginário. Discurso de ódio.

1. Situando a discussão

Neste texto¹, assumindo a Análise do Discurso (AD) materialista como horizonte teórico, analisamos o modo como os sujeitos indígenas são discursivizados em enunciados produzidos por Jair Messias Bolsonaro, disponibilizados em uma postagem no *Twitter*.

Atualmente filiado ao Partido Liberal (PL), o ex-deputado tornou-se presidente em 1º de Janeiro de 2019, pelo Partido Social Liberal (PSL). Anteriormente a esse evento, ainda na condição de candidato à presidência, Bolsonaro já vinha produzindo, em entrevistas, *lives* e em postagens em sites de redes sociais, “injúrias” contra os povos indígenas. Com alguma frequência, usuários-sujeitos, em diferentes interlocuções, em comentários de postagens de variados tipos, quando precisam se referir a esses enunciados “polêmicos” produzidos por Bolsonaro, interpretam essas declarações como sendo “discurso de ódio”.

Neste trabalho, entendemos por discurso de ódio a noção formulada por França (2019a; 2019b). Segundo o autor, o discurso de ódio é resultante de um processo discursivo por meio do qual se (re)produz a desumanização do outro, estando, essa desumanização, relacionada ao tratamento violento contra esse outro, que deixa de ser interpretado como humano. Essa desumanização é compreendida como um efeito produzido a partir de um jogo imaginário por meio do qual o outro é lido, tendo a sua existência interpretada como inumana, animalesca, demoníaca etc.

Tendo em vista essa noção, buscamos compreender como alguns enunciados produzidos por Bolsonaro dispostos na postagem selecionada, entendidos, neste trabalho, como Sequências Discursivas (SD), funcionam, (re)produzindo discursos de ódio contra os indígenas; por isso, destacamos imagens pelas/por meio das quais indígenas são interpretados nessas SD.

Partindo dos pressupostos de que o discurso é manifestação da/de alguma ideologia (PÊCHEUX, [1975], 2014), de que imaginário e ideologia funcionam em relação/correspondência (ALTHUSSER, [1969], 2008), e de que “as formações ideológicas comportam uma ou várias formações discursivas” (PÊCHEUX; FUCHS, [1975] 2014, p. 164), pretendemos, também neste trabalho, com a análise, destacar as posições de sujeito a partir das quais Jair Bolsonaro enuncia sobre os indígenas, posições estas indicadas na superfície textual do fio de “seu” discurso, e que nos apontam, portanto, as tomadas de posição (necessariamente ideológicas) de Bolsonaro nos “discursos de ódio” que ele (re)produz sobre/contra sujeitos indígenas.

2. Material de análise: apresentação e composição de *corpus*

1 Este artigo resulta da pesquisa parcialmente financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb).

A postagem a partir da qual compusemos as cinco (5) SD, material com o qual trabalhamos neste texto, é uma publicação em vídeo (de 45s) da página “Mídia Ninja”, disponibilizada no *Twitter*. A página, que possui mais de um milhão de seguidores, construiu essa postagem com trechos de vídeos-*lives*, imagens e textos verbais, compilando, assim, alguns enunciados produzidos pelo, à época, candidato à presidência Jair Bolsonaro, em diversas condições de produção – pelo menos, no sentido amplo (ORLANDI, 2007) –, quando ele se referia aos povos indígenas.

O que, “rapidamente”, se interpreta a partir da postagem da “Mídia Ninja”, é que ela funciona como uma crítica ao que Bolsonaro declara em relação à população indígena e, também, às suas pautas. Vejamos, a seguir, um print da postagem circulada no ano de 2018, antes das eleições que conduziram Bolsonaro ao cargo máximo do poder Executivo na esfera Federal:

Figura 1: Print do início do vídeo.



Como se pode ver na Figura 1, há, na postagem, a seguinte “legenda”: “Quantas vidas indígenas vale seu voto?” Trata-se de uma pergunta-provocação, que produz um efeito de causalidade entre o voto em Bolsonaro e a ameaça da vida de indígenas; logo em seguida, pode-se ler a *hashtag* #ditaduranão, que funciona como manifestação de repúdio ao regime militar apoiado pelo então candidato. Ainda pode ser lido o enunciado “Você é melhor que Bolsonaro”, que reaparece nos momentos finais do vídeo, como voltaremos a dizer.

O que faz da postagem uma compilação dos enunciados de Bolsonaro sobre os povos indígenas são os trechos de vídeos nos quais se pode ver e ouvir declarações por ele produzidas em *lives*, em palestras, em entrevistas. Além disso, no vídeo, são apresentadas imagens de notícias sobre suas declarações em relação a esses povos. Dessa maneira, a publicação da “Mídia Ninja” organiza, em edição, uma sequência dessas situações, começando por esse vídeo-*live* com duração de 25s, representado pela Figura 1; e foi

dessa porção do vídeo que recortamos os enunciados compreendidos, neste trabalho, como SD. Em geral, as SD exprimem ajuizamentos e críticas em relação à cultura dos indígenas, aos seus modos de vida e a políticas indigenistas.

Para que a crítica em relação aos enunciados produzidos pelo então candidato chegassem a mais usuários-sujeitos, a “Mídia Ninja” os reúne, produzindo um texto de denúncia acerca do impacto dessas declarações contra/sobre os indígenas, tentando alertar seus seguidores a não reproduzirem esses enunciados e a não votarem no candidato que os formula. Esse intento pode ser percebido no trecho final do vídeo, em que se pode ler “você é melhor que o Bolsonaro”.

Em relação ao vídeo a partir do qual compusemos as SD, *corpus* de nosso trabalho, destacamos que a “Mídia Ninja”, quando agrupa os enunciados, produz um efeito de unidade, e faz isso apresentando Bolsonaro posicionado em *live* como pano de fundo sobre o qual são editadas e apresentadas, sucessivamente, as sequências de enunciados.

A localização da postagem, representada na Figura 1, foi possível por meio de recursos de busca que o próprio *Twitter* disponibiliza. Assumimos a postagem selecionada como texto, enquanto materialização discursiva, considerando, portanto, as condições de produção como constitutivas da discursividade; as SD juntas, tanto na postagem quanto na análise que será apresentada a seguir, produzem efeitos de sentidos determinados, destacam contradições e se interseccionam, como explicitaremos adiante.

Os cinco primeiros enunciados, que estão nos primeiros 25s do vídeo, foram selecionados, recortados, fragmentados e enumerados como SD da seguinte forma:

SD1: quem é o índio?

SD2: não fala a nossa língua. Não tem recurso etc.

SD3: como é que eles conseguem tudo isso aí? Porque há interesse em cima disso aí.

SD4: eles atacam agora, praticamente buscando inviabilizar o agronegócio. O que é que eles querem? Um latifúndio, para eles serem bancados pelo Estado.

SD5: dessa forma, a reserva que eu puder diminuir o tamanho dela, eu o farei isso daí.

Reiteramos que esses enunciados foram proferidos em diversas situações. No sentido estrito, isto é, considerando as “circunstâncias da enunciação [... e] o contexto imediato” (ORLANDI, 2007, p. 30), se deram em diferentes condições de produção.

O conceito de condições de produção, formulado por Pêcheux ([1969] 2014) já no texto fundador, tem, todavia, um sentido mais amplo (ORLANDI, 2007), ou mesmo mais específico para a AD, como preferimos dizer. A noção se refere ao “[...] conjunto de mecanismos formais que produzem um discurso de tipo dado em ‘circunstâncias dadas’” (PÊCHEUX [1969] 2014, p. 73). Em outras palavras, podemos pensar em que “circunstâncias” os enunciados são (re)produzidos e como eles traduzem sentidos em relação à sociedade e, ainda, em como significam em relação à história (ORLANDI, 2007).

As condições de produção estão intrincadas aos discursos. Não são tratadas apenas como “contexto”; são, portanto, constitutivas dos discursos,

e não algo que apenas intervém e/ou que permanece sendo “de fora”. O conceito de condições de produção se relaciona à noção de Formação Discursiva (FD), pois, segundo Pêcheux e Fuchs ([1975] 2014, p. 164), toda FD “deriva de condições de produção específicas” e “determina o que pode e deve ser dito”. No sentido de que o dizível é filtrado pela FD, podemos afirmar categoricamente que FD é condição de produção do discurso, como Courtine ([1981] 2014) já havia apontado, e defender que o são também as posições de sujeito possíveis em determinada FD, destacando que as identificações, consoante Indursky (2008), podem ocorrer com posições de sujeito.

Na compreensão sobre “condições de produção” para os fins deste trabalho, destacamos o conceito de Formação Imaginária de Pêcheux ([1969] 2014). Portanto, para analisar aqueles enunciados como SD, perguntamos sobre as imagens por meio das quais Bolsonaro interpreta os sujeitos indígenas. Mais adiante, na análise e, a partir dela, retomaremos a discussão iniciada na introdução sobre como o imaginário é ingrediente de base para que possamos falar sobre o discurso de ódio manifestado nessas SD.

Antes de seguirmos para o tópico analítico, destacamos que o “imaginário”, no modo como pensamos neste texto, tem relação direta com a ideologia. E dizemos isso tanto a partir de Althusser ([1969] 2008, p. 206), que chega a formular a equação “ideologia= relação imaginária com as relações reais”, quanto a partir de Orlandi (1994, p. 56), quando afirma que a “ideologia é vista como o imaginário que medeia a relação do sujeito com suas condições de existência”. Sendo assim, embora saibamos da possibilidade de que o imaginário seja discutido a partir de uma perspectiva psicanalítica, é nesse imbricamento (ou nessa coincidência) com o ideológico que, aqui, a noção deve ser compreendida.

3. Alguns gestos de análise(s)

“Em convívio com a sociedade/ Minha cara de ‘índia’ não se transformou/Posso ser quem tu és/ Sem perder quem sou” (KAMBEBA, 2013, p. 25)

Resolvemos iniciar esta seção embalados pelos versos da poeta indígena Marcia Wayna Kambeba. Dos versos, destacamos a questão da identidade (ou do imaginário que produz o efeito de identidade) como construção, como processo que negocia com o que já se é (sempre resultante de processos anteriores) e com o que se pode vir a ser. Na “voz” do poema, a “identidade” indígena é descrita nessa tensão entre permanências e descontinuidades, resultando também de condições externas ao sujeito, que o afetam, mas que também o constituem. Versos que dizem, portanto, sobre quem é o sujeito indígena, produzidos por uma indígena, e que destacam, pelo modo como estamos lendo, a construção da subjetividade.

Por sua vez, ditos a partir de outras posições, os sentidos nas SD apresentadas acima (re)produzem um imaginário em relação ao que é ser “índio”, ou a quem é o “índio”. Esses sentidos podem ser associados a Formações Imaginárias que, segundo Pêcheux ([1969] 2014), funcionam nos processos discursivos, designando

[...] o lugar que A e B se atribuem cada um a si e ao outro, a imagem que eles se fazem

de seu próprio lugar e do lugar do outro. Se assim ocorre, existem nos mecanismos de qualquer formação social regras de projeção, que estabelecem as relações entre as *situações* (objetivamente definíveis) e as *posições* (representações dessas situações) (PÊCHEUX, [1969] 2014, p. 82, grifo nosso).

O que queremos destacar da citação é que o “contato” que podemos ter com o outro (seja quem for) passa, necessariamente, pela questão do imaginário, e, por isso mesmo, pelo ideológico. Sendo assim, há regras de representação, e no sentido pecheuxtiano: “representado”, isto é, presente, mas transformado. No contato com o outro, em enunciados produzidos sobre o outro, necessariamente, estão em jogo essas regras de projeção. Esse jogo imaginário determina (na verdade, é um dos determinantes) que o discurso produzido vai ser um e não outro. É nessa direção que as formações imaginárias (ou, simplesmente, o imaginário) funcionam também como condições de produção dos discursos.

Retomando as SD, pensando sobre o questionamento presente na SD1 (Quem é o “índio?”), compreendemos que ela atualiza um certo imaginário a partir do qual o indígena é interpretado por um não indígena. Nessa interpretação, destacamos que a palavra “índio” é a utilizada, a despeito de uma disputa indígena travada no terreno das palavras, quando reclamam o direito de serem designados como “indígenas”; é o que pode ser observado no poema “Índio eu não sou”, de Kambeba (2013):

Não me chame de “índio” porque/ Esse nome nunca me pertenceu/ Nem como apelido quero levar/ Um erro que Colombo cometeu.// Por um erro de rota/ Colombo em meu solo desembarcou/ E no desejo de às Índias chegar/ Com o nome de “índio” me apelidou.// Esse nome me traz muita dor/ Uma bala em meu peito transpassou/ Meu grito na mata ecoou/ Meu sangue na terra jorrou.// Chegou tarde, eu já estava aqui/ Caravela aportou bem ali/ Eu vi “homem branco” subir/ Na minha Uka me escondi.// Ele veio sem permissão/ Com a cruz e a espada na mão/ Nos seus olhos, uma missão/ Dizimar para a civilização.// “Índio” eu não sou./ Sou Kambeba, sou Tembê/ Sou kokama, sou Sataré/ Sou Guarani, sou Arawaté/ Sou tikuna, sou Suruí/ Sou Tupinambá, sou Pataxó/ Sou Terena, sou Tukano/ Resisto com raça e fé (KAMBEBA, 2013, p. 27).

Na SD1 (Quem é o “índio?”), o pronome interrogativo “quem”, que dá origem à pergunta, abre a possibilidade virtual de que a resposta seja fornecida; é o que ocorre na relação com as outras SD, que, de algum modo, respondem a essa pergunta, indicando as imagens em funcionamento quando da interpretação que Bolsonaro realiza sobre quem viria a ser o sujeito indígena.

Estabelecendo uma análise geral da SD1 em relação às SD seguintes, levando em consideração como estão dispostas na postagem, percebemos, como dissemos, que as SD seguintes reproduzem respostas a este questionamento da/na SD1. Observando as respostas, podemos compreender quem é o “índio” (ou melhor, quem os indígenas são) para Bolsonaro, ou, de outro modo, o que pode ser o indígena a partir de determinada posição de sujeito com a qual Bolsonaro se identifica. Nesse sentido, embora pareça, a princípio, que vamos encontrar respostas exclusivamente sobre quem são os indígenas, na verdade, o que se encontra revela mais sobre quem enuncia do que sobre quem se enuncia, isto é, ler o indígena de determinada maneira

ra revela ou, pelo menos, indica a posição a partir da qual o sujeito formula e estabiliza o seu enunciado.

O sujeito que pergunta “quem é o índio?” na SD1 é o mesmo que produz respostas a esse questionamento. Embora, então, a pergunta e a resposta possam simular uma alternância entre sujeitos (o sujeito que pergunta e o sujeito que responde), no nosso material, isso não ocorre. Na SD2, é dito que o “índio” é aquele que não fala a *nossa* língua (a língua do “branco”, a língua do não “índio”, uma língua distinta do português brasileiro) e que não tem recurso; na SD4, “índios” são aqueles que *atacam*, que *inviabilizam* o agronegócio, e que *querem* latifúndios para serem *bancados* pelo Estado.

O que queremos destacar é que, ao responderem a SD1, as SD subsequentes (re)produzem uma “imagem de alteridade” (HERF, 2014), isto é, o sujeito indígena é posto em oposição, tornando-se o “outro”, seja diferenciando-se daqueles que falam português, seja ainda o outro em contraste com aqueles que defenderiam o suposto “desenvolvimento nacional”. Essa diferença, desde a invasão do que viria a ser o Brasil, foi tingida com tons fortes e não cessou de “justificar” atrocidades; essa diferença, então, pôde/pode avançar de modo violento, tornando-se uma oposição radical, atualizando o maniqueísmo que caracteriza, como diria Fanon ([1961] 2021), o repartido mundo colonial. “Não basta ao colono delimitar fisicamente, isto é, com a ajuda de sua polícia e dos seus soldados, o espaço do colonizado. [...] o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal” (FANON, [1961] 2021, p. 45). Essa atualização ocorre, como destaca Orlandi (2008, p. 20, s/p), porque “o discurso colonial continua produzindo os seus sentidos, desde que se apresentem as condições”.

Embora o discurso do colonizador (ou simplesmente discurso colonial) esteja materializado no nosso *corpus* de análise, é importante destacar que a sua presença está nas margens do que está sendo dito.

Em AD, podemos dizer que não nos ocupamos de tentar encontrar o que o texto esconderia nas suas profundezas, debaixo de suas “linhas”, algo como o “conteúdo” perdido. Ao contrário, nosso trabalho se ocupa das marcas materiais deixadas nas próprias “linhas”. Apesar disso, podemos dizer que nossas análises não deixam de considerar, para compreender o funcionamento do que está dito, a existência (constitutiva) de não-ditos. A escuta do não-dito é, nesse sentido, um importante procedimento de análise.

É sempre importante destacar, entretanto, que a busca pelo não-dito não se dá a esmo, isto é, não se trata de buscar não-ditos quaisquer, ao acaso, mas “apenas” os não-ditos que bordejam o que é dito², e que existem virtualmente naquilo que é dito, delineando suas margens, definindo que o sentido seja aquele, mas também apontando para a possibilidade de que o sentido (sempre) pode vir a ser outro. Sobre isto, Pêcheux ([1983] 2008) nos disse que

2 Orlandi (2007) esclarece que o limite para a relação com o não-dito é uma questão de método. Segundo ela, “[...] partimos do dizer, de suas condições e da relação com a memória, com o saber discursivo para delinear as margens do não dito que faz os contornos do dito significativamente. Não é tudo o que não foi dito, é só o não dito relevante para aquela situação significativa. Não é, pois, uma questão de tudo ou nada, nem de critério positivo. Há recortes que mostram o não-dizer que constitui o processo discursivo em questão em cada uma de nossas análises” (ORLANDI, 2007, p. 83).

Esse discurso-outro, enquanto presença virtual na materialidade descritível da sequência, marca, do interior desta materialidade, a insistência do outro como lei do espaço social e da memória histórica, logo como o próprio princípio do real sócio-histórico. E é nisto que se justifica o termo de disciplina de interpretação, empregado aqui a propósito das disciplinas que trabalham neste registro (PÊCHEUX, [1983] 2008, p. 55).

Esse discurso-outro (ausente no intradiscurso, mas virtualmente presente, no eixo da memória) pode ser pensado como não-dito. Esse discurso do colonizador, portanto, que atualiza a oposição radical em relação, no caso, ao sujeito indígena, está presente nas margens do que está sendo dito. O que estamos defendendo é que, uma vez filiado ao discurso colonial, quando o sujeito destaca a diferença entre os indígenas e os demais, atualiza-se que o indígena é aquilo que o colonizador repetiu, isto é, que o indígena é impermeável à ética, que é caracterizado pela “ausência de valores e, ainda, [pela] negação de valores. Ele é [...] o inimigo dos valores. Nesse sentido, é o mal absoluto” (FANON, [1961] 2021, p. 45).

Na perspectiva de Orlandi (2008), o não-dito pode ser pensado na discussão sobre o silêncio. Trata-se de pensar sobre o silêncio da/na nomeação. Para ela, nessa direção, “importa menos saber o que ficou silenciado e mais a própria política da palavra: *que x se disse para não se dizer ‘y’? Como esse ‘y’ silenciado acaba por significar ao longo das diferentes falas e dos seus apagamentos?*” (ORLANDI, 2008, p. 59, grifo nosso). A autora ainda indica que esse “y” representa aquilo que não cabe no dito do sujeito (aquilo que deve ser excluído do dito do sujeito), mas que retorna. E é nesse sentido que ela convida a pensar sobre o que o colonizador não diz quando ele está dizendo.

Na direção apontada por Orlandi (2008), destacamos a noção do não-dito das/nas SD sobretudo com base nas seguintes perguntas: “*o que se disse nas SD para não se dizer outra coisa?*” O que está silenciado naquilo que foi nomeado? Como o silenciado significa nas SD? Dessa perspectiva, a superfície linguística (re)produz sentido na relação com não-ditos que a bordejam.

Podemos dizer, mobilizando a noção de Formação Imaginária de Pêcheux ([1969] 2014), que, nas SD, encontram-se (re)produzidas imagens sobre os indígenas, marcadas no discurso (re)produzido a partir de uma posição de sujeito filiada ao discurso do colonizador, discurso apresentado, por muito tempo, como história única do processo de colonização.

De acordo com Orlandi (2008), podemos dizer que, nos discursos sobre a formação “identitária” do povo brasileiro, funciona um “apagamento do sujeito indígena”. A autora destaca a existência de dois sentidos nesses discursos, isto é, a presença de dois “universos”: de um lado, o “índio” selvagem, e, de outro, o dito civilizado. Recuperando essa observação, notamos a materialização desse discurso no *corpus* que, aqui, analisamos. O “índio-selvagem” comparece, de modo menos explícito, quando se opera uma distinção, via imaginário³, entre “nós”, brasileiras e brasileiros, e “eles” – que não falam “nossa” língua, por exemplo, na SD2 –; e comparece de modo,

3 Como Orlandi (2008, p. 21) destaca, “não se trata, pois, de falar da ‘identidade’, mas antes do imaginário que se constrói para a significação do brasileiro”.

talvez um pouco mais mostrado, quando se diz, na SD4, que “eles atacam o agronegócio”, que simbolizaria o desenvolvimento nacional, o “progresso”.

Assumimos, em AD, “que as palavras, proposições etc., mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam”, (PÊCHEUX, [1975] 2014, p. 146-147), na filiação que estabelecem com determinados discursos, (in)acessíveis a partir de determinadas posições. A SD4 demonstra que, além de um discurso colonial, um outro discurso comparece, que chamamos, aqui, de discurso do agronegócio. Nessa SD, dizer que os sujeitos indígenas atacam o agronegócio é mais que constatar; é reprovar esse suposto ataque. A reprovação está indiciada na forma “escolhida” para descrever a suposta ação indígena: “atacam”. Bolsonaro fala, portanto, em defesa do agronegócio, o que, na lógica da posição a partir da qual ele enuncia, põe qualquer sujeito que inviabilize o avanço do agronegócio como “adversário”, ou “inimigo”. Parece-nos adequado, portanto, afirmar que o modo como Bolsonaro interpreta os indígenas é “disciplinado”, além de pela filiação ao discurso colonial, pelo atravessamento de um discurso do agronegócio.

É relevante destacar que a construção da SD4 retoma uma imagem positiva do agronegócio, como aquele que sustenta o país, responsável por produção de riquezas e de empregos; reitera, portanto, tudo isso que ressoa, alhures, como verdade absoluta: que o “agro carrega o país nas costas” e que “o agro é tudo”. Tendo em vista essa estabilização simulada sobre o sentido positivo de agronegócio (“estabilização simulada”, porque, entre outras, esse sentido entra em importantes disputas com os discursos da agroecologia, da agricultura familiar, ambientalista, ecossocialista entre outros), o sujeito interpretado como empecilho ao agronegócio é um sujeito perigoso, um sujeito nocivo, uma ameaça ao Brasil.

O discurso do colonizador aparece cruzado com o discurso do agronegócio justamente nessa tentativa de “desenvolvimento” da terra (antes, na Europa; agora, no Brasil). Antes, buscou-se, dizem, civilizar, integrar, catequizar os povos originários, e isso significou – é o que margeia a narrativa oficial – antes de tudo, explorá-los (também aos negros), à forma de trabalho manual e escravização desses “selvagens”, em prol da construção e “crescimento” de uma nação (fora das Américas). Sob outras condições, esse discurso de exploração reaparece, mas metamorfoseado em discurso pelo desenvolvimento nacional (desta vez, do Brasil), e, por isso, em defesa do agronegócio.

Concordamos com Orlandi (2008) quando ela diz que, no caso, o não-dito está na concepção de que se posso definir indígena como “selvagem”, não posso chamá-lo de “cidadão” (então, em outros termos, o que se diz é que o indígena é selvagem para não dizer que ele é um cidadão); quando se nega a cidadania, negam-se direitos (e também deveres) que dão existência ao próprio cidadão. Ainda em conformidade com a autora, consideramos que o apagamento do sujeito indígena é constitutivo de um processo histórico-ideológico dos discursos que conceituam o brasileiro. Trata-se, então, de uma diferença desde muito construída, que atualiza sentidos dominantes em uma FD do colonizador.

O que está marcado nesse processo de apagamento sobre o qual Orlandi (2008) trabalha, e que se destaca muito bem na SD2 (“não fala a nossa

língua”), por exemplo, é que o pronome “nossa”, no plural, significando “coletivo”, denota, também, uma exclusão, porque exclui todos os que não cabem, todos que não podem dizer “nossa”. A “nossa língua”, na SD2, marca a diferença em relação a línguas dos indígenas que vivem (ou que conseguiram sobreviver, talvez seja melhor dizer) no Brasil, e parece desconhecer a duração das línguas indígenas que ressoam no que chamamos de português do Brasil. A contradição está nesse sentido de um coletivo (nossa), que poderia ser inclusivo, mas que não o é, porque Bolsonaro não fala *para* os indígenas, fala *sobre* eles, pondo-os, portanto, a uma certa distância e sob uma certa suspeita.

A exclusão indicada na SD2 se desdobra: se não falam a “nossa língua”, não podem usufruir dos mesmos direitos, não têm direito às terras, nem a serem tratados como iguais perante o Estado. Nessa direção, é importante destacar que a unidade imaginária sobre a qual se constrói uma nação tem a unidade linguística como importante ingrediente. Assim, para Bolsonaro, se o “índio” fala outra língua, não pode ser considerado da mesma maneira; não é seu povo.

A língua foi (e segue sendo) instrumento de dominação; não podemos esquecer-nos dos missionários que estudaram as línguas dos indígenas com o objetivo de estabelecer controle sobre os povos originários, como tentativa de “civilizá-los” aos moldes europeus (português). Nessa relação de memória, todo indígena que manteve sua língua atualiza um foco de resistência. E essa insubordinação, como tem nos mostrado a nossa história (nem sempre a versão “oficial”), é sistematicamente castigada.

Ainda na SD2, ao dizer que os indígenas “atacam” não se diz, por exemplo, que eles reagem, que são vítimas, que vêm sendo historicamente massacrados etc. Diz-se que eles atacam o agronegócio para não dizer que eles protegem as florestas, por exemplo, contra “ataques” do agronegócio. E isso que é silenciado, nas outras SD, cria condições para que se formule a retirada de direitos, por exemplo, como ilustra a SD5, à qual voltaremos adiante.

Na SD3, é (re)produzida a imagem dos indígenas como interesseiros, ou como personagens de interesses outros, não nomeados; justamente por isso, parecem interesses escusos e talvez ilícitos. Na SD, se pergunta e se responde: “como é que eles conseguem tudo isso aí? Porque há *interesse* em cima disso aí”. O “tudo isso aí” nesta SD, considerando o efeito de texto produzido na postagem, pode ser, de alguma maneira, recuperado na SD posterior. Se os indígenas não têm recursos, como eles conseguem, por exemplo, terras, reservas? Na SD4, o referente de “tudo isso aí” fica mais claro: “um latifúndio”. Uma paráfrase possível seria esta: se os indígenas não têm dinheiro, como podem adquirir um latifúndio?

Da posição de sujeito a partir da qual os enunciados são construídos, produz-se uma equivalência entre terra, reserva e latifúndio, deslocando o que seria o interesse dos indígenas para o que se supõe serem seus interesses. Essa relação parafrástica (terra-reserva-latifúndio) indica que Bolsonaro, ao falar sobre os indígenas e suas questões, fá-lo a partir de uma lógica que entende que todo interesse humano é o interesse pelo lucro, quantificável; um lucro monetário, digamos. E isso marca a presença da ideologia capitalista, que, sob forma de discurso, cria a evidência de que todas

as coisas podem ser lidas sob a lógica da mercadoria, e de que “a riqueza das sociedades [...] aparece como uma ‘enorme coleção de mercadorias’. A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas [...]” (MARX, [1867] 2017, p. 113). Nesse sentido, se uma área, por exemplo, não consegue ser rapidamente interpretada como mercadoria, isto é, se não parece claro como aquela área pode satisfazer a necessidade “humana” (de consumo; no caso, de produzir riquezas), então essa área está fora do campo das possibilidades no/do capitalismo; não é desejável e nem adequada. É, se mantida ali, um empecilho ao “progresso”, e o é também quem tenta manter essa área.

Da relação entre a SD3 e a SD4, é interessante ainda indicar que o modo como se interpreta a terra, como reserva ou como latifúndio, aponta para diferentes gestos de interpretação que são produzidos a partir da identificação com duas diferentes posições. No caso, poderíamos falar em uma posição do agronegócio, com a qual Bolsonaro se identifica, e uma posição ambientalista, que, no modo como estamos construindo a discussão, se opõe à primeira.

Os interesses dos indígenas, que são o direito à terra, à proteção da terra e de suas culturas etc., vêm sendo ignorados, conforme Bonin (2015). Os interesses dos indígenas são outros em relação aos daquele que, hoje, “preside” o país. Mas, nas SD, não se investe apenas na diferença de interesse; investe-se na deslegitimação da causa indígena, e faz-se isso recorrendo a uma imagem de indígena como aquele que quer ser “bancado pelo Estado”, em contraste com aquele que “trabalha” para o desenvolvimento desse Estado. Um sujeito que não trabalha, que é preguiçoso, que é bancado, em certo grau, desarmoniza a lógica capitalista.

Na SD4, pelo modo como se discursiviza, o Estado, então, não seria o responsável pelo bem-estar dos indígenas, mas estaria sendo “chupinhado” por eles. Então, nessa SD, ao dizer “bancado pelo Estado”, silencia-se esta outra possibilidade (impossível para a posição a partir da qual Bolsonaro diz): “amparado pelo Estado”. O Estado, no fio do discurso de Jair Bolsonaro, é a vítima dos indígenas, deixando-se de dizer que o Estado é o responsável também pelos indígenas, responsável, inclusive, pela política de morte que não deixou de se realizar ao longo da história do Brasil. Para Bolsonaro, o Estado precisa se desenvolver, e com a exploração das terras desses sujeitos, esse desenvolvimento poderia acontecer. Portanto, protegê-los e garantir seus direitos não é uma opção. O caminho seria excluí-los, explorá-los ou retirá-los das terras “férteis” que ocupam, isso tudo legitimamente, porque em “nome do desenvolvimento nacional”.

Ainda na SD4, retomando a palavra “atacar” e a afirmação de que os indígenas “inviabilizam o agronegócio”, o impossível de ser tido quando se fala “atacar” é que os indígenas “resistem”, no sentido de “impedir” ou “dificultar” as invasões às suas terras; dito de outro modo, os indígenas criam dificuldade para o trabalho de devastação. O que, a partir da identificação com o discurso do agronegócio, o sujeito chama de “inviabilização do agronegócio”, de uma posição pró-floresta, poderia ser chamado de “preservação da floresta, da vida, do futuro”, e seria uma das “ideias para adiar o fim do mundo” (KRENAK, 2020, s/p).

O modo como os indígenas se comportam frente, por exemplo, aos ma-

deireiros, garimpeiros, latifundiários significa diferentemente dependendo das posições ocupadas pelos sujeitos que leem este acontecimento: para os indígenas e identificados com a mesma posição, é um gesto de resistência, de proteção de suas terras e da floresta; já para os identificados com o discurso do agro, por exemplo, é um gesto contra a economia brasileira, contra o agronegócio, contra o “desenvolvimento” da nação, contra o homem branco, contra o Brasil e, assim, contra o povo brasileiro. Os indígenas, então, atrapalhariam o progresso (que Caetano Veloso chamou de “o horror do progresso vazio”).

A diferença entre “nós” e “eles” (discursivamente reatualizada nas SD acerca do indígena, que não fala português, que atrapalha o desenvolvimento nacional, que é um “vagabundo” que explora as benesses do Estado) produz um efeito de legitimidade e coerência (textualmente marcado pelo “dessa forma”, como um recurso de conclusão) daquilo que vai ser enunciado na SD5: a diminuição do tamanho das reservas. Com isso, podemos interpretar que o que está sendo defendido é o “desenvolvimento” do Estado em detrimento da preservação de terras indígenas, em desrespeito aos direitos indigenistas.

Devido ao modo como está discursivizado no texto-postagem, sobretudo no gesto que enuncia a SD5, diminuir as reservas não parece um ato de irresponsabilidade ambiental, social, ou ainda menos, um gesto de desumanidade. Como está dito, o compromisso de campanha de diminuir reservas soa como medida protetiva, como defesa do Brasil contra aqueles que travancam seu desenvolvimento, ou, como preferem dizer, como uma maneira de “acabar com a mamata”.

Em AD, o interdiscurso pode ser “definido como aquilo que fala antes” (ORLANDI, 2007, p. 31), alhures. As formações imaginárias sobre os indígenas nas SD, por sua vez, necessariamente, reatualizam sentidos já construídos *sobre* essa população, de modo que formação imaginária entra em relação com interdiscurso e, assim, funcionam como condições de produção. Isto é, essas imagens às quais o sujeito recorre existem no interdiscurso, funcionando como condicionante daquilo que o sujeito (não) pode dizer/interpretar.

Freire (2016) diz que os povos indígenas, no Brasil, são vistos a partir de cinco ideias genéricas, de cinco equívocos: (i) o “índio genérico” – indígenas são vistos como todos iguais, o que aponta para um desconhecimento/apagamento das etnias indígenas presentes no território brasileiro; (ii) o “índio tem cultura atrasada”; (iii) o “índio pertence a uma cultura congelada”; (iv) o “índio pertence ao passado”; e (v) o “brasileiro não é índio”.

De diferentes maneiras, essas ideias, que, aqui, nós preferimos pensar como imagens, apresentam-se atualizadas nas SD que analisamos. A imagem de unidade, que substitui a diversidade étnica, por ser lida já na pergunta da SD1: quem é o “índio”? A imagem de indígena como sujeito de uma cultura atrasada e/ou congelada pode ser descrita, de alguma forma, na interpretação do indígena como aquele que atrapalha o progresso, indicada na SD4. O apagamento dos indígenas na identidade brasileira pode ser notado, por exemplo, na afirmação de que não falam a nossa língua, formulado na SD2.

As respostas apresentadas ao questionamento (“quem é o ‘índio?’”),

dadas por um brasileiro então candidato à presidência da república, (re)produzem efeitos de sentidos sobre os indígenas, que, como observamos, são retomadas do que, desde muito, circula de modo a constituir o que podemos chamar de imaginário nacional. Essas imagens podem funcionar como ingredientes para a (re)produção de discurso de ódio contra esses sujeitos, no sentido que França (2019a, 2019b) formula e discute, isto é, carregando as canetas e outras armas que serão utilizadas, “legitimamente”, contra esses sujeitos.

É interessante destacar que o discurso de ódio não necessariamente vai se realizar a partir de violências verbais explícitas, e que as imagens que vão vilipendiando a humanidade do outro não necessariamente pertencem a um “bestiário”. No caso do material de análise, a exclusão desses sujeitos começa por esse questionamento de suas línguas e da sua existência (quem são os índios?). Esse gesto demonstra a superioridade (imaginária) daquele que enuncia: se não falam a “nossa” língua, não são como “nós”, e, repetindo a violência colonial, logo deveriam trabalhar para nós (entregando suas terras, trabalhando nelas) ou sair do caminho (sendo expulsos delas) ou até mesmo juntar-se a nós (deixando de viver nessas terras como “índios selvagens”).

Ao sujeito indígena, nesse sentido, só restaria o desaparecimento: seja o resultado da invisibilização – que, para ser atingida, é preciso que o indígena não saia do seu (não)lugar: “o indígena é um ser encurralado, o *apartheid* não passa de uma modalidade da compartimentação do mundo colonial. A primeira coisa que o indígena aprende é a ficar no seu lugar, a não ultrapassar os limites (FANON, [1961] 2021, p. 55) –, seja o resultado de sua completa “absorção” pelo modo de vida “civilizado”, a ponto de deixar de ser reconhecido enquanto indígena ou, preferencialmente, de deixar de reconhecer-se.

Na interpretação que Bolsonaro (re)produz, as terras indígenas são muito “férteis” para ficarem paradas. Nessa interpretação, é (quase) criminoso que os próprios sujeitos indígenas não a utilizem ou trabalhem nela (trabalhar nela é explorá-la; não é trabalhar para conservá-la), como oportunidade para se sustentarem por meio do trabalho na exploração do garimpo, ou em cooperação com o trabalho dos fazendeiros e madeireiros, entre outros. Já que isso não ocorre, porque esses sujeitos não se “rendem”, a saída seria eliminá-los para que deixem de atrapalhar o país, ou “civilizá-los” (trazê-los para perto) para que sejam, de alguma forma, “úteis” para o Estado.

4.Considerações finais

De nosso trabalho, desejamos reiterar que, nas SD, funciona uma impossibilidade de interpretar a terra de um outro modo que não aquele que a vê como forma de produção. E isso nos diz sobre um discurso do agronegócio, como já apontamos. Mas é necessário também destacar, mais uma vez, que a redução de todas as coisas àquilo que elas podem produzir, como se tudo tivesse seu valor com base na lógica da produção de bens consumíveis, revela que existe uma formação ideológica capitalista ressoando no discurso do agronegócio. É nessa relação que progresso torna-se sinônimo de produção;

é nessa lógica que a terra não pode ser reserva; é nesse sentido que a floresta não vale senão derrubada; e é também nessa direção que quem projete a floresta torna-se inimigo nacional, já que a compreensão de que a floresta vale mais estando de pé ainda precisa ser digerida, ou mesmo adaptada ao capitalismo.

No trabalho que desenvolvemos com as SD, compreendemos a presença de sentidos em relação ao “índio”; imagens que entendemos como em relação parafrástica: *índio, invasor, interesseiro, inimigo do agronegócio, vagabundo*. Essas relações parafrásticas caracterizam o que o indígena parece ser para o sujeito que os interpreta ao enunciar.

Todas as imagens nessa rede parafrástica, vinculadas à violência inaugurada pelas práticas de colonização e perpetuadas no discurso colonial, podem ser pensadas como elementos para o discurso de ódio, no sentido de que, ao interpretar essas populações, Bolsonaro (re)produz essas imagens que diminuem, marginalizam e, no extremo, desumanizam o sujeito indígena, desqualificando as suas causas e seus direitos. Essas imagens, como destaca França (2019a, 2019b), são ingredientes para a legitimação da violência contra o outro (no caso, o indígena) e servem também, segundo discute o autor, como forma de blindar a autoimagem que o sujeito que pratica discurso de ódio tem de si, produzindo adesão de outros sujeitos que também se livram de dilemas e conflitos éticos.

O que se produz, então, por meio dessa imagem de alteridade reiterada em relação ao indígena, que atualiza um discurso colonial e também um discurso do agronegócio, é uma diferença perigosa. “Não falam a nossa língua”, “atrapalham o nosso progresso”, “nem brasileiros são...”. Nesse sentido, apesar da violência que se pratica contra os sujeitos indígenas, a autoimagem do agressor permanece positiva, incólume, já que esse outro tem sua imagem (re/des)construída de tal forma que, na relação com ele, já não são “reconhecidos” traços de semelhança. E os indígenas passam a ser, então, portadores de “rostos de onde desapareceu toda humanidade” (FANON, [1961] 2021, p. 46).

Essa imagem de alteridade sustentada em diferenças “incontestes”, legitima o discurso de ódio, mas o legitima dando-lhe outra “aparência”. Por vezes, apresenta-se metamorfoseado de nacionalismo, de modo que o Brasil pode ser dito “acima de todos”, sem que sejam notados os corpos que caem, ou sem que alguma solidariedade alcance aqueles que estão sempre postos por baixo.

O discurso de ódio materializado nas SD, (re)produzido por um sujeito então candidato à presidência (e, depois, por um sujeito já no lugar social de presidente) alimenta e incentiva práticas violentas daqueles que se identificam com o mesmo discurso, inclusive ampliando a adesão a esse discurso. O modo como essa identificação vai produzir efeitos, sabemos, é algo que não se controla: manifesta-se no ambiente virtual com a reprodução simbólica desse discurso, mas também se concretiza de outras maneiras, sob formas de ataques físicos contra essas comunidades, de invasões de reservas, de assassinatos de indigenistas, de estupros de crianças e mulheres indígenas, de perseguição e de extermínio de lideranças indígenas... A nossa história, apesar de muitas vezes mal contada, não consegue esconder completamente que o discurso de ódio segue produzindo genocídio.

Referências

ALTHUSSER, Louis. **Sobre a reprodução**. Petrópolis: Vozes, 2008 [1969].

BONIN, Iara. Racismo: desejo de exterminar os povos e omissão em fazer valer seus direitos. In: CMI. **Relatório: violência contra os povos indígenas no Brasil**. Dados 2014. Brasília: Cimi, 2015.

COURTINE, Jean-Jacques. **Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos**. São Carlos: EdUFSCAR, 2009 [1981].

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Lisboa: Letra Livre, 2021 [1961].

FRANÇA, Thiago Alves. **Sentidos e funcionamentos do discurso de ódio em espaços do Facebook: uma leitura discursiva**. 264 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2019a.

FRANÇA, Thiago Alves. Discurso de ódio: definições prévias, incompatibilidades e formulação. In: SILVA, Dalécio. S. da; GOMES, Glaucio R. (Org.). **Análises em (dis)curso: perspectivas, leituras, diálogos**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2019b.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Cinco ideias equivocadas sobre os índios. **Revista Ensaios e Pesquisas em Educação e Cultura**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 10, p. 3-23, 2016. Disponível em <http://costalima.ufrj.br/index.php/REPE-CULT/issue/view/101/ensaio> Acesso em: 12 maio 2021.

HERF, Jeffrey. **Inimigo judeu: propaganda nazista durante a Segunda Guerra Mundial**. São Paulo: EDIPRO, 2014.

INDURSKY, Freda. Unicidade, desdobramento, fragmentação: a trajetória da noção de sujeito em Análise do Discurso. In: MITTMANN, Solange; GRIGOLETTO, Evandra; CAZARIN, Ercília Ana. (Org.). **Práticas discursivas e identitárias: sujeito e língua**. Porto Alegre: Nova Prova, 2008. p. 09-46

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

KAMBEBA, Márcia Wayna **Poemas e crônicas: Ay Kakyri Tama = Eu moro na cidade**. Manaus: Grafisa Gráfica e Editora, 2013. x,76 p. il. Disponível em <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/LIVROS/MFN-45661.pdf> Acesso em: 08 ago. 2022.

MARX, Karl. **O capital**. Livro I. São Paulo: Editora Boitempo, 2017 [1867].

ORLANDI, Eni P. **Terra à Vista - discurso de confronto: velho e novo mundo**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

ORLANDI, Eni P. **Análise do Discurso: princípios e procedimentos**. 7. ed.

Campinas, SP: Pontes, 2007.

ORLANDI, Eni P. Discurso, imaginário social e conhecimento. **Em aberto**, Brasília, ano 14, n. 61, jan/mar., 53-59, 1994.

PÊCHEUX, Michel. **O Discurso**: estrutura ou acontecimento. 5. ed. Campinas: Pontes, 2008 [1983].

PÊCHEUX, Michel. [1969] Análise Automática do Discurso (AAD-69). In: GADET, F.; HAK, T. (Org.). **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

PÊCHEUX, Michel FUCHS, Catherine. [1975] O propósito da análise automática do discurso: atualizações e perspectivas. In: GADET, F.; HAK, T. (Org.). **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Campinas: Editora da UNICAMP, 2014.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. 5. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2014 [1975].

PURIFICAR O SUBAÉ. [Compositor]: Caetano Veloso; [Intérprete]: Maria Bethânia. **Brasileirinho**. Rio de Janeiro: Biscoito Fino, 2003. 1 DVD (86 min).