



Serviço Público Federal  
Ministério da Educação  
**Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul**  
Câmpus Universitário de Três Lagoas  
Programa de Pós-Graduação em Letras



**JOÃO PAULO F. TINOCO MACHADO**

**O PROCESSO IDENTITÁRIO DO  
SUJEITO INDÍGENA: uma análise  
discursiva da Carta do Cacique Seattle**

**TRÊS LAGOAS – MS  
2016**



Serviço Público Federal  
Ministério da Educação  
**Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul**  
Câmpus Universitário de Três Lagoas  
Programa de Pós-Graduação em Letras



**JOÃO PAULO F. TINOCO MACHADO**

**O PROCESSO IDENTITÁRIO DO  
SUJEITO INDÍGENA: uma análise  
discursiva da Carta do Cacique Seattle**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras (Área de concentração: Estudos Linguísticos) do *Campus* de Três Lagoas da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS, como requisito final para obtenção do título de Mestre em Letras.  
Área de concentração: Estudos Linguísticos.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Vânia Maria Lescano Guerra.

**TRÊS LAGOAS – MS**  
**2016**

**O PROCESSO IDENTITÁRIO DO SUJEITO INDÍGENA: uma  
análise discursiva da Carta do Cacique Seattle**

**BANCA EXAMINADORA**

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Vânia Maria Lescano Guerra

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - UFMS

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Marlene Durigan

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - UFMS

---

Prof. Dr. Roberto LeiserBaronas

Universidade Federal de São Carlos - UFSCar

---

**TRÊS LAGOAS - MS  
2016**

Aos povos da margem que são injustiçados  
esilenciados [...]

## AGRADECIMENTOS

Para iniciar os agradecimentos, coloco-me a refletir sobre a minha existência e sobre a possibilidade de escolher caminhos que eu julguei serem melhores para mim, razão por que é mister agradecer a Deus, que me concedeu a oportunidade de escolher e me dá motivos para sonhar. Obrigado por mais este agrado!

E, ao longo desse caminho da pós-graduação, que se anda aos poucos, eu não poderia deixar de mencionar algumas pessoas que foram importantes para/no meu (per)curso de formação, ora como pesquisador, ora como rebelde transgressor (a redundância é proposital!). Compreendi que o pesquisador/analista do discurso tem de ser um agente “destoador”, isto é, alguém que está desconfortável no lugar onde se encontra, que almeja criar espaços que visibilizam questões e saberes que são considerados não existentes.

Desse modo, agradeço aos professores do Programa de Pós-graduação em Letras (PPGL), especialmente àqueles que compõem a linha de pesquisa “Estudos Linguísticos: discurso, subjetividade e ensino de línguas”, pelos contatos assíduos ao longo desses dois anos.

À minha orientadora, Dr.<sup>a</sup> Vânia Maria Lescano Guerra, que, com dedicação e sabedoria, teve parte em meu desenvolvimento acadêmico, bem como no movimento constitutivo de pesquisador, levando-me a conhecer grandes estudiosos, filósofos e também historiadores, quer pessoalmente, quer por meio de suas preciosas obras, meu agradecimento especial. Agradeço a ela também “emocionalmente”: por seus incentivos, pelos espaços incômodos em que me colocou fazendo-me mover-me e nunca parar, pelos mimos, pelos questionamentos; enfim, pelo prazer de tê-la como orientadora.

Ao meu querido companheiro Marcelo Rodrigues de Oliveira, minha gratidão por ter tido a sabedoria de lidar comigo nas horas em que eu me trancava no escritório para relacionar-me com a dissertação. Seu apoio foi fundamental para mim!

Aos colegas alunos do PPGL, que, direta e indiretamente, contribuíram para esta pesquisa, pois, mesmo que de forma involuntária, por meio de seus exemplos, sobretudo dos doutorandos, especialmente Willian Diego de Almeida, ajudaram-me com suas experiências.

À professora Dr.<sup>a</sup> Marlene Durigan (UFMS) e ao professor Dr. Marcos Lúcio de Sousa Góis (UFGD), por terem lido o meu trabalho de forma minuciosa, com o intuito de apontar inexperiências de minha escrita e pesquisa, ainda em crescimento, acrescentando e enriquecendo o meu trabalho.

À professora Dr.<sup>a</sup> Marlene Durigan (UFMS) e ao professor Dr. Roberto LeiserBaronas (UFSCar), pelas valiosas sugestões a este trabalho.

Aos integrantes do Grupo de Estudos “A celebração dos sujeitos periféricos: discurso e transdisciplinaridade”, por suas críticas, observações e sugestões.

Aos amigos do PPGL que fiz ao longo desse período e que trouxeram à tona importantes reflexões, belos sorrisos e risos, bons motivos para acreditar que é possível, por meio da pesquisa e discussões, não ficarmos cativos dos pensamentos preguiçosos. Nossa prática por meio dos gestos reflexivos e interpretativos dos/sobre os espaços enunciativos tem-me (nos) mostrado a eficácia do pensamento crítico.

Aos meus professores de graduação do Curso de Letras da Universidade Federal de Tocantins (UFT), que acreditaram em mim, investindo seu tempo para me ensinar.

Aos saberes indígenas que me fizeram perceber que eu preciso ser (des)construído dos pensamentos abissais, isto é, dos excludentes pensamentos modernos ocidentais.

À minha família – fonte em que bebia quando eu precisava de me revigorar e remoçar, que, de longe, sempre me apoiou e torceu pelas minhas vitórias. Pelo carinho da minha mãe, Onizia Ferreira Machado, e pelos tantos “eu amo você” que ouvi do meu pai, Eberson Caetano Machado.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio à pesquisa.

Por fim, agradeço a todos que deixaram sua importante contribuição nesta pesquisa: muito obrigado!

“[...] we got more yesterday than anybody. We need some kind of tomorrow” (MORRISON, Toni. *Beloved*. Vintage, 2005, p. 322).



MACHADO, João Paulo F. Tinoco. *O processo identitário do sujeito indígena: uma análise discursiva da Carta do Cacique Seattle*. 2016. 162 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagoas. 2016.

## RESUMO

Este trabalho tem como objetivo geral estudar o processo de constituição identitária do indígena articulado na Carta do Cacique Seattle de 1854, sobretudo as possíveis representações de terra que rastreamos na carta, ora para o indígena, ora para o “homem branco”. Para tanto, perscrutamos as relações de saber e poder e as formações discursivas com o intuito de desvelar os gestos de resistência de Seattle e seu povo. Nosso estudo está fundamentado nas relações de saber/poder discutidas por Foucault (2014ab, 2013, 2012) sob a pluma da Análise do Discurso de linha francesa. Buscamos também conhecimentos a respeito da desconstrução de Derrida (2001), sob a visão discursivo-desconstrutivista de Coracini (2006, 2007, 2014) e Guerra (2008, 2010, 2012, 2013); conceitos de cunho culturalista quanto à crítica pós-colonial de Bhabha (2013) e Santos (2003, 2007, 2009, 2010); e concepções de identidade estudadas por Bhabha (2013), Hall (2013) e Castells (2013). Temos o desejo de trazer o olhar e saberes do indígena a fim de desestabilizar saberes hegemônicos que tentam desvalorizar os saberes dos sujeitos marginalizados. Formulamos a hipótese de pesquisa de que a Carta tem de ser examinada como um monumento, isto é, a Carta torna-se uma Nova História para que desse modo obtenhamos a possibilidade de estudar o processo identitário do indígena, que é construído por meio de tensões e resistências; ações que vão de encontro aos saberes hegemônicos, ao capitalismo, à industrialização e aos interesses do governo que privilegiam grupos específicos. Podemos dizer que o sujeito indígena Seattle enfrenta preconceitos, sofrendo gestos de exclusão, por não ser igual ao outro, razão por que busca, no passado, memórias que lhe podem trazer segurança no presente. E, dentro dessa arena, onde conflitam e emergem, o processo identitário agonístico é engendrado, uma vez que o sofrimento e a angústia perpassam a busca da identidade do colonizado, sempre numa construção relacional com o colonizador.

**Palavras-chave:** Identidade; análise discursivo-desconstrutivista; pós-colonialidade; Carta do Cacique Seattle.

MACHADO, João Paulo F. Tinoco. *The identity construction process of the indigenous: a discourse analysis of the Chief Seattle's Letter*. 2016. 162 p. Dissertation (Master of Arts) – Federal University of MatoGrosso do Sul, Trêslagoas. 2016.

## ABSTRACT

The general objective of this work is to study the identity construction process of the indigenous based on the speech of Chief Seattle in 1854, especially the possible land representations that we tracked in the letter containing his speech, sometimes for the indigenous, sometimes for the "white man". Thereby we scrutinize the relations of knowledge and power and discursive formations in order to unravel Seattle and his people's resistance movements. Our study is based on relations of knowledge/power discussed by Foucault (2014ab, 2013, 2012) under the guidance of the French Discourse Analysis. We also sought notions on the deconstruction of Derrida (2001), under the discursive deconstructivist view discussed by Coracini (2006, 2007, 2014) and Guerra (2008, 2010, 2012, 2013); some culturalist concepts on critical post-colonial era by authors, such as Bhabha (2013) and Santos (2003, 2007, 2009, 2010); as well as the identity concepts studied by Bhabha (2013), Hall (2013) and Castells (2013). We sincerely wish to bring a different point of view of the indigenous' knowledge in order to destabilize the hegemonic knowledge that attempts to devalue the knowledge of the marginalized people. We formulated the hypothesis that we have to observe the Letter as a monument, turning it into a New History, to obtain the possibility to study how the process of the Chief Seattle's identity is formed, from between tensions and resistances; actions that go against hegemonic knowledge, capitalism, industrialization and the government interests that favor specific groups. We can say that the subject indigenous Seattle faces prejudice, suffering exclusion gestures, for not being the same as another, that's why he searches for memories in the that can bring him security in the present, and in this arena where conflicts emerge the agonistic identity process is engendered, given that suffering and anguish are fraught with the search for the identity of the colonized, always in a relational construction with the colonizer.

**Keywords:** Identity; discursive deconstructivist analysis; post-colonial; Chief Seattle's Letter.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO I.....	27
FIOS TEÓRICOS EMARANHANDO-SE NA URGÊNCIA DE PENSAR A ANÁLISE DO DISCURSO .....	27
1.1 LÍNGUA(GEM) .....	27
1.2 TRILHANDO OS CONCEITOS DA AD.....	34
1.2.1 Sujeito.....	37
1.2.2 Formação Ideológica (FI), Formação Discursiva (FD), Memória e Interdiscurso .....	41
1.3 EM FOUCAULT, O DISCURSO COMO FORMA DE SABER E PODER .....	46
1.4 EM JACQUES DERRIDA, A TRADUÇÃO COMO DESCONSTRUÇÃO .....	51
CAPÍTULO II.....	55
CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO: A CARTA DE SEATTLE E O MOVIMENTO IDENTITÁRIO.....	55
2.1 UMA BREVE HISTÓRIA DE SEATTLE (SEATHL) .....	55
2.1.1 A Terra Indígena – vida espiritual.....	65
2.2 O DISCURSO DO CACIQUE SEATTLE: A CARTA COMO GÊNERO (EPISTOLAR).....	68
2.2.1 A Carta do Cacique Seattle: herança Histórica .....	75
2.3 OS RASTROS CAMALEÔNICOS DA IDENTIDADE .....	77
CAPÍTULO III .....	82
GESTOS INTERPRETATIVOS DAS REPRESENTAÇÕES DE TERRA E RELAÇÕES DE PODER-SABER.....	82
3.1. MEMÓRIA E IDENTIDADE: ALGUMAS REPRESENTAÇÕES DE TERRA PARA O INDÍGENA .....	83
3.2 MEMÓRIA E IDENTIDADE: ALGUMAS REPRESENTAÇÕES DE TERRA PARA O “HOMEM BRANCO” .....	113

NOS FIOS DA (IN)CONCLUSÃO .....	123
REFERÊNCIAS .....	127
ANEXOS .....	137
ANEXO 1 - Carta do Cacique Seattle .....	139
ANEXO 2 - Cacique Seattle.....	140
ANEXO 3 - Fonte em homenagem ao Cacique Seattle.....	141
ANEXO 4 - Lápide de Seattle .....	142
ANEXO 5 - Angelina, filha do Cacique Seattle.....	143
ANEXO 6 - Sobrinha de Seattle (1901) .....	144
ANEXO 7 - Doutor Henry Smith.....	145
ANEXO 8 – Professor Ted Perry .....	146
ANEXO 9 - Puget Sound em 1880.....	147
ANEXO 10 - Puget Sound em 1897.....	148
ANEXO 11 - Ilha Bainbrigde .....	149
MEMORIAL DESCRITIVO: O (PER)CURSO E DESEJO DO OUTRO DE MIM.....	150

## INTRODUÇÃO

“... das margens se veem melhor as estruturas de poder” (SANTOS, 2007, p. 59).

Desde a década de 80 do século XX, uma onda de movimentos sociais, no fio discursivo das relações de poder, aparelhos de resistência, vem paulatinamente agregando pessoas e inscrevendo-as em um apelo pelo direito humano, com o intuito de buscar, para os grupos, o direito que deveria ser praticado antes mesmo de surgirem requerimentos de ações como dignidade e respeito, ação política decidida a lutar pelo ser humano em favor da igualdade, malograda ao longo da história. As reivindicações que são estabelecidas sustentam-se por meio de marcas indelévels que o homem produz e que, sem demora, a história traça sustentando os seus relatos. São lembranças que tentam ser esquecidas, mas (re)lembradas por meio de novos acontecimentos, novas personagens, novos cenários... Evelhos desejos de domínio hierarquizado.

Em momentos dispersos, os movimentos sociais se elevam e se manifestam cavando e minando, nas camadas sociais, reações desestabilizadoras, na tentativa de articular conceitos distintos e, assim, amenizar as desigualdades e os gestos de exclusão. Os movimentos sociais podem ser uma profícua tentativa de engendrar caminhos que dão abertura para alcançar a emancipação social, uma vez que os grupos trazem à baila a problemática da estrutura social para ser analisada. E, a nosso ver, deveriam tentar fazê-lo a partir da margem, pois entendemos que é preciso se posicionar e falar a partir da posição em que certos grupos estão localizados: na margem.

Debates acerca das “ausências”, termo postulado por Boaventura Sousa Santos (2007), têm exercido influência na construção de saberes científicos, uma vez que são pensados fora da totalidade dos saberes científicos, ou seja, da dupla ideia das dicotomias e das hierarquias. Não é fácil praticar a reflexão fora da dicotomia e de um pensamento eurocêntrico, contudo esse gesto reflexivo pode repercutir, mesmo que de modo moroso, nos conhecimentos populares.

O entendimento dos objetivos e causas dos movimentos sociais não é, no entanto, apreendido criticamente, o que nos leva ao efeito de praticar o “bom” ato, agir de forma politicamente correta, comportamento que surgiu primeiramente nos Estados Unidos da América (EUA), como tentativa de invisibilizar a existência das diferenças. É por esse motivo que utilizamos o termo “ausência”: por acreditarmos, juntamente com o português Boaventura Sousa Santos, que há uma constância na (re)produção de totalidades que, em algumas ocasiões, não são questionadas. Nós, ao contrário, pensamos que é preciso investigar, examinar e desconfiar das práticas de “verdades” que se cristalizam e percorrem a sociedade, para, em seguida, problematizá-las.

Nesse locus social, atravessado por essa ideologia de “bom cidadão”, cuja ação seria a de um (suposto) cidadão político que tem a “preocupação” de amenizar as injustiças sociais, as práticas desiguais e opressoras são (dis)simuladas pelas pessoas, acentuando-se cada vez mais.

Ainda utilizando a metáfora da onda, examinamos que modificações importantes houve desde o dia em que vozes emergiam (e ainda emergem) no/do silêncio, na/da ausência, em frente aos muros que tentam impedir a entrada de uma diferente aglomeração de pessoas em movimento. O vai e vem, a insurgência e rebeldia são o que produz a porção necessária para superar as perdas de direito e as impossibilidades. Os movimentos sociais estão sob essa ordem da ruptura, pois eles, construindo uma política da diferença, enfatizam as diferenças entre os grupos que são marginalizados. Assim, a problemática que se instaura como desafio na contemporaneidade é propor uma nova forma de viver socialmente. Há, pois, uma tentativa de apagar o efeito de homogeneidade que é criado na sociedade ao trazermos à baila as dificuldades sociais que são vividas pelos grupos que estão à margem: pobres, favelados, negros, indígenas, homens e mulheres homoeróticos, sem terra, sem letra. São vozes que trazem recusa para aqueles que buscam manter uma ordem considerada adequada, a fim de criar uma coesão social.

Entendemos que a segregação parte de práticas dos saberes dicotômicos, os quais buscam estabelecer o que é aceito e o que é rejeitado, o que é harmonioso e o que não é, com o objetivo de erradicar a presença de pessoas que não são capazes de inserir-se na ordem do discurso disciplinador, pois estariam fora do lugar, desviando-se das

regras definidas como adequadas. Regras ou costumes que são construídos a partir de tentativas de intervir em determinadas situações baseadas na ótica da moralidade.

Apoiando-nos na visão de Michel Foucault quanto às pessoas (in)fames, podemos afirmar que a notoriedade que essas pessoas recebem advém de algum tipo de sanção que as faz adquirir algum momento de fama nesta sociedade, numa visibilidade de acontecimentos. Desse modo, essas pessoas simultaneamente zigzegueiam por espaços que lhes dão fama ou as deixam no anonimato, no silêncio, ou seja, nós as vemos de soslaio para fingir que não as percebemos, iludindo-nos de que elas não se dão conta de tal ação. Nossa indiferença tenta manipulá-las (ou a nós mesmos), num “faz de conta” que não são/foram percebidas. Por outro lado, quando são espetacularizadas, são/estão relacionadas a atos desordeiros. Será que é só assim que elas se tornam (in)visíveis? Sob esse pressuposto, podemos dizer que esses sujeitos que estão situados num lugar marginalizado, excluídos dos (des)ajustáveis, são (in)visíveis e (in)fames.

Trazemos o pensamento do filósofo francês a respeito do significado de (in)fame, com o intuito de reverberar a urgência de produzir questionamentos quanto ao desejo do idealismo, do que é concebido e entendido como ordem. O seu modo de ver, essas “verdades”, isto é, essa vontade pela/de verdade apoia-se

sobre um suporte institucional: é ao mesmo tempo reforçada e reconduzida por toda uma espessura de práticas como a pedagogia [...] ela é também reconduzida, mais profundamente sem dúvida, pelo modo como o saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído. (FOUCAULT, 2013, p. 16-17).

Assim, podemos dizer que somos ocasionalmente regulados por regras de como agir e prosseguir, as quais, se não forem seguidas, podem nos levar a sanções. Neste sentido, entrelaçando os fios discursivos que tecemos até aqui, esta pesquisa tem o intuito de problematizar questões concernentes a povos que são marginalizados sob a rudez hierárquica do mundo moderno, sujeitos às várias formas de subordinação, a saber: os indígenas. Daí poder postular as palavras em epígrafe, *das margens se veem melhor as estruturas de poder*; “é, assim, o sonho que impregna a realidade, a utopia capaz de construir uma outra realidade [...]”, a qual “pretende ser uma contribuição, a

partir de iniciativas contra-hegemônicas dos povos indígenas [...] para um novo contexto de relações sociais”. (NEVES, 2003, p. 114, grifos nossos).

Inquietações a respeito das regras sociais vigentes têm alcançado pessoas que se propõem discutir e problematizar temas centrais da atualidade que afligem os sujeitos, sobretudo o processo da construção identitária. As contribuições que os estudiosos trazem acerca dos sujeitos sócio-históricos que são (co)locados à margem são importantes para manter um *continuum* de reflexão sobre temas que envolvem esses sujeitos. Autores como Coracini (2007, 2014), Santos (2003, 2007, 2009, 2010), Guerra (2008, 2010, 2012), Moita Lopes (2006, 2013), entre outros, debruçam-se sobre a prática da exclusão efetuada por uma narrativa discursiva, deixando fora todos os sujeitos que já tinham sido sentenciados a não fazer parte da história contada como verdade única. (NOLASCO, 2015).

Os estudos de cunho crítico são motivados por um anseio de transgredir e questionar crenças que permeiam os povos e que carregam em si uma vontade de estabelecer somente uma verdade, a sua verdade, aquela que é supostamente partilhada por aqueles que buscam os mesmos interesses, como o direito e a igualdade social.

A sociedade, por meio das práticas discursivas, constrói sujeitos tentando suavizar as diferentes identidades. Os sujeitos constituídos por formações simbólicas e imaginárias, sob a égide dos mais variados suportes ideológicos e em diferentes contextos históricos e sociais, identificam-se com outros sujeitos com os mesmos interesses e objetivos, formando grupos. Desse modo, nós compreendemos esses sujeitos que estão à margem como sujeitos sócio-históricos, visto considerarmos que sua participação na construção de saberes políticos e sociais é também importante para o âmbito social, das (des<sup>1</sup>)construções de outras epistemologias. Também nos importa aqui reconhecer e compreender o que essas mudanças podem oferecer a eles e a nós. A partir dessa produção e valorização de seus saberes – o que pode gerar intervenções –, entendemos ser possível recuperar uma participação coletiva e, assim, transformar a

---

<sup>1</sup> Chamamos a atenção para o prefixo *des-* ao longo do trabalho, compreendido, de acordo com a etimologia, como ação contrária àquela que é expressa pelo termo de origem; interrupção de alguma situação anterior.



direção que as relações humanas vêm tomando, ora local, ora globalmente. Logo, não se trata de um sujeito empírico, mas histórico e ideológico. (ECKERT-HOFF, 2008).

Arelados aos estudos da língua(gem) e cultura, nós fomos aos poucos apreendendo sobre nosso sujeito, pois verificamos que sua constituição identitária vem da construção dos saberes e das regras que são criadas e estabelecidas pela sociedade. E é por meio da capacidade que possuímos de tentar expressar nossos pensamentos, ideias, opiniões e sentimentos que podemos “ver”; em outras palavras, a língua(gem) é material e fundação da construção da sociedade. É por meio da língua(gem) que o sujeito se posiciona ao expressar suas “verdades”; “verdades” que são construídas por meio da história humana e organizadas socialmente.

Em grande parte dos estudos de perspectiva discursivo-desconstrutivista, com temáticas diversas, o objetivo é compreender como, em face das grandes mudanças que vêm ocorrendo na sociedade, o sujeito é constituído. As pesquisas desenvolvidas sob a égide da transdisciplinaridade, por sua vez, permeiam caminhos de outras ciências com o anseio de (des)construir saberes outros a partir dos saberes já instituídos socialmente. Feito isso, visibilizamos os saberes que nos propomos problematizar para que depois possamos (re)pensar conceitos e sentidos que possibilitariam outra interpretação revolvida e rompida por “golpes de martelo”, expressão usada pelo filósofo alemão Friedrich W. Nietzsche, desconfiando das trincheiras de ranço da humanidade – saberes que são considerados adequados à moral –, questionando os saberes concebidos como “originais”.

Assim, a maneira como nós, linguistas aplicados e analistas do discurso, temos lidado com as privações que os sujeitos marginalizados enfrentam numa sociedade injusta, tem sido por meio de

pesquisas, individuais ou coletivas, voltadas para diversas questões ou problemas sociais: identidades, transculturalidade, conflitos linguísticos de fronteira, normalizações linguísticas, ensino-aprendizagem de línguas, letramentos, formação de professores, impactos (social mais amplo e no ensino) das novas tecnologias, dentre tantos outros. (ROJO, 2013, p. 68).

Por conseguinte, autores como HomiBhabha (2013)<sup>2</sup>, Mignolo (2000), Stuart Hall (2013a, 2013b) e Castells (2013) trazem uma das grandes questões contemporâneas: o sujeito sócio-histórico; alvo central para seus estudos, gerando destabilizações e provocações acerca de questões consideradas como ordens sociais.

Neste trabalho, partimos da crítica desconstrutivista que “suleia”<sup>3</sup> intervenções nos discursos ideológicos da modernidade que buscam dar “normalidade” aos saberes hegemônicos pertinentes ao desenvolvimento irregular e “às histórias diferenciadas de nações, raças, comunidades, povos”. Além disso, com arrimo nos pensamentos de HomiBhabha, trazemos, para se juntar a nossa reflexão, que as perspectivas pós-coloniais

formulam suas revisões críticas em torno de questões de diferença cultural, autoridade social e discriminação política a fim de revelar os momentos antagônicos e ambivalentes no interior das “racionalizações” da modernidade. (BHABHA, 2013, p. 275).

Nessa arena, voltamos o nosso olhar para o processo identitário do indígena constituído no interior das práticas de linguagem, a partir de uma perspectiva agonística. Consideremos que o processo identitário do indígena é permeado por tensões e conflitos que não são resolvidos em uma sociedade ideal, conforme pondera Grigoletto (2006) acerca do sujeito.

Bhabha (2013) reflete a respeito do processo de alteridade como meio para construir as identidades culturais e políticas no interior da lógica agonística, nomeando-as também de identidades agonísticas. A identidade é atravessada por conflitos e tensões e constituída no espaço da diferença, em que “as diferenças não podem ser superadas ou totalizadas porque de algum modo elas ocupam o mesmo espaço”. (GRIGOLETTO, 2006, p. 17).

Seguindo o raciocínio de Bhabha (2013), o campo de enunciação revela um lugar onde a gama heterogênea de ideologias e valores socioculturais atravessam o interstício do processo constitutivo da identidade do sujeito. Esse entre-lugares é o local da contradição, dos conflitos que interagem (des)construindo diferentes identidades.

---

<sup>2</sup>As obras usadas nesta pesquisa serão referenciadas conforme a ficha catalográfica, respeitando a data de sua impressão e/ou reimpressão.

<sup>3</sup>Por uma valorização da epistemologia do sul, “suleamos” em vez de nortearmos. (SANTOS; MENESES, 2010).

Dito de outro modo, essa fronteira desestabilizadora permeada de conflitos, ambivalências e contradições faz que as diferenças ocasionem a possibilidade de emergir deslocamentos de sentidos, (re)significações e negociações, uma vez que “as identidades são diversas e cambiantes, tanto nos contextos sociais nos quais elas são vividas quanto nos sistemas simbólicos por meio dos quais damos sentido a nossas próprias posições”. (WOODWARD, 2013, p. 33). Assim, postulamos que esse movimento é um processo agonístico da construção identitária do sujeito.

A partir disso já que o nosso alvo é trazer as vozes daqueles que são silenciados e marginalizados, temos o intuito de problematizar, “com base na interpretação dos enunciados que se manifestam na materialidade linguística” (GUERRA, 2010, p. 15), os discursos que se articulam na construção da(s) representação(ções) do indígena na Carta de Seattle, reconstruída pelo professor Ted Perry e dirigida ao Presidente americano Franklin Pierce. Representação(ções) que está(ão) sempre em movimento.

A Carta do Cacique Seattle é uma reescrita do discurso feito pelo indígena Seattle, Cacique das tribos Suquamish e Duwamish, em 1854. Essas tribos eram localizadas na região de Puget Sound, atual estado de Washington. O governo dos Estados Unidos da América (EUA) tinha interesse nas terras indígenas, propondo ao povo de Seattle que se deslocasse para uma reserva. Seattle, cansado das batalhas que lhe(s) haviam causado tantas perdas, aceitou a proposta, contudo, antes de sair de sua terra, ele lançou suas palavras, sob o fio discursivo denunciativo, a todos que estavam presentes, e elas ainda ecoam nos dias de hoje.

Desse modo, podemos dizer que, ao responder ao “Presidente dos EUA”, quanto à proposta da compra e venda da terra, o enunciador da Carta traz a lume as representações de mundo que possui, abrindo trilhas para apreensão de possíveis interpretações a partir de nosso outro gesto analisador.

Hodiernamente, as questões indígenas têm motivado pesquisadores a investigar a construção da imagem dos índios por meio de diferentes prismas ou por distintos vieses. Dessas pesquisas, advêm contribuições/problematizações a respeito da luta pelos direitos indígenas e, assim, subsídios a políticas públicas pró-índio nas áreas de saúde,

educação, assistência social, meio ambiente (o indígena condicionado a adequar-se a elas) e, sobretudo, terra.

Temas relacionados às questões indígenas, como exclusão, discriminação e preconceito, mostram que há muitas situações injustas, as quais são trazidas a lume na voz indígena, embora a repressão e a resistência se façam presentes. Essas vozes que se tornam públicas e são postas à vista de muitos reivindicam sua existência, que é favorecida pelo momento de fama. Elas se posicionam para enfrentar aqueles que se nomeiam brancos, com o intuito de tornar as histórias de seu povo conhecidas; seus relatos são também de falas de si mesmos, tomadas pela narração de testemunhos e, sobretudo, da luta pelo direito de ter terras. É nessa situação de luta e conflito que a Carta do Cacique Seattle expõe as contradições e os paradoxos que constituem os povos indígenas e o “homem branco”.

Com base no que foi dito, observamos que as vozes ecoadas na Carta do Cacique Seattle (d)enunciam as lutas vivenciadas pelo sujeito indígena e estariam resistindo aos interesses do “homem branco”. A partir desse contexto, temos como hipótese de trabalho que a Carta do Cacique Seattle, Epístola, alcança novas margens ao transgredirmos, sob o ângulo desconstrutor, os limites da noção de gênero para propor a noção de monumento (na concepção foucaultiana). Na qualidade de monumento, permite-nos examinar os saberes, conhecimentos e posicionamentos que dão dimensão histórica, entre passado e presente, à Carta e refletir sobre eles. Além disso, é possível rastrear, por meio da materialidade linguística, traços identitários do processo de subjetivação e colonização do/sobre o povo indígena numa relação intersubjetiva de poder e saber.

É preciso, no entanto, que desconfiemos das “verdades” que ali se e(in)screvem, pois sabemos que o “homem branco” teve (co)participação na (re)escrita e tradução do discurso do Cacique para a língua inglesa, ação que transforma, trai e deixa marcas indeléveis de subjetividade, uma vez que a tradução é um produto de interpretação, logo não é neutra nem inocente. Não temos a pretensão de chegar à perfeita tradução do discurso vivo do indígena a partir da escrita de uma carta *posteriori*, (re)formulada e, pois, passível de mudanças subjetivas trazidas pelas experiências, seja do/pelo indígena, do/pelo “homem branco”, suscitando, nessa arena de peleja, escolhas, interdições,

proibições, cortes e castrações conforme as práticas discursivas em que os sujeitos estão ligados. Vale ainda dizer que “as línguas indígenas são línguas de tradição oral. Escrever as palavras da língua indígena como elas soam é trabalhar sua imagem fora de sua história, de seu modo de existência”. (ORLANDI, 1990, p. 88).

A Carta do Cacique Seattle marca a existência do povo indígena e expressa, sobretudo, o profundo amor pela natureza e a necessidade que há de tomarmos conta da terra e de toda vida sobre a terra.

A escolha da Carta não foi, portanto, aleatória: ela aborda assuntos relevantes para o povo indígena, quer brasileiro, quer norte-americano, e que, de algum modo, (ainda) podem despertar o “homem branco” a refletir sobre questões como a terra, cultura, natureza e meio ambiente. Ademais, escolhemos a reescrita do professor Ted Perry por ter sido esta a que se tornou mais divulgada e de fácil acesso, permeando e atravessando discursos atuais: questões que envolvem a luta pela terra indígena e a preservação do meio ambiente. A carta que estudamos pode ser encontrada em mais de 60 *sites* em diferentes línguas, de modo que seu alcance é internacional.

Para articular um breve “estado da arte”, fizemos um levantamento bibliográfico de trabalhos sobre o indígena Seattle, dos quais merecem relevo três: Jeffers (1991), Furtwangler (1997) e Abruzzi (2000). Nosso intuito é mostrar que os estudos devem ainda continuar, visto que essas pesquisas, a partir de olhares outros, revelam que o indígena ainda se encontra na diáspora, na margem, onde constantes embates são enfrentados, sobretudo a luta pela terra. Vale dizer que os trabalhos citados, bem como outros que encontramos não estão ancorados na perspectiva da Análise do Discurso (AD).

A pintora norte-americana Susan Jeffers (1991) reflete sobre a história de Seattle a partir de seus desenhos. Como outros discursos que têm resistido ao tempo, a história de Seattle tornou-se extremamente relevante para a pintora. Em sua obra, o discurso transmitido é de que o homem pode ter uma relação forte com a natureza, criando um vínculo de esperança e renovação.

Por seu turno, Albert Furtwangler (1997), nascido na Inglaterra, é professor de história da Universidade de Illinois e escreveu sobre temas históricos, como

*ActsofDiscovery: VisionsofAmerica in the Lewis and Clark Journals*<sup>4</sup> (1993), a partir do olhar dos diários sobre o continente norte-americano dos exploradores Meriwether Lewis(1774 – 1809) e William Clark(1770 – 1838). Nesse contexto e da perspectiva de historiador, interessou-se pelo discurso do Cacique Seattle, questionando especificamente sobre a veracidade do discurso e propondo-se também analisar o desempenho do governador Isaac Stevens no território de Washington.

O professor William S. Abruzzi (2000), do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade de Pensilvânia, escreveu, em 2000, um artigo que traz considerações importantes acerca da preservação da natureza, em face dos atuais e crescentes desafios ambientais e climáticos mundiais. Seu artigo articula-se com o discurso do Cacique, com o intuito de chamar a atenção das pessoas para a sabedoria e inspiração das palavras de Seattle.

Assim, podemos dizer que um dos objetivos dos três trabalhos que mencionamos, a saber, Jeffers (1991), Furtwangler (1997) e Abruzzi (2000), é trazer a Carta do Cacique Seattle como um instrumento para abordar temas de relevância social, como, por exemplo, a preservação da natureza coadunando com a luta pela terra.

Por um viés diverso, apoiando-nos nas contribuições teóricas da Análise do Discurso de origem francesa, assim como nos estudos desconstrutivistas, temos como objetivo geral investigar o processo identitário do indígena a partir do discurso da Carta do Cacique Seattle, reescrita por Ted Perry. Desse modo, buscamos apreender alguns ditos do passado “que assombram o presente histórico” para assumirmos nossa responsabilidade de mostrar nos discursos o que foi silenciado e intervir na política da polaridade. (BHABHA, 2013, p. 36).

Para alcançarmos esse objetivo, traçamos algumas metas específicas: a) apreender as relações de poder-saber que definem as regras do dizer e que se apresentam nas posições assumidas pelos sujeitos, ora o Cacique Seattle, ora o presidente Franklin Pierce, por meio da Carta; b) rastrear os efeitos de sentido que perpassam a memória discursiva que atravessa os dizeres da Carta quanto à construção das representações sociais de terra, cidadania e exclusão, de que o indígena é o suporte.

---

<sup>4</sup>Fatos do descobrimento:Algumas percepções da América nos diários de Lewis e Clark.

Assim, alguns questionamentos foram levantados com o intuito de direcionar os caminhos da pesquisa: Quais práticas discursivas podem ser observadas e explicitadas na Carta, a partir dos dispositivos de poder na relação entre o indígena e o “homem branco”? Quais são as representações de “homem branco” construídas pelo enunciador da Carta? Quais representações o “homem branco” elabora sobre o indígena que enuncia? Como essas representações atravessam e (inter)veem o indígena e quais são as consequências desse atravessamento e entremeio? Quais são as representações de terra para o indígena e para o outro a quem se dirige?

Para responder às questões levantadas, buscamos refletir sobre os pressupostos de pesquisa na direção de tirar o invólucro das já existentes indagações e construir a nossa. São elas: sabemos que o processo constitutivo identitário do indígena é formado por meio de tensões e resistências, processos que vão de encontro aos saberes hegemônicos, ao capitalismo, à industrialização e aos interesses do governo, que privilegiam grupos específicos; também temos conhecimento do que a terra representa para o povo indígena, e, nesta pesquisa, o povo do Cacique Seattle (indígena norte-americano) representa uma ligação maternal (provedora de vida), muito forte para esse povo, ao contrário do “homem branco”, que tem a terra como lugar de produção capitalista.

Escolhemos como *corpus* para nossa análise recortes do discurso do Cacique Seattle, pronunciado em 1854, traduzido para língua inglesa pelo Dr. Henry Smith, e, posteriormente, reescrito, com base na primeira reescrita em 1854, pelo professor texano Ted Perry nos anos 1970. Escolhemos, pois, trabalhar com areescrita feita por Ted Perry, na língua inglesa, e não em sua tradução na língua portuguesa feita por Alice Galeffi. Uma vez escolhida a reescrita feita por Ted Perry, buscamos fazer sua tradução para a língua portuguesa.

Nossos gestos de interpretação foram verificar a história do povo indígena norte-americano que se materializava na Carta, delineando as regularidades discursivas do dizer para perscrutar, nos interstícios, possíveis luzes de subjetividade e singularidade. Os recortes discursivos são analisados sob a ótica discursiva, a partir dos gestos de interpretação, ancorados no olhar desconstrutivista de Derrida (2001) e Guerra (2010) e nos estudos de caráter psicanalítico de Coracini. Como meio de organizarmos os

recortes, nós os intitulamos CS, correspondendo a Carta de Seattle. Enumeramos sequencialmente CS (CS1, CS2, CS3...) para indicar a posição do recorte numa sequência ordenada.

Diante do que nós já expusemos, a decisão de analisar a Carta do Cacique Seattle vincula-se ao nosso interesse de contribuir para o acervo de pesquisas a respeito do povo indígena, bem como de compreender os conflitos que permeiam o seu processo identitário. Este estudo justifica-se também pela importância de trazermos gestos interpretativos e saberes indígenas quanto à preservação e à relação do homem com a natureza, para desestabilizar os saberes hegemônicos, os quais tentam, numa arena de poder, silenciá-los. A isso se acrescenta a relevância dos temas que são elencados na Carta, como a preservação da terra e do meio ambiente, temas recorrentes e atuais em filmes, livros didáticos, revistas, jornais, rádio e TV, tanto na mídia nacional como na internacional.

Ademais, este trabalho está inserido no grupo de pesquisa *Vozes (In)fames: exclusão e resistência*, que se preocupa em estudar os sujeitos marginalizados, especialmente as representações que são construídas de si e do outro. Esse grupo de pesquisa é registrado no CNPq e coordenado pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria José Rodrigues Faria Coracini (Linguística Aplicada-IEL-UNICAMP).

Lembramos aqui que esta pesquisa é de cunho transdisciplinar, situada no campo da Linguística Aplicada, e está ancorada no método arqueogenealógico de Michel Foucault. Nosso estudo está fundamentado nas relações de saber e poder discutidas por Foucault (2014, 2014, 2013, 2012) e caminha por entre os fios da Análise do Discurso de linha francesa. Buscamos também conhecimentos a respeito da desconstrução de Derrida (2001), a obliquidade do viés discursivo-desconstrutivista de Coracini (2006, 2007, 2014) e Guerra (2008, 2010, 2012, 2013, 2015), os conceitos culturalistas quanto à crítica pós-colonial de Bhabha (2013), Mignolo (2000) e Santos (2003, 2007, 2009, 2010), bem como as concepções de identidade estudadas por Bhabha (2013), Hall (2013a, 2013b) e Castells (2013). Vale ainda dizer que não se trata de tomar tais teorias em sua íntegra, mas “de puxar os fios de que necessitamos, para, com eles, tecermos a teia de nossa rede teórica, transformando, assim, esses fios, ao mesmo tempo em que nosso olhar é por eles transformado”. (CORACINI, 2011, p. 166).



Um ponto ainda a ser explicado é a importância da noção discursiva de recorte que Orlandi (1984) estabeleceu, ressaltando a diferença entre segmentar uma frase e recortar um texto, este concebido como uma unidade marcada pela incompletude. O gesto analítico de recortar visa ao funcionamento discursivo, buscando compreender o estabelecimento de relações significativas entre elementos significantes. Assim, trabalhamos com a noção de recorte, que, para a AD, segundo Orlandi (2008, p. 139), é entendido como “[...] uma unidade discursiva, fragmento correlacionado de linguagem e situação”. A AD ultrapassa a noção de informação e trabalha com a noção de texto, tendo o recorte uma relação com a constituição histórica do sentido do texto.

Partimos da noção de recorte para assumir que o dispositivo teórico-analítico discursivo apresenta as condições necessárias para a prática analítica de objetos simbólicos constituídos por diferentes materialidades significantes. Esse dispositivo permite ao analista mobilizar, na relação teoria-prática, as diferenças materiais, sem que as especificidades de cada materialidade significativa sejam desconsideradas. Na remissão de uma materialidade a outra, a não saturação, funcionando na interpretação, permite que novos sentidos sejam reclamados, num movimento de constante demanda.

Quando lemos a Carta “pela letra” do professor Ted Perry pela primeira vez, ela nos deixou impressionados, à primeira vista, pela preocupação que já havia com a natureza e a representação de terra. O passo seguinte que demos foi buscar e visitar textos na internet que poderiam abrir trilhas para compreendermos o acontecimento que estava em torno do que foi discursivizado na Carta para que fosse possível sua emersão, à luz dos pensamentos foucaultianos. Os textos não foram, todavia, suficientes, pois as informações se repetiam ao longo dos vários artigos e blogs lidos, trazendo contribuições rasas a que já tínhamos acesso. Assim, uma trincheira de questionamentos se formou – e que precisava ser respondida para que fosse possível dar continuidade à pesquisa.

Em março de 2015, tivemos a oportunidade de visitar os Estados Unidos da América (EUA), com tempo suficiente para pesquisar e fazer cópias de documentos a respeito do Cacique Seattle e seu povo, disponíveis na biblioteca do Museu Nacional do Índio Americano na cidade de Nova Iorque (NI). Os textos foram de grande importância

para a reconstrução das condições de produção que possibilitaram o surgimento da Carta.

Neste momento, descrevamos a organização desta dissertação. O trabalho divide-se em três capítulos. O Capítulo I, “Alguns recortes dos estudos linguísticos: a emergência de pensar a Análise do Discurso”, aborda os princípios teóricos. O Capítulo II, intitulado “Condições de Produção: a Carta de Seattle e o movimento identitário”, abarca o contexto social, histórico e político em que transitavam os sujeitos enunciativos. Nele, buscamos refletir sobre a possibilidade de emergência desse discurso e sobre as perspectivas teóricas, a partir do olhar culturalista, que discutem a construção identitária. O Capítulo III, que consiste no relato dos gestos de interpretação apreendidos por meio das formações ideológicas (FI), formações discursivas (FD) e memória, divide-se em dois eixos: “Memória e identidade: algumas representações de terra para o indígena” e “Memória e identidade: algumas representações de terra para o ‘homem branco’”.

Esperamos que as (des)construções de saberes que buscamos alcançar, nesse processo analítico, sejam aos poucos delineadas quando adentrarmos no processo histórico para apreensão da existência de outros olhares oblíquos. Desse modo, a possibilidade de intervir nas epistemologias por meio de reflexões capazes de confrontar a injustiça, a opressão e a desigualdade – geradas por saberes hegemônicos – poderia ser uma maneira de desestabilizar o sistema político social atual. Para que pudéssemos interpelar esses conhecimentos, foi preciso desvelar a emergente vontade e o desejo de torná-los verdadeiros e inquestionáveis e, também, compreender os efeitos que eles produzem em/para uma determinada ordem social, para, posteriormente, (re)inventarmos outros saberes epistemológicos. (SANTOS, 2007).

## CAPÍTULO I

### FIOS TEÓRICOS EMARANHANDO-SE NA URGÊNCIA DE PENSAR A ANÁLISE DO DISCURSO

Este capítulo tem o objetivo de, sob a pluma da perspectiva discursiva de Guerra (2010, 2013, 2015) e Coracini (2006, 2007, 2011), abrir algumas trilhas sobre as noções teóricas da Análise do Discurso de linha francesa, bem como sobre a concepção de discurso, para Foucault (2012, 2013, 2014), e a de desconstrução, proposta por Derrida (2001), com o intuito de elaborarmos nosso arcabouço teórico para, num momento posterior, procedermos à análise do *corpus*.

#### 1.1 LÍNGUA(GEM)<sup>5</sup>

O americano Steven Roger Fischer (2009) faz um percurso fascinante a respeito da língua(gem). Em seu livro *Uma breve história da linguagem*, traz questões introdutórias quanto à história da língua(gem) e conseqüentemente da sociedade. Com base na trajetória (re)construída pelo autor, é importante elucidarmos que a língua(gem) geralmente estava presente nos estudos, o que possibilitou o surgimento de várias definições para a palavra “língua(gem)”, cujo valor para a história da humanidade é demonstrado pelo autor.

Nesta pesquisa, para percorrermos o caminho que queremos para refletir sobre o sujeito e a construção de sua identidade, é preciso que o façamos ao lado dos estudos da língua(gem), uma vez que acreditamos que o sujeito é permeado e constituído por ela.

Ao longo da história, verificamos que o progresso em relação aos estudos da língua(gem) decorreu das lacunas que possibilitavam a emergência de questionamentos e outros saberes. Grandes estudiosos gregos, como, por exemplo, filósofos, monges, gramáticos, escritores, reuniam-se com o intuito de discutir e tentar descrever o funcionamento da língua(gem) e a relação que os discursos tinham com a cultura que a sociedade produzia. Os “gestos de leitura” que tais pesquisadores faziam não lhes

---

<sup>5</sup> Vale a pena notar que não há garantia da existência da linguagem fora da língua, uma vez que a linguagem é uma condição de produzir a língua. Por isso, optamos por usar língua(gem).

proporcionavam, entretanto, ferramentas necessárias para examinar os mecanismos internos que perpassavam a relação da língua(gem) com a sociedade. A transformação efetuou-se com Ferdinand de Saussure, por meio da obra compilada *Cours de linguistique générale*, organizada e publicada por seus alunos Ch. Bally e A. Sechehaye em 1916.

Os estudos com relação à língua(gem) foram evoluindo paulatinamente ao longo das décadas, contribuindo para a constituição de novos temas, novas abordagens e novas articulações no interior de outras ciências, como a sociologia, a psicologia e a antropologia, ou ainda para o estreitamento das relações entre estas e a língua(gem).

Notamos que os estudos sobre a língua(gem) tinham interesses diversos ou distintos em relação aos que temos nos dias atuais, contudo sua evolução contínua foi valorosa para as ciências. Conforme pondera Lopes (1997), as pesquisas situavam-se a partir de um ponto de vista genético e substancialista: para a linguística que se chamava “histórico-comparativa”, os termos-objetos eram estudados separadamente, um por um.

Não traçamos aqui uma história exaustiva das formulações, dos fenômenos e fatos relacionados aos estudos linguísticos. Trazemos alguns elementos circunstanciais sobre tais estudos em um dado momento, que nos possibilita(ra)m refletir sobre a noção de discurso.

Considerando o que foi exposto, cabe ressaltar que seria impossível não mencionar o deslocamento que Saussure proporcionou para os estudos da língua(gem), sobretudo para a constituição da Análise do Discurso, doravante AD. Nosso interesse em estudar o seu processo de formação dentro dos estudos da língua(gem) tem como meta compreender como foi possível pensar uma teoria do discurso.

É preciso retomar parte da história do estruturalismo para compreendermos e pensarmos o campo atual dos estudos da língua(gem), especialmente a AD. O gesto fundador do “estruturalismo” foi de Saussure ao mostrar-nos que há uma organização interna da língua, a que o pesquisador genebrino chamou de *sistema* e aqueles que o sucederam chamaram de *estrutura*. Assim, a ideia de *estrutura* possibilitou entender que a língua teria valor quando estivesse relacionada com o todo de que faz parte, uma vez que ela se constitui em um processo organizado, lógico e sistemático em que, ao ter um método, o objeto pode(ria) ser criado.

Os estudos de Saussure não só estabeleceram a Linguística como ciência, mas também abriram um campo possível de debates e discussões, revelando espaços para olhares outros, quer dizer, a construção de outras epistemologias. Ou seja: o filósofo suíço iluminou um aspecto lançando sombra sobre outros, o que gerou a vontade de perseguir explicações a partir de outros aspectos. Pesquisadores dos estudos que envolvem alíngua(gem), como Lévi-Strauss, Roman Jakobson, Louis Althusser, Roland Barthes, Jacques Lacan e Michel Foucault, fizeram parte dessa caminhada “estruturalista” também. Por conseguinte, pode-se dizer que diferentes análises foram tomadas em consequência da metodologia que estava sendo usada à época: os estudos eram realizados no sentido das relações para os termos, e não o contrário.

A partir do antropólogo Lévi-Strauss, surgiria outra inovação que é estabelecida pelos estudos linguísticos. Sua proposta foi utilizar os conceitos linguísticos como subsídios para desestabilizar os velhos modelos naturalistas e biológicos e aproximar a antropologia da cultura e do simbólico. (GREGOLIN, 2004).

O movimento “estruturalista” constituiu-se de modo diversificado, formando outras correntes nas Américas e na Europa. Nos anos 1960, as ideias de Saussure tornaram-se ainda mais conhecidas, e, junto com as concepções saussurianas, veio o emprego do estruturalismo. Disciplinas como História, Sociologia e Psicologia encontraram apoio nessa abordagem. Na França, esse período é marcado por maior expansão, conforme nos mostra a disseminação dos trabalhos dos principais representantes do estruturalismo, tendo como exemplo Louis Althusser, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jacques Lacan, Paul Ricoeur, Roland Barthes e outros. (LOPES, 1997).

Desse modo, nós podemos dizer que a década de 1960 mostra que o campo para os estudos linguísticos e sociais estava fértil e prenhe de proposições prestes a serem conhecidas, discutidas e disseminadas por meio dos círculos e escolas de estudos que se iam formando. A ruptura, sempre vista como um lugar de recobrimentos, desloca saberes iniciais ao dar existência a outros saberes, desconstruindo e reconfigurando diversas áreas das ciências. Na fonologia, podemos mencionar Jakobson, Hjelmslev e Greimas, atingindo áreas como a antropologia e psicanálise; na área da psicologia, especialmente nos estudos acerca da cognição, destaca-se Piaget, entre outros

pesquisadores que se comprometeriam a construir teorias que contribuiriam com as ciências da língua(gem) e sociais.

A maneira como as ciências começaram a atuar em seus estudos, a partir das rupturas trazidas pela Linguística, trouxe transformações para as perspectivas que estavam sendo elaboradas naquele momento, como é o caso dos estudos do texto, que abriram portas para pensar possíveis gestos de leitura, contribuindo para a formação da AD.

De acordo com Brandão (2012), o linguista francês Maingueneau (1976), em seu livro *Initiation AuxMéthodes de l'Analysedu Discourse: problèmes et perspectives*, faz um esboço histórico relatando o caminho que daria direção ao pensar os textos de forma diferente do que se propunha até então, a saber, o texto como estrutura. Os formalistas russos, por exemplo, estudavam o texto somente a partir dele, sem refletir sobre sua exterioridade; no entanto a preocupação em estudar sua estrutura foi motivadora para entender e chegar a questões que não haviam sido consideradas até aquele momento.

Os trabalhos elaborados por Zellig Harris, R. Jakobson e E. Benveniste foram essenciais para mudar a visão da lógica, ao buscarem encadeamentos “transfrásticos” no texto. Segundo EniOrlandi (2009), o pesquisador Harris, em trabalho desenvolvido a partir de seu método distribucional, mostra a possibilidade de analisar outras questões além da frase. Embora considerada o ponto inicial da AD, a obra de Harris situa-se só nos procedimentos de análise de unidades da língua, de modo que não poderia haver uma reflexão a respeito do quanto a história poderia ser significativa. Por outro lado, ainda nos pautando em Brandão (2012), podemos afirmar que Benveniste percebe que o sujeito exerce função naquilo que ele está enunciando: ao falar, o sujeito inscreve-se no processo da enunciação e, ao incluir-se no enunciado, relaciona o mundo com o que quer falar. Por sua vez, Jakobson trouxe contribuições quanto às marcas da enunciação no enunciado, às funções da língua(gem) e às sistematizações sobre o lugar da subjetividade na língua.

A guisa de curiosidade, chamamos a atenção para as definições usadas pelo linguista Benveniste para “enunciação”: o pôr em funcionamento a língua por um ato individual de utilização. De acordo com o dicionário de Análise do Discurso, o termo foi usado primeiramente na filosofia, mas seu uso sistemático ocorre(u) em linguística, a partir de 1932, com Bally. A enunciação é entendida como o liame entre a língua e o

mundo, portanto, ao enunciar, representamos fatos e, ao mesmo tempo, constituímos um acontecimento único definido no tempo e espaço. (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2008).

Tais vertentes, que aos poucos se destacavam, tinham como base de leitura a obra de Saussure e de outros autores que traziam uma visão de revolução cultural. O final dos anos 1960 foi um momento de (re)leituras de Heidegger, Sigmund Freud, Nietzsche e Marx: a psicanálise de Lacan provém de Freud; o materialismo dialético de Althusser, de Marx; a filosofia da cultura de Foucault, de Nietzsche; a gramatologia de Derrida, de Heidegger. (LOPES, 1997).

As rupturas que houve ao longo dos estudos, e que ainda continuam, são importantes para pensarmos que a estabilidade deve ser sempre desestabilizada; que a desconstrução cunhada por Jacques Derrida (2001) não desfaz de tudo aquilo que foi construído. Ao contrário, a construção de outro saber inicia-se a partir da (des)construção, do (des)locamento ou (des)centramento de um saber constituído socialmente, isto é, que está em exercício, e cuja representação nós questionamos e perscrutamos nas fissuras e nos interstícios da língua(gem).

Na França, onde espaços foram preenchidos por filósofos, linguistas e sociólogos para refletir acerca do marxismo e da política, cresceu o sentimento “dos limites e do relativo esgotamento do estruturalismo”, ao emergir uma urgência teórico-política (MALDIDIER, 2010, p. 12). Foi nesse mesmo solo em que as ciências estavam desenvolvendo seus respectivos saberes recorrendo aos “olhares oblíquos”, sob a pluma da transdisciplinaridade, que Michel Pêcheux contribuiu para construir a AD de corrente francesa.

A AD que conhecemos atualmente, de origem francesa, passou por três épocas de reflexões para concretizar uma concepção teórica e metodológica de estudo. Michel Pêcheux e seus colaboradores debruçaram-se em suas análises para discutir acerca de suas inquietações. Esse período seria a fase dos “tateamentos” teóricos e analíticos, como disse Maldidier (2003). Alguns nomes, como Denise Maldidier, Régine Robin, Claudine Normand e Jacques Guilhaumou, também contribuíram para sustentar e comprovar as teorias que envolvem as análises de cunho discursivo.

Com o desejo de cotejar o rol dos pensamentos políticos que se debatiam à época e o ajudavam a refletir sobre o discurso, Pêcheux empreendeu leituras de três

importantes estudiosos: Althusser (releitura de Marx), Lacan (pela releitura feita de Freud), Foucault e Saussure.

As leituras de Althusser e suas releituras de Marx ajudaram o filósofo francês na reflexão sobre o funcionamento da instância ideológica dos aparelhos ideológicos de Estado como posições político-ideológicas. Portanto, Althusser mostra, no bojo de seus estudos, que o indivíduo é interpelado em sujeito por meio de ideologias. Lacan, ao (re)ler Freud, fornece concepções importantes para Pêcheux sobre o sujeito, a saber, o sujeito cindido, clivado, o sujeito desejante. O historiador Michel Foucault, por seu turno, fornece um espaço fértil para Pêcheux pensar a respeito de algumas noções e manifestações do discurso. E, em se tratando da releitura de Saussure, mobilizou as oposições *língua/fala* e *sistema/sujeito falante*.

Para falarmos das três épocas que a AD percorreu em sua trajetória, tomamos o texto “A análise de discurso: três épocas (1983)”, uma síntese elaborada por Michel Pêcheux, limitando-nos aos pontos que, a nosso ver, são os mais importantes ou pertinentes para este trabalho: AD-1, percurso de pesquisas metodológicas quanto à noção de maquinaria discursivo-estrutural; AD-2, dos processos discursivos à tematização de seu entrelaçamento desigual; AD-3, marcada pelo surgimento de novos procedimentos, por meio da desconstrução das maquinarias discursivas.

A AD-1 é reconhecida por posicionar-se estruturalmente sob dois suportes teóricos: 1) os sujeitos são produtores de discursos determinados pelo “sujeito-estrutura”; 2) apoio na linguística e nos processos discursivos em que “uma língua natural (no sentido linguístico da expressão) constitui a base invariante sobre a qual se desdobra uma multiplicidade heterogênea de processos discursivos justapostos”. (PÊCHEUX, 2014<sup>6</sup>, p. 307).

Ao refletir sobre as questões trazidas por Althusser (1970) no livro *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*, Pêcheux contrapõe a proposição idealista da língua(gem) ao dizer que o sujeito tem a ilusão de ser fonte de seu discurso e que há rastros de sentido quanto ao emprego das palavras pelo sujeito. De acordo com o autor:

as palavras, expressões, proposições etc., mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam, o que quer dizer que elas adquirem seu sentido em referência a essas posições,

---

<sup>6</sup> As obras usadas nesta pesquisa serão referenciadas conforme a ficha catalográfica, respeitando a data de sua impressão e/ou reimpressão.



isto é, em referência às formações ideológicas nas quais essas posições se inscrevem (PÊCHEUX, 2009, p. 146-147).

Por meio da tese formulada por Althusser –os indivíduos são interpelados pela ideologia em sujeitos –, Pêcheux, por meio das leituras de Foucault, vê o sujeito em uma posição em que, a todo momento, ele é regulado, por se encontrar preso à dimensão social e histórica em que está inserido, que define “o que pode e deve ser dito” por ele nessa “posição-sujeito”. (PÊCHEUX, 2009, p. 147).

Na AD-2, Pêcheux partilha da noção de formação discursiva (doravante FD) de Michel Foucault, entendida como um conjunto de enunciados submetidos a uma mesma regularidade e dispersão na forma de uma ideologia, ou seja, um espaço estrutural aberto que se relaciona com o seu exterior. Pêcheux reflete sobre a ideia de um espaço discursivo ao se referir ao exterior específico de uma FD que surge no interior desta FD. O sujeito ainda é concebido como puro efeito de assujeitamento ao dispositivo da FD: há o nível inconsciente, que dá ao sujeito a ilusão de que é origem de tudo o que ele diz, de que é senhor de sua palavra (Esquecimento nº1), e o nível pré-consciente, em que o sujeito, ao pronunciar-se, tem a ilusão de que tudo o que ele diz tem um único significado, pois a origem do sentido nasceria nele (Esquecimento nº 2).

Já na AD-3 a preocupação se volta sobre o sujeito do discurso e o espaço da memória. As ideias de Michel Foucault são debatidas fortemente, levando Pêcheux a pensar sobre a singularidade do acontecimento discursivo. Há um reconhecimento de que o discurso é constituído por uma heterogeneidade e que é evocado pelo sujeito conforme as várias posições em que este se encontra, pois

todo enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro. [...] Todo enunciado, toda sequência de enunciados é, pois linguisticamente descritível como uma série [...] de pontos de deriva possíveis, oferecendo lugar a interpretação. É nesse espaço que pretende trabalhar a análise de discurso (PÊCHEUX, 2008, p. 53)

Portanto, o discurso não é um texto, mas uma forma de ação em que há interação contextualizada, institucionalizada, pluralizada, incluindo os espaços e funções sociais. Isso nos mostra que o discurso nos conta os acontecimentos que ocorreram na história por meio da análise das estruturas linguísticas. Nessa perspectiva, para nós a língua(gem) é sentido e a história faz sentido (ORLANDI, 1990). Assim, julgamos que

o alvo da AD é denunciar, desvelar, perscrutar as ilusões do sujeito falante inserido em um espaço social onde os efeitos de sentido heterogêneos são confrontados.

Em Foucault, para compreendermos a concepção de discurso é preciso permanecer no nível de existência das palavras e das coisas ditas, deixando-o aparecer na complexidade que lhe é particular. É necessário distanciar-se do olhar simples que temos ao designar o discurso apenas como um conjunto de signos; importa apreendê-lo como abarcando as relações históricas de práticas concretas, as quais são/estão existentes nos discursos, reconhecendo que há enunciados e relações que o discurso põe em funcionamento.

Nos livros *A Arqueologia do saber* e *Vigiar e punir* e na aula *A ordem do discurso*, Foucault afirma que o discurso sempre se produz em razão de relações de poder ao produzir inúmeros saberes. Desse modo, o discurso é, para o autor, “aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar”. (FOUCAULT, 1996, p. 10).

Mediante o exposto, a concepção de discurso emerge ao tomar como reflexão o sujeito falante tornando-se tema nos interstícios do objeto da linguística, entre a historicidade e o estabelecimento de uma crise do sujeito. (PUECH, 2014).

No próximo subitem, abordamos algumas contribuições da AD mais estreitamente relacionadas aos objetivos desta pesquisa e à constituição do *corpus*. A proposta é delinear os conceitos que subsidiam as análises, as quais têm o escopo de perscrutar aspectos constitutivos do processo identitário encontrados na Carta, mencionada na Introdução do trabalho.

## 1.2 TRILHANDO OS CONCEITOS DA AD

A Análise do Discurso, tal como Michel Pêcheux a propõe, e a Psicanálise, conforme os ensinamentos de Jacques Lacan, cada um a seu modo, trabalham com essa margem de contradição constitutiva dos sujeitos e dos sentidos, do equívoco que se instaura e faz falhar a vontade de unidade e transparência da comunicação porque incorporam o real em suas análises do simbólico e do imaginário. (MARIANI, *Apresentação*, 2006, p. 8).

Ao adentrarmos nos estudos da AD, apreendemos que há possíveis olhares que podem ser lançados sobre as palavras, com o intuito de rastrear os efeitos de sentido que sussurram para ser desvelados. As palavras chamam para si sentidos diferentes quando são empregadas pelos sujeitos, uma vez que cada sujeito ocupa um lugar específico na sociedade. Para o estudioso Mikhail Bakhtin(2014, p. 36), “a palavra é o fenômeno ideológico por excelência”, pois sua representatividade está atrelada ao social, e, para compreendê-la, é preciso entender que ela acontece na interação verbal. A aventura de permear esses caminhos nos mostra que a língua não é transparente como acreditamos; pelo contrário, ela é híbrida, heterogênea, plural: é minha e é do outro também.

A dicotomia saussuriana língua e fala provocou o interesse de alguns estudiosos, e, neste trabalho, é importante destacarmos o filósofo Michel Pêcheux, que buscou nessa oposição a compreensão dos fenômenos linguísticos e processos ideológicos, isto é, a ligação que as significações constituem nas condições sócio-históricas. E esse ponto de interação e produção social é o discurso.

Retomemos novamente reflexões quanto ao estudo do discurso. Pêcheux constrói sua concepção de discurso sobre o que diz Saussure acerca de língua e fala: a língua é abstrata e objetiva e a fala é concreta, mutável de acordo com cada falante. A ruptura provocada por Saussure foi suficiente para (re)pensar outro(s) saberes, e, por meio do Pêcheux, veio o trabalho intelectual acerca do discurso.

Desse modo, a distinção saussuriana entre dois polos, qual seja, o caráter universal da língua e a dimensão individual da fala,

pode ser entendida como um dos fatores que permitiram a Pêcheux conceber, com base no materialismo histórico, o âmbito particular do discurso. Talvez pudéssemos vislumbrar aqui o delineamento da ideia, cara à AD, da língua como base relativamente autônoma a partir da qual são produzidos os diversos processos discursivos. (PIOVEZANI, 2013, p. 153).

Compreendemos o discurso como um curso em contínua produção, conforme o concebe a AD francesa, cuja articulação se dá a partir dos debates teóricos da linguística, do materialismo histórico e da teoria do discurso, sendo essas três regiões atravessadas pela teoria da subjetividade de cunho psicanalítico. Não podemos confundir discurso e texto: este é a concretude da língua(gem), e sua existência material é singular, enquanto aquele é interativo e, sobretudo, contextualizado. Por sua característica institucionalizada e pluralizada, o discurso insere-se nos espaços e funções sociais,

como, por exemplo, no discurso político, discurso religioso, discurso mediático, discurso científico.

A nossa expectativa ao analisar o discurso corporificado na Carta do Cacique Seattle é penetrar nas ilusões do sujeito, que é constituído pelo tecido histórico-social, com o intuito de “transcender, encontrar lacunas e tentar preenchê-las, captar nuances e desenvolvê-las” (MARTINS, 2002, p. 80), para que, dessa maneira, compreendamos as construções identitárias indígenas e como são representadas discursivamente no seio social. (GUERRA, 2012).

Podemos dizer que a língua(gem) traz em seu bojo conflitos. Ela exhibe, em sua aparência, algo que já foi visto antes e que, ao mesmo tempo, camufla o que não quer ver desvelado ou que não pode sê-lo. A língua(gem), na esteira das abordagens discursivas, é postulada como algo opaco, mantendo relação com a cultura e a ideologia que a sociedade produz. A concepção que trazemos de ideologia neste trabalho é a mesma corroborada por Foucault e Pêcheux. Para este, a ideologia é compreendida como visão de mundo que o sujeito possui e que forma a sua realidade; para aquele, o conceito está ligado ao jogo discursivo em que pequenas batalhas são travadas pelo desejo de verdade. Tais concepções podem ser consideradas distintas, embora possuam alguns pontos em consonância. Tanto Pêcheux quanto Foucault tinham projetos epistemológicos em que o discurso era tomado, a partir de relações sociais tensas, como meio analítico. (GREGOLIN, 2004).

Como consequência disso, o sujeito situa-se em uma posição que (re)produz efeitos interpretativos a partir do uso da língua(gem) ao ser constituído por ela. E, por ele (re)produzir tais efeitos de interpretação, prática significativa que o sujeito exerce, não há controle de efeitos de sentido em seu dizer. (CORACINI, 2007).

A constituição da AD, à luz da transdisciplinaridade, foi articulada a partir da problematização da materialidade histórica e linguística, bem como a psicanálise. Nessa trajetória, Michel Pêcheux debruçou-se sobre as obras de Saussure, Marx e Freud para situar a AD em três regiões de conhecimento: a Linguística, quanto ao *corte saussuriano*, o que possibilitou reflexões sobre a não transparência do sentido e a não reflexividade entre signo/mundo/homem; o materialismo histórico, quanto à concepção de que há um real da história; e a Psicanálise (subjetividade), em relação à ideia de que

o sujeito, ao pensar o inconsciente como estruturado por uma língua(gem), possui com o simbólico um liame. (GREGOLIN, 2001, p. 3).

Esse conjunto de três proposições abre caminho para dizer que:

a forma *material* do discurso é, ao mesmo tempo, linguístico-histórica, enraizada na História para produzir sentido; a *forma sujeito* do discurso é ideológica, assujeitada, não psicológica, não empírica; na *ordem* do discurso há o sujeito na língua e na História; o *sujeito descentrado*, tem a ilusão de ser fonte, mas o sentido é um *já-lá, um dito antes em outro lugar* (GREGOLIN, 2001, p. 4. Grifos da autora).

Cabe agora trazer as concepções que são importantes para compreensão de algumas noções teóricas da AD que adotamos para fundamentar o processo analítico desta pesquisa, a saber: sujeito, formação discursiva, memória e interdiscurso.

### 1.2.1 Sujeito

Começamos a discorrer sobre a concepção de sujeito que adotamos para este trabalho, o qual, conforme mencionamos, a AD considera clivado, cindido e desejante. Além disso, trazemos o percurso histórico desse conceito para contextualizar o seu surgimento.

Refletir sobre a língua(gem) é também refletir sobre o sujeito. No tocante ao sujeito, trazemos sucintamente a lume estudos sobre a subjetividade para apreendermos a forma pela qual o homem começou a pensar sobre si, definindo-se como Sujeito.

Um pensamento que confrontava os filósofos gregos era a busca de um ponto fixo capaz de dizer, de forma clara, o início da existência das coisas. A noção que era possível na época foi entendida como um ato de reconhecimento de que o Ser tinha uma existência autônoma; ele era exterior ao homem. Logo, a subjetividade não era reconhecida.

De acordo com Brandão (2012), com a revelação dos pensamentos de René Descartes quanto à ideia do *cogito ergo sum*, ou seja, “penso, logo existo”, iniciou-se um deslocamento do ponto fixo do Ser para o interior do homem, quer dizer, a subjetividade. A primeira “verdade” construída acerca dessa proposição é “eu penso”, o que formou um princípio humanístico que conduziu o homem a buscar, por meio de sua

consciência, o seu valor perante o mundo. Em vista disso, é possível dizer que este é o sujeito consciente.

Ainda segundo Brandão (2012), para cotejar a formulação cartesiana da subjetividade, Hegel faz críticas a essa noção ao atrelá-la à noção de representação subjetiva, com o intuito de dizer que a contradição é uma condição da verdade e da realidade. Pensou-se o homem como centro, reconhecido como dotado de características que o diferem dos outros seres da natureza.

A partir de Karl Marx, com suas ponderações a respeito das práxis históricas, e de Sigmund Freud, em sua descoberta do inconsciente, a concepção de subjetividade desloca-se do lugar de constituidor do conhecimento para o de algo constituído.

Nessas condições, o sujeito ocuparia um lugar privilegiado, já que ele é capaz de (des)construir sentidos. Por meio da língua(gem), o sujeito, ao falar, representa o mundo ao mesmo tempo em que o uso dela o constitui.

O sujeito que estamos a descrever é um sujeito-efeito e efeito de língua(gem), que tem um traço de determinação constitutivo, concebido por uma existência histórica, capturado por uma “ilusão de que é livre para criar, para dizer, para atribuir seus sentidos”. (FERREIRA, 2013, p. 128).

Ao enunciar, esse sujeito que estamos perscrutando marca sua posição por meio das escolhas lexicais, revelando sua subjetividade, que permeia as diferentes posições sociais que são desempenhadas pelos indivíduos em momentos diversos da vida, uma vez que esse sujeito se organiza por meio da história e culturalmente. A nosso ver, essa subjetividade é híbrida, mestiça e heterogênea.

O sujeito não fala por si, pois, ao inserir-se no discurso, como postula também Coracini (2007, p. 24), ele

busca palavras (que são suas e do outro) para se definir [...] É no exato momento em que ele se submete às expectativas do outro [...] que resvalam, cá e lá, fragmentos, fagulhas candentes da subjetividade que se diz: escapam representações, desejos, inconscientes e abafados, que se ateiam à menor oportunidade.

E essa menor oportunidade é um discurso.

Ao considerarmos o sócio-histórico e as relações de poder, trazemos para nossas discussões a concepção do sujeito que não é empírico, mas um sujeito do discurso, que carrega marcas do social e do histórico e que precisa ter a ilusão de ser a fonte de todo sentido, pois é de forma inconsciente que o sujeito é constituído na e pela língua(gem).

Guiamo-nos também pelas concepções formuladas por Foucault (2014ab), que compreende o sujeito como disperso, descontínuo, capaz de “adquirir” muitas posições, ou seja, por atravessar várias posições, ele não assume os enunciados; ao contrário, pelo fato de o sujeito permear diferentes posições, são os enunciados que determinam o que pode e deve ser dito.

É relevante observar que o sujeito abordado por Foucault não é origem, causa ou ponto de partida da articulação escrita ou oral de enunciados e nem fonte que coloca em ordem as operações de significações que os enunciados podem manifestar no discurso.

Desse modo, o conceito de sujeito assumido neste trabalho é aquele que Jacques Lacan, entre 1950 e 1965, articulou ao reler Freud: o sujeito do inconsciente, da ciência e do desejo. (ROUDINESCO; PLON, 1998).

Segundo a perspectiva psicanalítica, o sujeito que concebemos se constitui pela língua(gem), na relação com o outro. Se o temos como inconsciente, esse sujeito

só se manifesta pela linguagem, pelas brechas da linguagem, emergindo via atos falhos, sonhos, lapsos [...] linguagem que é simbólica e [...] social, então o inconsciente é social: olhares, vozes, perspectivas, valores, memória cultural que são registrados, de um modo singular, sempre diferente, subjetivo – traços unários, marcas do outro, penetrantes, cortantes, indeléveis. (CORACINI, 2006, p. 152).

Sujeito da língua(gem), do social e do inconsciente. Para Lacan, o sujeito se vê pelo olhar do outro, pois uma imagem de si mesmo é construída por meio do(s) outro(s) nos discursos que o perpassam e o constituem em sujeito, construindo verdades sobre si; verdades que são identificadas e assumidas como se fossem passageiras, abrigando uma rede de significados. Definimos *significado* como a identificação simbólica que o sujeito sócio-histórico pratica. (CASTELLS, 2013).

Os dois sujeitos que foram rastreados, o cartesiano e o sujeito lacaniano, foram mostrados para que não houvesse confusão quanto às suas diferenças, contudo asseguramos que não haveria tal falha, pois suas características não podem ser confundidas. Mesmo assim, consideramos relevante expor algumas distinções elencadas pela professora Maria José Coracini quanto ao sujeito consciente de Descartes e o sujeito inconsciente de Lacan:

O sujeito consciente, que se divide em sujeito cartesiano, racional, centrado na mente, no *cogito* (*Cogito ergo sum* de Descartes), e o psicológico, ensimesmado, centrado em suas sensações, para o qual é verdadeiro o que sente. Em ambos os casos, é o sujeito da enunciação

que pode controlar o seu dizer, o dizer do outro e os efeitos do dizer de um e de outro;

O sujeito do inconsciente, que Lacan define como barrado pelo simbólico, neurótico, em busca de seu desejo que jamais realizará: sujeito da falta, da impossível completude. (CORACINI, 2007, p. 151).

Ocorre que, para a AD, o sujeito, por meio da língua e afetado pela história, constrói representações, ou seja, a história carrega fatos significativos que são afetados pelo simbólico, e, ao ser afetado pela língua e história, o sujeito discursivo move-se pelo inconsciente e pela relação de poder. A partir dessas considerações, entendemos que a língua(gem) faz sentido porque está inscrita na história, que o homem, ao nascer, perpetua e em que produz mudanças.

As palavras já possuem sentido quando são enunciadas pelo sujeito, de modo que é necessário um apagamento na memória para que o que está sendo dito passe por um “anonimato” e faça sentido nas palavras de quem está dizendo: ao ser o sujeito afetado pela ideologia, “fala uma voz sem nome”(COURTINE *apud* ORLANDI, 2009, p. 34) para dizer que algo é dito, falado antes, em outro lugar.

Defendemos a compreensão de que, ao contrário do que, em vários momentos, pensamos, a língua(gem) não é transparente, isto é, há um processo de significação constituído por e nos sujeitos ao dizerem, ao se pronunciarem. O indivíduo deve ser entendido como (re)produtor inconsciente do que já foi dito, pois as palavras carregam significados pré-existentes, e, ao ser interpelado em sujeito por outros discursos, forma-se um apagamento necessário para a produção de efeito de sentidos, impondo-se ao sujeito a impressão de ser a origem do que diz (eis os esquecimentos já mencionados).

Conforme visto, entendemos o sujeito inconsciente como constituído na/pela língua(gem) e por meio de outros sujeitos. Conforme Foucault (2014), o sujeito e o discurso são dependentes intrinsecamente um do outro. Assim, o sujeito se configura pela trama de vozes que o perpassam. Essa pluralidade de vozes, na presença de “outros sujeitos”, é chamada de heterogeneidade.

Heterogeneidade é um termo usado pela linguista Authier-Révuz (1998) ao estudar os conceitos propostos por Bakhtin. A autora aponta que a fala é determinada de fora da vontade do sujeito e que o sujeito é mais falado do que fala. Desse modo, o sujeito é considerado “cindido (por assumir várias posições no discurso) e clivado (por



ser fragmentado, uma vez que o inconsciente o constitui), seu discurso é constitutivamente heterogêneo”. (ECKERT-HOFF, 2008, p. 47).

De acordo com Foucault (2014), há uma constante tensão nos discursos, e os sujeitos são interpelados pela FD, que é definida como uma regularidade enunciativa. Assim, o sujeito é um lugar no discurso, por isso torna-se cindido, clivado, descentrado e fragmentado, sendo determinado pela FD em que está inserido.

A seguir, tratamos das concepções de formação ideológica, formação discursiva, memória e interdiscurso.

### **1.2.2 Formação Ideológica (FI), Formação Discursiva (FD), memória e interdiscurso**

Começamos com a questão da FD, que foi articulada como consequência dos conceitos formulados pela/na AD, sobretudo para analisar o discurso político. Os pesquisadores que participavam das pesquisas juntamente com Pêcheux, influenciados pelas concepções trazidas por Althusser, utilizaram a FD para mostrar o lugar social do sujeito.

Cabe salientar ao leitor que a noção de FD em Pêcheux é diferente da noção proposta por Foucault. Para este, a ideologia não é tida como princípio organizador; já para Pêcheux, a FD mantém um liame com a noção de ideologia. Para o processo analítico desta pesquisa, optamos pelo conceito proposto por Foucault.

Sob a égide do materialismo histórico, o conceito de FD foi desenvolvido por Michel Foucault e também abordado por Michel Pêcheux; este, como dissemos, foi o grande estudioso que contribuiu para o surgimento de uma teoria do discurso, isto é, a Análise do Discurso (AD) de linha francesa. Foucault, por outro lado, em seus momentos de ponderações, formulou uma pergunta que concorreu para formar o conceito de FD: como um determinado enunciado aparece, e não outro em seu lugar?

Para que se pudesse construir o conceito de FD, no campo da AD, foi preciso partir da unificação das “elucubrações” de Michel Pêcheux e de Michel Foucault, cujos pensamentos direcionaram-se para uma concepção fundamentada no princípio da

heterogeneidade. E essa palavra leva a outros deslocamentos, como as redes de memória e a história. (GREGOLIN, 2011).

É importante mencionar que os pensamentos de Althusser, repensados por Pêcheux, vão ao encontro da problematização da relação entre classes, que corresponde a posições políticas e ideológicas que se organizam em formações, mantendo entre si uma relação de aliança ou dominação. (HAROCHE; PÊCHEUX; HENRY, 2011).

Althusser, ao fazer a releitura de Marx, publicou, em 1971, o livro *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*, em que afirma haver mecanismos materiais, ideológicos e políticos de dominação para a manutenção, pelo Estado, da classe dominante. Os mecanismos que Althusser enumerou foram os Aparelhos Repressores (ARE) e os Aparelhos Ideológicos (AIE). Estes compreendem instituições como a religião, a família, a cultura, a informação; aqueles compreendem o governo, o exército, os tribunais, as prisões. Assim, a ideologia arquiteta, de maneira mecânica, representações daquilo que o indivíduo imagina do real, fazendo-o produzir formas simbólicas reconhecidas e familiares, que correspondem à coerência do sistema: o esperado pela sociedade.

Por conseguinte, damos início ao pensamento de que o lugar da manifestação da ideologia é o uso das palavras: ao usar as palavras, é possível “retratar as diferentes formas de significar a realidade, segundo vozes e pontos de vista daqueles que as empregam”. (BRANDÃO, 2012, p. 9). E é por meio da materialidade linguística que buscamos os rastros ideológicos.

Essa articulação entre o discurso e a ideologia nos dá abertura para discorrer sobre formação ideológica (FI) e formação discursiva (FD). Falemos agora de FI, a fim de pensarmos uma construção de atitudes e representações “que não são nem 'individuais' e nem 'universais’”. (HAROCHE; PÊCHEUX; HENRY, 2011, p. 27).

Conforme Pêcheux (2009), como já mencionado, a ideologia interpela o indivíduo como sujeito, e a FI determina, por meio de relações sociais, o que pode e deve ser praticado, levando o sujeito a ter a ilusão de que sua ação é objetiva e consciente, possuindo total controle dos sentidos que ele efetiva. Desse modo, a interpelação ideológica permite que o sujeito se identifique com as opções morais e escolhas de valores que ele realizou conforme sua ação individual.

Com intuito de mostrar que essa possibilidade e impossibilidade do dizer tem relação com a constituição de ambos os processos, propomo-nos articular os conceitos de memória e interdiscurso, os quais são necessários para apreensão de nossa perspectiva teórica. Além disso, procuramos relacionar memória e arquivo, pois acreditamos que os discursos devam ser analisados como práticas especificadas no sistema geral do arquivo observado por Foucault, conforme aquilo que pode ser dito.

No livro *Arqueologia do saber*, especificamente no capítulo 5, Michel Foucault (2014a) desenvolve os conceitos de *a priori histórico* e *arquivo*, a fim de interrogar a emergência de enunciados que são regularizados por meio das FDs, quer dizer, aquilo que é/foi possível ser dito em um determinado momento específico, estabelecendo dessa maneira sua unicidade.

Na articulação dessas noções com o *corpus* desta pesquisa, a nosso ver o sujeito Cacique Seattle, ao responder para o presidente quanto à venda de sua terra ancestral, não configura a origem do seu dizer e nem a fonte das operações dos possíveis significados que os enunciados da Carta de Seattle manifestam. O enunciador desse discurso desempenha o papel de organizador da língua(gem), ou seja, ele é um ser de língua(gem), e não um ser que possui língua(gem). Como já foi dito, para Foucault (2014a), o sujeito ocupa mais de uma posição, isto é, por ser disperso, sua função é vazia e preenchida por outras vozes que formulam o enunciado.

Os enunciados da carta que constituem o *corpus* deste trabalho estão inscritos em uma ordem enunciativa específica, pois se trata de um conjunto de dizeres inseridos em uma FD que mobiliza o discurso indígena. Notamos que essa FD é atravessada por outras que se inscrevem em outros lugares, porém reaparecem sob a forma de outras vozes já (re)conhecidas pelos sujeitos (o pré-construído), fornecendo outras significações para as sequências discursivas.

Para Foucault, o enunciado é constituído pela singularidade e repetição, considerando a dispersão e a regularidade dos sentidos que se produzem ao serem realizados: o enunciado é um acontecimento único do mesmo modo que todo acontecimento. Assim, os enunciados formam um conjunto ao se referirem a um mesmo e único objeto. Fiamo-nos no próprio interessado:

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas,

se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma *formação discursiva* [...]. (FOUCAULT, 2014a, p. 47).

Para Foucault, há regras que determinam uma FD e que são representadas por meio de um sistema de relações entre objetos, tipos enunciativos, conceitos e estratégias. Esses elementos dão características singulares à FD, o que possibilita a passagem da dispersão para a regularidade.

Esses enunciados, pronunciados efetivamente em uma determinada época e que continuam a existir por meio da história, são representados pelo *arquivo*. O papel do *arquivo* é fazer que todas as coisas ditas não se acumulem em uma massa sem forma, mas que mantenham relação umas com as outras; o *arquivo* estabelece o funcionamento e o *sistema de sua enunciabilidade*. (FOUCAULT, 2014a, p. 158).

Pode-se ainda comentar, de acordo com Pêcheux (2009), que a FD possui dois tipos de funcionamento: a paráfrase e o pré-construído. A paráfrase faz parte da constituição da FD, ou seja, os enunciados são retomados e reformulados, por isso seu caráter da possibilidade de múltiplos sentidos. Já o pré-construído remete a uma construção anterior e exterior, opondo-se ao que é construído pelo enunciado.

Diante disso, a partir do nosso olhar interpretativo, é possível dizer que o enunciador da Carta do Cacique Seattle, ao produzir seus enunciados por meio de formulações anteriores, faz uma interpretação da sociedade com base no contato com o passado. Constrói o sentido como um sujeito na história e insere-se no presente para que o fio discursivo seja mantido, o que pressupõe um domínio de memória.

Vale dizer que, desde o século XIX, os estudos sobre a memória têm produzido campos frutíferos, tanto nos estudos filosóficos, com Bergson e Nietzsche, quanto na psicologia, por meio de Freud e Jung. Foi, no entanto, Maurice Halbwachs (2004) quem formulou conceitos iniciais para a compreensão da memória, especialmente a memória coletiva. Esse sociólogo concebe a memória como função harmonizadora de grupos sociais, como grupos familiares, religiosos, de classe. Desse modo, para que haja harmonia entre os grupos, isto é, coesão social, é preciso que o passado coletivo seja mantido, a fim de garantir sua continuidade.

A noção de memória aqui articulada está ligada às condições sociais e históricas das produções de discursos, que se inscrevem no "implícito" ao emergirem em um

espaço de possíveis deslocamentos, de forma que o já dito e o já significado façam produzir um acontecimento novo.

Da nossa ótica, orientada pela perspectiva foucaultiana, a memória está relacionada com o *arquivo*, bem como à identidade. Por conseguinte, quando buscamos rastros de lembranças caracterizados por um acontecimento ou uma experiência, nós nos inserimos na existência e materialidade de um presente singular, ao mesmo tempo em que nos subjetivamos e construímos nossa(s) identidade(s) e também “incorporamos” aspectos distintos do passado. (FOUCAULT, 2014a).

Segundo Gregolin (2001, p. 71),

as redes de memória, sob diferentes regimes de materialidade, possibilitam o retorno de temas e figuras do passado, os colocam insistentemente na atualidade, provocando sua emergência na memória do presente. Por estarem inseridos em diálogos interdiscursivos, os enunciados não são transparentes legíveis, são atravessados por falas que vêm de seu exterior – a sua emergência no discurso vem clivada de pegadas de outros discursos.

Tais lembranças e experiências vividas são passíveis de serem relatadas pelo fato de usarmos as palavras dos outros em nosso “contexto”. Conforme os pressupostos da AD, nós chamamos esse processo de interdiscurso. O termo “interdiscursividade”, tido como uma perspectiva do dizível, é conhecido sob diferentes rótulos, “polifonia, dialogismo, heterogeneidade, intertextualidade – cada um implicando algum viés específico, como se sabe, o interdiscurso reina soberano há algum tempo”. (POSSENTI, 2003, p. 253).

O interdiscurso desvela o jogo dos possíveis sentidos de um discurso no momento em que está sendo dito, dentro de um contexto social e histórico, isto é, as “circunstâncias” em que o discurso é produzido, a fim de “explicitar que se trata de estudar nesse contexto o que condiciona o discurso” (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2008, p. 114). Desse modo, esse lugar é tido como um lugar de encontros e confrontos de sentidos através de um acontecimento.

Em decorrência da perspectiva teórica que adotamos, pelo intradiscurso pode-se buscar a coerência argumentativa do discurso, isto é, em quais pontos o discurso se confirma nas diversas nuances de seus sinônimos ou matizes das suas formas de dizer. Os conceitos no intradiscurso são vistos como fragmentos de um discurso maior, às

vezes autoritário, mas convincente para aqueles que o compartilham, pois existe uma lógica semântica que fortalece o discurso que os fundamenta. A forma-sujeito, conforme o que nos aponta Pêcheux (2009), tende a absorver-esquecer o interdiscurso no intradiscurso, ou seja, ela simula o interdiscurso no intradiscurso, de modo que o interdiscurso aparece como o puro “já-dito” do intradiscurso, no qual ele se articula por “co-referência” (PÊCHEUX, 2009, p. 167). O autor chama de posição-sujeito a relação de identificação entre o sujeito-enunciador e o sujeito do saber (forma-sujeito). Portanto, o interdiscurso surge como discurso-transverso (metonímia), uma vez que acontece uma conexão entre o já dito (algo sempre fala antes e alhures) e o não dito (vir a ser, "o implícito"), os quais fornecem ao sujeito o desejo de ser sujeito falante, sujeito que significa, de modo que está relacionado e dependente de uma determinada formação discursiva.

No próximo item, segundo a ótica dos estudos de Michel Foucault, refletimos sobre o discurso como prática discursiva: a relação que é estabelecida pelo poder tornando as coisas “verdadeiras”.

### 1.3 EM FOUCAULT, O DISCURSO COMO FORMA DE SABER E PODER

O discurso é ao mesmo tempo soberano e prisioneiro. Aquilo ao qual o homem cede, que o conduz em sua superfície translúcida, que age e pensa por ele, que dita os enunciados necessários e autoriza os enunciados possíveis (ROUANET, *O homem e o Discurso*, 1996, p. 13).

Como vimos assinalando, o sujeito é uma construção social e discursiva que está em constante (re)elaboração e transformação. Explicamos: constituído na/pela língua(gem), que lhe dá existência ao enunciar, ele está, além disso, ancorado na historicidade, que o faz visível por ocupar ou marcar, por meio do discurso, uma determinada posição no interior de grupos sociais. (CORACINI, 2007).

O sujeito tem sido “colocado” sempre em relação com o discurso, uma vez que há um desejo de penetrar em determinados momentos, nos quais as identidades, em

algum instante, se congelam, tornando (im)possível capturá-las pela lente rastreadora das representações que lhe são constitutivas.

Como se acabou de ver, o sujeito se posiciona discursivamente em um movimento contínuo de modificações históricas que engendram a construção de sua identidade. Ora, se o sujeito abordado neste trabalho está sendo compreendido como aquele que está sujeito ao discurso, sendo controlado quanto ao que pode ou não dizer, é possível dizer que há um efeito de poder no discurso.

Aventamo-nos trazer à baila algumas considerações suscitadas por Michel Foucault quanto à concepção de discurso, compreendido como prática regular e reguladora e constituída de poder.

Em sua aula inaugural no *Collège de France* em 1970, que foi publicada no livro *A ordem do discurso*, publicado em 1971, Foucault (2013, p. 9-10) descreve o processo de envolvimento do sujeito pelo discurso que o fragmenta. Pelo desejo de preencher a falta, pela vontade da completude de compreender e ser compreendido, o sujeito busca a transparência de uma única verdade. E, por estar nessa busca de uma única verdade, o discurso revela “sua ligação com o desejo e o poder”.

Segundo Foucault (2013, p. 10),

o discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que – isto a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação [...].

Ancorados em Fernandes (2014), ressaltamos que a verdade é uma construção discursiva a partir de posições em que os sujeitos se situam, ao mesmo tempo em que é operatória sobre eles: ela é uma criação social e representação que se manifesta como pré-determinada, inseparável do sujeito ou anterior a ele.

De acordo com Foucault (2012, p. 52-3),

a verdade não existe fora do poder ou sem poder [...]. A verdade é deste mundo; ela é produzida nela graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade; isto é, os tipos de discurso que ela escolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da

verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro.

Desse modo, não podemos questionar como se dão as (des)construções de “verdades” sem problematizarmos a questão do poder-saber, já que “todo saber tem uma finalidade, um uso poderoso; qualquer conhecimento caracteriza-se por um impulso de dominação”. (GUERRA; SOUZA, 2013, p. 44).

Elucidamos a história do indígena para mostrar que os discursos se digladiam entre si com o desejo de ser acolhidos, para que possam circular na sociedade. A questão da demarcação de terras – um dos pontos centrais das discussões dos indígenas – sempre foi um processo de luta para os povos indígenas, uma vez que o “homem branco” os desconsiderava em suas políticas públicas, tornando-os invisíveis. Essa invisibilização encontrava respaldo em discursos que eram produzidos pelo Governo, porque estes, ao partirem de um lugar institucional, tornavam-se legítimos, verdadeiros, como a invenção do Destino Manifesto, que dava respaldo aos ingleses para estabelecer regras a serem seguidas. Os ingleses eram a “raça” dominadora, e por isso tinham de se responsabilizar pelos indígenas, bem como por suas terras, suas florestas e sua riqueza mineral. (BROWN, 1991).

Nesses dizeres, legitimados por sua “fonte”, os indígenas, por não serem considerados capazes de entender os processos burocráticos e não terem autonomia em suas decisões, não tinham direitos, sendo, pois, expropriados de suas condições de subsistência, sobretudo da terra. Com o surgimento de movimentos indígenas, foi estabelecido no Brasil, em 19 de dezembro de 1973, um Estatuto do Índio, Lei nº. 6.001, regulamentando o direito de terras para os indígenas com o intuito de garantir condições mínimas para que eles pudessem viver e obter meios de se sustentarem. Pode-se observar, pois, que o poder não se aplica aos sujeitos, mas passa por eles. (ECKERT-HOFF, 2008).

À luz dos estudos de Foucault, compreendemos que os discursos se constroem tendo como fundamento as observações e experiências a partir dos sujeitos, que se pautam na busca incansável da verdade absoluta e do conhecimento de tudo, de modo que o conflito é manifesto por ser “uma categoria fundante do sujeito, do saber, do poder, da verdade, da subjetividade”. (FERNANDES, 2014, p. 110).



Michel Foucault nos mostra, em seus estudos, que é possível uma objetivação e subjetivação dos sujeitos por meio dos saberes científicos, ou seja, que o processo de objetivação pode criar um interesse do sujeito em se tornar um objeto para o conhecimento. O processo de subjetivação, por sua vez, faz que o sujeito se compreenda como legítimo de determinado conhecimento. E, como objeto do saber, o sujeito percebe a si mesmo na relação sujeito-objeto, incitando um processo em que os discursos podem ou não se tornar verdadeiros de acordo com as condições em que são produzidos. Esses processos, objetivação e subjetivação, estão relacionados no modo como os discursos podem ou não tornar-se verdadeiros ou falsos de acordo com o acontecimento em que são ditos.

Discutindo tais concepções em relação à Carta do Cacique Seattle, elucidamos a determinação histórica e política do discurso e do sujeito para a produção do seu discurso. Quando Seattle fala ao Presidente e seu povo, ele assume uma posição que marca sua oposição: sua verdade não pode ser silenciada, mas deve ser ouvida com o intuito de gerar reflexões quanto aos saberes de seu povo, sobretudo à preocupação com a preservação da terra e com o meio ambiente.

O *status* do Seattle ao falar, o lugar de onde ele fala e a posição que é assumida quando ele fala são movimentos que Foucault (2014a) concebe como práticas discursivas. Na Carta, Seattle mostra sua posição ao contestar as imposições do “homem branco” declarando o pouco conhecimento e a desvalorização de sua cultura: *Nós sabemos que o homem branco não entende nosso jeito. Um pedaço de terra para ele é como se fosse qualquer terra [...].*

Para que compreendamos tais movimentos, nosso estudo recorre aos pressupostos do método arqueogenealógico de Foucault, visto que nossa proposta de análise baseia-se na descrição dos enunciados, os quais são definidos pelas condições de produção, que fazem que esses enunciados (re)apareçam. Destarte, uma batalha evidencia um jogo de posições do sujeito em que as relações de poder são estabelecidas pelos discursos, pois tais enunciados, ao emergirem, dão existência aos “‘lugares’ do sujeito, por sinal bastante variáveis”. (DELEUZE, 2013, p. 16).

Antes de retomarmos o método arqueogenealógico de Foucault, é pertinente mencionar a concepção de enunciado que o historiador francês postula. Para o teórico, o enunciado deve ser considerado com relação ao histórico, ou seja, como foram possíveis

seu surgimento e suas regras de formação. Por exemplo, a Carta de Seattle é constituída de enunciados que formulam saberes quanto à terra e à natureza. Assim, esses enunciados sofreram transformações no tempo, mas podem ser retomados hoje por estarem relacionados a outros enunciados, embora sejam compostos por outras formas de interpretação que não havia à época do Cacique Seattle.

Voltemos à reflexão sobre o método. O método arqueogenealógico toma interesse em rastrear a emergência dos discursos para questionar: “como apareceu um determinado enunciado, e não outro em seu lugar?” (FOUCAULT, 2014a, p. 33). Se, por um lado, o Cacique Seattle explicita suas angústias contestando a compra de sua terra; por outro, o Presidente age estrategicamente para tentar silenciar as posições manifestas pelos discursos enunciados, o que nos faz refletir que a existência de liberdade produz possíveis reações diante de imposições. Assim, vale dizer que qualquer agrupamento humano vai sempre estar permeado por relações de poder; relação que é simultânea à vida social.

De acordo com Gregolin (2004, p. 71-72), o método arqueogenealógico,

envolve a escavação, a restauração e a exposição de discursos, a fim de enxergar a positividade do saber em um determinado momento histórico. Ele se constitui na busca de elementos que possam ser articulados entre si e que forneçam um panorama coerente das condições de produção de um saber em certa época. Analisando a extensa rede que constitui as positividades do saber, a arqueologia procura não as ideias, mas os próprios discursos enquanto práticas descontínuas que obedecem a certas regras; centrando-se nas práticas discursivas, Foucault pensa o método arqueológico não como uma “doxologia”, isto é, a análise “não vai, em progressão lenta, do campo confuso da opinião à singularidade do sistema ou à estabilidade definitiva da ciência” (FOUCAULT, 1969b [1986, p. 160]), mas investiga as diferentes modalidades de discurso que circulam em certa época.

Temos apre(e)ndido com Foucault que não é necessário ir à origem para capturar a historicidade: “é preciso tratá-lo no jogo de sua instância” (FOUCAULT, 2014a, p. 31). Pensando dessa maneira, não propomos uma análise histórica do discurso para alcançar a repetição de uma origem e a continuidade de acontecimentos, pois compreendemos que “é ilusório colocar para a história uma questão de origem e esperar dela a explicação do que existe. Ao contrário, não há “fato” ou “evento” histórico que não faça sentido, que não peça interpretação [...]”. (HENRY, 2010, p. 47).

Então, nós buscamos encontrar, na dispersão entre os elementos do discurso, pistas que estabeleçam uma conexão com os acontecimentos. Cavemos, encontremos fragmentos discursivos que instauram uma realidade por meio do que foi dito, para estudar como o homem, o indígena, constrói sua existência e identidade.

Por meio do método de Foucault (2014a), a análise é feita por várias redes de discurso, poderes e práticas que estão ligadas ao acontecimento. Esses procedimentos controlam a produção dos discursos. O controle, a partir do método foucaultiano, está atrelado a alguns princípios, assim explicitados por Guerra e Souza (2013, p. 43):

princípio de *inversão*, em que se reconhecem o jogo negativo de um recorte e uma rarefação do discurso; princípio de *descontinuidade*, que trata os discursos como práticas descontínuas; princípio de *especificidade*, prática em que os acontecimentos encontram sua regularidade, e, finalmente, o princípio de *exterioridade*, que considera as condições externas de possibilidade do discurso.

Tais princípios estabelecem os jogos que regularizam o discurso. Transpondo as reflexões que elucidamos para o nosso anseio, percebemos que, em nossas análises, houve tentativas constantes de rastrear as formas de exclusão e de limitação dos discursos na Carta do Cacique Seattle, bem como o esforço de entender como os discursos foram formados por meio dos sistemas coercitivos e das regras que foram estabelecidas para sua produção e divulgação.

No próximo item, buscamos as contribuições de Jacques Derrida quanto à relação entre a tradução e a desconstrução, visto que nosso intuito foi problematizar as dicotomias binárias que sustentam um “saber absoluto” sobre a tradução e o traduzir.

#### 1.4 EM JACQUES DERRIDA, A TRADUÇÃO COMO DESCONSTRUÇÃO

Procuramos pensar e problematizar os possíveis deslocamentos dos efeitos de sentido que perscrutamos na Carta de Seattle. Desse modo, foi necessário tecermos algumas considerações a respeito da tradução, articulando-as com a perspectiva da AD e as reflexões derridianas da desconstrução.

Nosso intuito foi trazer aspectos relacionados à tradução, uma vez que, em nossas análises, a produção de sentidos vai de encontro com a ideia de um significado

único, o que nos leva a desconfiar da vontade da existência de que o significado do que foi/é dito seja “original”.

O professor Michaël Oustinoff apresenta, em sua obra *Tradução: história, teorias e métodos*, a problemática que a tradução traz para as discussões, mostrando as diferentes manifestações da tradução, ora escrita, ora oral. Em decorrência das diferentes formas de se manifestar, “não se trata de passar de uma língua para outra, mas de um *sistema de signos* para outro”. (OUSTINOFF, 2011. p. 9) (grifos do autor).

Ao processo de significação de um signo postulado por Ferdinand de Saussure, Derrida opõe o fato de que a teoria dos signos se baseia na ilusão do significado transcendental, ou seja, de que um significado não passaria por um processo de significação. O signo é, para ele, tradicionalmente (em Saussure não é diferente), sempre signo de, ou seja, ele significa algo, aponta para um referente, para uma realidade: significar é dizer algo de alguma coisa, e o que está em jogo é sempre um ideal. Por consequência, podemos dizer que a origem, o objeto e a realidade são em si signos, “pois o primeiro ato de significação é o momento da origem”. (MASCIA, 2002, p. 4).

A partir da lógica, observamos que o mundo é estabelecido de acordo com os conteúdos que são tidos como verdadeiros e coerentes. Isso decorre de nossa consciência possuir uma “intuição do mundo”; atuamos depois que intuímos aquilo que nossa consciência capta, levando-nos a ter consciência das coisas (DERRIDA, 2001), isto é, a língua(gem) dá forma ao pensamento.

Segundo Jacques Derrida, em seu livro *Posições* (de 2001), há uma necessidade de pensarmos no quanto as palavras são passíveis de outras significações, e não apenas no que eles significam, território que o analista do discurso adentra. Assim, concebemos a língua(gem) como meio de criar diferentes significados, reconhecendo nela a riqueza dos jogos de combinações múltiplas que nos impossibilita pensarmos em uma única interpretação de um texto, como a Carta do Cacique Seattle.

Desse modo, nós podemos dizer que o processo de tradução não é neutro e nem transparente. E se a tradução não é pura, então “seria necessário substituir a noção de tradução pela de transformação: uma transformação regulada de uma língua por outra, de um texto por outro”. (DERRIDA, 2001, p. 26).

Em relação ao nosso *corpus*, é preciso salientar ao leitor de que há um ímã, o qual nós chamamos de ideário lógico, que atrai e magnetiza verdades que são valorizadas por um grupo específico na sociedade, por exemplo, os europeus na América. Essas verdades impõem-se como expressões de verdade definitivas e incontestáveis, que sufocam outras vozes impedidas de ecoar, como a do indígena. E, para trazer essas vozes abafadas, sob a perspectiva da desconstrução derridiana, nós buscamos resgatar os fatos que a história não contou, assim como dissecar as normas de legibilidade e elegância que dão

ao leitor a impressão de que aquilo que ele está lendo foi escrito diretamente na língua do tradutor. Essa “transparência” reforça ainda mais o efeito uniformizador do etnocentrismo, em detrimento das demais culturas. A tradução é [...] uma questão que não deveria deixar ninguém indiferente. (OUSTINOFF, 2011, p. 52).

Assim, não são as palavras que traduzimos; são os contextos. Logo, essa é a razão de articularmos as estratégias da desconstrução postulada por Derrida.

A desconstrução ganha um conceito significativo nas reflexões de Derrida. A palavra “desconstrução” indica o ato de denunciar aquilo que é valorizado e em nome de que, bem como o de desconstruir o que foi estruturalmente dissimulado. É preciso que haja um rastreamento das marcas que se reinscrevem num tecido antigo para desestabilizar “conceitos que se apoiam e tendenciam à homogeneização do *logos*, ao etnocentrismo ocidental”. (ALMEIDA, 2015, p. 57).

Desse modo, a desconstrução tem o objetivo de expor aquilo que o texto esconde e tenta esconder, a saber: os paradoxos, incoerências e as contradições. A concepção de desconstrução estudada por Derrida não tem por finalidade de questionar se um texto é falso ou errado. (MASCIA, 2002).

Se pensarmos na Carta do Cacique Seattle, notamos que esta se constrói a partir de dicotomias: civilizado x selvagem, indígena x “homem branco”, retrocesso x progresso. Em vista disso, o processo de desconstrução nos ajudou a desestabilizar, tirar o véu das verdades estabilizadas por meio das dicotomias para que pudéssemos nos causar um desconforto e incitar reflexões.

Para concluir esta seção, entendemos que a desconstrução parte de um movimento no sentido de perscrutar o jogo de diferenças e buscar, nessas diferenças, as

marcas das marcas históricas que foram colonizadas, permitindo-nos refletir, a partir da perspectiva crítica, para além de um pensamento dualista, preconceituoso e excludente.

## CAPÍTULO II

### CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO: A CARTA DE SEATTLE E O MOVIMENTO IDENTITÁRIO

A concepção de Condições de Produção neste trabalho é a formulada por Pêcheux (2014) ao propor a compreensão fundamental do contexto social, histórico e político que o sujeito ocupa e representa socialmente.

Nosso objetivo aqui é descrever e interpretar as condições de produção discursiva da Carta de Seattle para que possamos empreender os discursos determinados pela exterioridade e que remetem a outros discursos e, posteriormente, perscrutar as representações que permeiam a memória discursiva dos sujeitos.

Importa reforçar que o discurso proferido pelo Cacique Seattle, Cacique das tribos Suquamish e Duwamish, foi uma resposta ao Presidente Franklin Pierce, que se propusera comprar terras indígenas das duas tribos.

#### 2.1 UMA BREVE HISTÓRIA DE SEATTLE (SEATHL<sup>7</sup>)

When Columbus first saw the island [...]he described it as a very big and very level and the trees very green... the whole of it so green that it is a pleasure to gaze upon<sup>8</sup>. (BROWN, 1991, p. 6).

O escritor Dee Brown retrata, em seu livro *BuryMyheartatwoundedknee* (1991), as guerras e massacres que os indígenas enfrentaram. O historiador norte-americano começa com uma breve história citando Cristóvão Colombo, que foi o primeiro homem a chamar de *Índio* o povo que já habitava as terras onde sua tripulação e ele atracaram. Os europeus que estavam com Colombo, o “homem branco”, falavam diferentes dialetos, o que os levava a pronunciar de maneiras diferentes a palavra *índio*.

O modo como o povo indígena recebeu o “homem branco” fez que Colombo pensasse o quão aquele povo era receptivo, amigável e ingênuo, visto que os indígenas

---

<sup>7</sup> Escrita Duwamish.

<sup>8</sup> Quando Colombo viu a ilha pela primeira vez [...] ele a descreveu como um lugar grande e alto e as árvores muito verdes... a maioria das coisas é tão verde que é prazeroso olhar. (Tradução nossa)

demonstraram respeito recebendo-os com presentes e honra: “o bom selvagem”. A visão que o navegador carregava dos indígenas foi, no entanto, expressa sob a crença imaginária, à qual ele estava atrelado, do que é comunidade, relacionando-a, portanto, com uma etnia diferente da sua. Tal ação foi motivada pela voz discursiva do colonizador ao evocar o “*ego conquiro* (eu conquisto) prática do luso-hispano que impôs sua vontade (a primeira “Vontadedepoder” moderna) sobre o índio americano”. (DUSSEL, 2005, p. 63).

Colombo concebeu como inocência a atitude dos indígenas de recebê-lo bem. Circunstância que motivou o explorador a fazer que os indígenas trabalhassem, plantassem, entre outras atividades necessárias para que eles, os indígenas, pudessem ter os mesmos comportamentos do “homem branco”.

Dessa maneira, é possível pensar que a ação de ditar as maneiras como os indígenas deveriam viver está relacionada à execução do poder, colonizador *versus* colonizado, diante de grupos que não se encaixam no padrão esperado (aqui os indígenas), que estão fora da estrutura hegemônica. Importante ainda dizermos que isso correspondia a uma subordinação social.

Um considerável empenho neste trabalho, que foi a todo momento (re)pensado, ou ainda o é, é: o indígena não precisa de representantes, pois ele possui voz; os indígenas precisam de ouvintes conscientes que, ao serem sensibilizados pelos seus ensinamentos, falem a partir daquilo em que eles acreditam e que praticam.

Hodiernamente, as questões indígenas têm despertado pesquisadores a elencar questionamentos sob a pluma de diferentes prismas, ora a respeito da luta pelos direitos indígenas, ora sobre o sujeito sócio-histórico indígena que tem sido condicionado a se adequar às regras construídas pela sociedade hegemônica, do “homem branco”. Regras tidas como “cabíveis” e “desejadas”, por meio de distintas perspectivas, como saúde, educação, assistência social e meio ambiente.

Desse modo, temas relacionados às questões indígenas se fortalecem a cada dia, trazendo a lume a voz e os saberes indígenas mesmo quando a repressão e a resistência se fazem presentes com o intuito de abafá-las. Essa voz vigorizada pela injustiça se concretiza via discurso oficial, reivindicando e tomando posição ao constituir e representar, por meio da linguagem, seus trabalhos simbólicos, suas crenças, seus



valores, a fim de tirar os véus da cegueira social e revelar um povo que tem sido sujeitado “à dominação capitalista e colonial”. (SANTOS; MENESES, 2010, p. 13).

Tal como conhecemos historicamente, os indígenas, quer os que vivem no Brasil, quer aqueles que habitam em terras norte-americanas, não têm as mesmas representações quanto à natureza e à terra, pois acreditamos que os sujeitos são heterogêneos. No entanto, a terra não é, para os povos indígenas, uma simples extensão territorial, mas um espaço onde a vida cultural e política é construída e produzida. Essas representações são mais difíceis de ser encontradas a partir do olhar do “homem branco”. Por meio dos recursos linguístico-discursivos empregados na Carta do Cacique Seattle, nós percebemos a construção de representações particulares de “terra”, e, dessa maneira, o texto age sobre os leitores, mostrando aspectos da história que foram privilegiados ou excluídos.

Os indígenas não sabiam que o uso da terra pelo “homem branco” era devastador; não sabiam que, para o “homem branco”, era preciso introduzir outros meios de sobrevivência desfazendo-se dos recursos naturais sem respeitar o tempo natural de (re)produção da natureza. Por meio da Carta do Cacique Seattle, nós podemos perceber sua vontade e desejo de trazer de volta o que era e o como era antes de o “homem branco” invadir e tomar suas terras.

A Carta do Cacique Seattle tem sido frequentemente usada nos últimos anos por movimentos sociais com o intuito de confrontar a maneira como lidamos com elementos naturais que nos são úteis para o processo de desenvolvimento e sobrevivência da sociedade. É certo que há algumas controvérsias que tentam tirar a veracidade de seu discurso, no entanto nós nunca saberemos exatamente o que Seattle disse, e não é o nosso objetivo neste trabalho descobri-lo. É importante dizer que, por meio das leituras da carta e de outras versões que foram feitas a partir de seu discurso, foi possível perceber que o objetivo central era (d)enunciar as injustiças e interesses de um grupo restrito sem considerar o outro: o estrangeiro, o estranho, o desordeiro.

O discurso proferido pelo Chefe Seattle traz algumas controvérsias pelo fato de que as versões conhecidas são de segunda mão, isto é, traduzidas e reescritas. Citamos aqui três versões. A primeira foi feita pelo Dr. Henry A. Smith em 1887<sup>9</sup>;

---

<sup>9</sup>Cf. <http://www.halcyon.com/arborhts/chiefsea.html>. Acesso em: 13 de maio. 2015.

asegunda, pelo poeta William Arrowsmith nos anos 1960<sup>10</sup>; a terceira – a mais divulgada, por seu uso como argumento cinematográfico – foi reescrita pelo professor texano Ted Perry nos anos 1970<sup>11</sup>.

A carta feita pela reescritadeTed Perry na língua portuguesa a que tivemos acesso foi traduzida por Alice Galeffi em 1996 e impressa pela editora Versal. Além de a carta ser intitulada de *A Carta do Chefe Seattle*, o livro traz algumas considerações a respeito do acontecimento do discurso, bem como sobre o Cacique Seattle. A nossa insatisfação se deu quando deparamos com algumas escolhas de tradução com que nós não concordamos, como exemplo: *thePresident in Washington sendswordsthat [...] para O grande chefe de Washington diz que [...] ou Buthowcanyoubuyorsellthesky?paraComoé possívelalguémcomprar ou vender o céu?* As palavras grifadas, *sendswords* e *canyou* não correspondem à maneira como traduziríamos. Desse modo, os excertos escolhidos foram traduzidos por nós da seguinte modo: *manda dizer e alguém*. Além disso, há também o substantivo **Chief** no título da carta, ChiefSeattle’sLetter, o qual foi traduzido por **Chefe**. A nosso ver, o povo indígena não tem o hábito de nomear seu líder de **Chefe**; o termo usado é **Cacique**. A nomenclatura **chefe**é usualmente empregada pelo “homem branco”.

Considerando que esta pesquisa trata de um indígena residente que viveu e habitou no território norte-americano, cabe suscitarmos alguns conhecimentos quanto ao povo indígena dos Estados Unidos da América (EUA). Nesse país, o número de indígenas já foi estimado em cerca de 15 milhões e com aproximadamente dois mil idiomas falados. No século XIX, sabe-se que houve muitas guerras iniciadas pelos colonizadores que queriam expandir ou formar o Estado-nação, as chamadas “guerras indígenas”. Quando estas se findaram, o número estimado de indígenas era de quase três milhões, menos de 20% do total que havia.

O genocídio dos indígenas foi uma ação controlada e motivada pelo governo americano, cujo alvo era o crescimento industrial e econômico, para o que era preciso que a terra estivesse desocupada. Os setores que ansiavam por lucros apoiavam as

---

<sup>10</sup>Cf. <http://www.landreform.org/seattle.htm>. Acesso em: 13 de maio. 2015.

<sup>11</sup>Conf.<http://www.context.org/iclib/ic03/seattle/>. Acessoem: 13 de maio. 2015.

políticas de expansão, e, para que isso acontecesse e o espaço pudesse ser ocupado por estabelecimentos ligados ao comércio, era preciso afastar os indígenas de algumas regiões estratégicas, de que resultaria o extermínio de muitos deles. (DUNBAR-ORTIZ, 2014).

Desse modo, a política adotada era remover os indígenas para áreas reservadas, fazendo que perdessem aos poucos suas práticas ou sua cultura, de modo que pudessem ser considerados norte-americanos e receber a cidadania. Sabemos que a cultura dita “superior” tentou (e ainda tenta) sempre legitimar suas práticas. A remoção dos indígenas, sem que eles tivessem o direito de contestar, mostra-nos que o ato era penoso. Para chegar até essas áreas, escolhidas e reservadas pelo governo americano, os indígenas tinham de percorrer longas distâncias a pé. Entre eles, havia crianças de colo, idosos, mulheres, enfermos, que eram forçados a caminhar e deixar seus ascendentes extremamente fatigados ao longo do caminho em decorrência das más condições da viagem. Muitos morriam no percurso.

De acordo com a autora Roxanne Dunbar-Ortiz (2014), no livro *Uma história dos povos indígenas dos Estados Unidos da América*<sup>12</sup>, há hoje, nos EUA, mais de 500 povos indígenas reconhecidos pelo governo federal, o que compreende aproximadamente três milhões de indígenas, que são descendentes dos 15 milhões que um dia habitaram no país. As histórias escolhidas para serem contadas omitem o regime colonizador que existiu e ocasionou muitas mortes indígenas. Desse modo, a historiadora e ativista Dunbar-Ortiz revela outra história, que é contada pela perspectiva dos povos indígenas e buscar desestabilizar a história hegemônica.

Os povos indígenas nos EUA resistiam às ações dos colonizadores, que, por exemplo, queimavam assentamentos, capturando-os para matá-los. Desse modo, as autoridades coloniais, ao se sentirem ameaçadas, começaram a recrutar combatentes para capturar os indígenas, o que tornou as capturas algo recorrente. Durante as guerras, os colonos ofereciam recompensas, primeiramente pelas cabeças dos indígenas assassinados e depois pelo couro cabeludo, que era mais fácil de carregar em grande quantidade, o que facilitava o processo de angariar mais lucro. Os colonizadores deram um nome aos corpos mutilados e banhados de sangue que deixavam pelos lugares da “caça”: peles vermelhas (*redskins*).

---

<sup>12</sup>Do original *An Indigenous Peoples' History of the United States* (Tradução nossa).

Até aqui pode ser dito que essa forma de guerra foi forjada no primeiro século da colonização para destruir aldeias, campos indígenas, matando milhares de indígenas e muitos civis, tornando-se a base para as guerras contra os indígenas de todo o continente americano. E entre essas guerras houve a Batalha de Seattle.

A Batalha de Seattle ocorreu em janeiro de 1856 e durou um dia. Convencidos de que os indígenas tinham de deixar o lugar onde habitavam, os norte-americanos atacaram o povo indígena com o intuito de tomar-lhe a terra. À época, Seattle era um negociador, ou melhor, um intermediário no território de Washington. Ele havia recentemente sido nomeado de Cacique Seattle (Sealth): o líder dos povos Suquamish e Duwamish em Puget Sound. Havia um contato entre os indígenas e o governador, Isaac Stevens, contudo o povo de Seattle não queria mais receber comandos do governo dos EUA, levando os povos Suquamish e Duwamish a se rebelarem e a confrontarem o “homem branco”.

Segundo o livro *Como alguém pode vender o ar? Um olhar do Cacique Seattle*<sup>13</sup>, escrito em 2005 pelo professor Eli Gifford, juntamente com Michael Cook e Warren Jefferson, Seattle (Seathl) era filho do Schweabe, Cacique da tribo Suquamish, cuja família morava nas ilhas PugetSound no estado de Washington, EUA. A mãe de Seattle, Scholitza, era filha do Cacique da tribo Duwamish. Obedecendo à tradição de que os descendentes seguem a ascendência materna, Seathl foi considerado Duwamish.

Eli Gifford et al. (2005) fizeram um estudo minucioso a respeito da origem do discurso de Seathl, encontrando o motivo que deu origem ao discurso e à escrita da Carta. Em sua juventude, Seathl foi reconhecido por sua coragem como guerreiro, sua ousadia e liderança. Essas características o destacaram e o fizeram presidir e liderar seis das tribos que havia na região. Ao longo dos anos, ele manteve uma relação amigável que inicialmente seu pai estabelecera com os “homens brancos”. Quando o Cacique Seathl proferiu seu discurso, tinha cerca de 60 anos.

O Cacique Seattle era criança quando os exploradores europeus chegaram pela primeira vez a PugetSound, em 1792, aproximadamente 300 anos depois da chegada de Colombo. Ao longo dos 73 anos que estavam por vir, tempo médio de vida de um homem, as tribos de PugetSound experimentaram um estilo de vida autônomo e

---

<sup>13</sup> Do original *How can one sell the air? Chief Seattle's vision* (Tradução nossa).

culturalmente rico, que foi aos poucos sendo dizimado pela sociedade do “homem branco”.

O primeiro contato que os povos Suquamish e Duwamish tiveram com o “homem branco” foi em 1792, com a chegada do explorador britânico, George Vancouver. George ancorou na Ilha Bainbridge com a permissão do povo Suquamish. Assim, o povo indígena se acostumou com as mudanças trazidas pelos britânicos a Puget Sound.

Na década de 1850, após ser sancionada a Lei do estado de Oregon, a qual indicou que o governo facilitasse a aquisição de terras, o comércio intensificou-se, atraindo comerciantes de pele, missionários e logo depois os colonizadores, que viajavam seguindo os trilhos do trem de Oregon, também com o intuito de conquistar terras onde os indígenas habitavam.

Em 1855, o governador de Washington, Isaac Stevens, chegou a Puget Sound para “limpar o terreno” e, assim, dar continuidade ao crescimento e de modo mais rápido. Esse território, quatro anos antes, fora nomeado, pelo Cacique Seattle, de Seattle. A cidade foi construída com a ajuda de desbravadores, que tinham relação mais próxima com os indígenas. Em 1852, um pequeno grupo de colonizadores americanos instalou-se próximo de onde as tribos habitavam, nomeando o lugar de vila Seattle, mas, em março de 1953, com a chegada de Isaac Ingalls Stevens – o território de Washington ainda fazia parte do estado de Oregon –, a vila Seattle foi nomeada de Olympia, a capital do estado.

Isaac Ingalls Stevens estava determinado a explorar as terras do norte com o propósito de levar a ferrovia aos lugares que ainda não tinham trilhos. Ele havia recebido instruções para negociar as divisões das terras entre os povos indígenas. Portanto, seu tempo foi distribuído entre explorar o lugar e participar de conselhos em toda a área do noroeste do Pacífico. Foi em uma dessas viagens que ele ouviu o discurso do Cacique Seattle.

Há apenas três ocasiões, entre os anos de 1853 e 1856, em que Isaac Stevens visitou a área de Seattle, e em uma delas pôde testemunhar o discurso de Seattle transmitido pelo Dr. Smith. Não há relatos quanto às primeiras visitas do governador, somente uma visita durante a rota que ele fez a Puget Sound. Logo após dois meses, Stevens voltou à área novamente com sua tropa para procurar um indígena que teria

matado um colonizador. A visita feita pelo governador ao Cacique Seattle e ao Cacique Patkanan foi intensa. Isaac Stevens se apresentou e explicou o motivo de sua visita – e Seattle demonstrou sua disposição em ajudá-los.

Em março de 1854, o governador Stevens seguiu viagem para Washington D.C. Ele optou por não retornar a Olympia e ao território de Washington até dezembro de 1854.

De acordo com Gifford et al. (2005), o Cacique Seathl pronunciou seu discurso para Isaac I. Stevens, que era o novo Governador e Comissário de Assuntos Indígenas das terras de Washington. Grande parte dos historiadores acredita que o discurso ocorreu em dezembro de 1854, enquanto Stevens estava percorrendo as tribos para forçar os indígenas a aceitar a proposta de irem para a reserva. Em 22 de janeiro de 1855, os líderes de Suquamish, liderados pelo Cacique Seattle, assinaram o Tratado de Point Elliott, em Mukilteo, que estabelecia as regiões de Porto Madison, Tulolip, Swinomish e Lummi como reservas indígenas. O povo Suquamish ainda vive na reserva de Porto Madison, mantendo e preservando sua cultura, como a pesca e coleta de mariscos.

Dr. Henry Smith estava em uma dessas visitas, o que lhe deu a oportunidade de fazer várias anotações do discurso de Seathl. Smith era do estado de Ohio, mas, em 1853, estabeleceu-se bem próximo ao estado de Seattle. Ele serviu como superintendente em escolas locais e na legislatura territorial. Foi conhecido como um bom médico e poeta, com um extraordinário talento para escrever e aprender outras línguas.

O conhecimento da língua nativa, Lushotseed, facilitou o entendimento para o dr. Henry Smith, pois ele havia morado no local por dois anos. Embora o Cacique Seathl soubesse a língua inglesa, ele preferiu usar sua língua nativa para discursar. Da língua Lushotseed, o discurso foi traduzido para o dialeto Chinook (uma língua que contém aproximadamente 300 palavras); depois, para a língua inglesa, e assim outras versões surgiram também.

Dr. Henry Smith verificou que esse processo facilitaria a compreensão da mensagem de Seathl por outros povos. O povo Suquamish dizia que o Dr. Smith teria passado vários anos discutindo com Seathl o teor de seu discurso, com o intuito de apreender algumas palavras específicas usadas pelo Cacique.

A primeira reescrita impressa do discurso foi escrita pelo Dr. Smith e publicada em 29 de outubro de 1887, no jornal *Seattle Morning Star*, sob o título “Início da reminiscência – Vestígios de um Diário”.<sup>14</sup>

O discurso, impresso em dezesseis páginas, apresentava a mensagem de Seathl em um estilo vitoriano, muito mais parecido com as experiências vividas pelo Dr. Smith do que com a vida de Seathl. A partir disso, houve, em 1882, um diálogo com os membros mais velhos da tribo Suquamish, que afirmaram ter sido a reescrita feita pelo doutor a que mais se assemelhou ao discurso do Cacique Seattle.

Por volta de 1960, William Arrowsmith, o professor de literatura clássica da Universidade de Texas, teve contato próximo com o texto do discurso do Seathl escrito por Smith e ficou impressionado com a similaridade entre as palavras usadas na tradução da Carta e as do poeta grego Píndaro. Intrigado com suas descobertas, Arrowsmith resolveu reeditar a reescrita escrita pelo Dr. Smith, uma segunda reescrita da Carta, empregando uma linguagem mais próxima da usada pelas tribos daquela época. Ao conversar com os homens mais velhos das tribos *Suquamish e Duwamish*, Arrowsmith foi capaz de construir um texto com escolhas lexicais mais familiares. A terceira reescrita é talvez a mais amplamente propagada de todas. Esta reescrita foi escrita pelo professor universitário estadunidense Ted Perry. Os produtores do filme usaram de alguma liberdade literária, alterando um pouco o discurso e fazendo dele uma carta ao presidente Franklin Pierce, que tem sido usada com frequência.

A reescrita do discurso feito pelo professor Ted Perry foi escrita em 1972 para ser usada em um filme chamado *Home*, produzido pela Comissão Batista de Rádio e Televisão do Sul. No filme, a Carta foi lida ao Presidente Franklin Pierce como se fosse a Carta do Cacique Seattle. Perry escreveu um discurso ficcional e não considerou que as palavras fossem atribuídas ao Cacique, uma vez que a carta fora redigida para o personagem Cacique Seattle no filme, todavia os produtores do filme não mencionaram a autoria de Perry nos créditos. Assim, a lenda nasceu. Por outro lado, lendo as diferentes versões, podemos observar que Perry se inspirou nas duas versões que anteciparam a sua, usando as principais ideias do Cacique Seattle.

---

<sup>14</sup>Do original *Early Reminiscences – Scraps from a Diary* (1887) (tradução nossa). Acesso em: 06 de outubro, 2015.

Ao traçarmos a história do discurso de Cacique Seattle, nosso desejo foi mostrar a inspiração que a Carta motivou (e ainda motiva) nos indígenas, bem como em ativistas ambientais: foi um estímulo a criar ações intervencionistas para (d)enunciar as injustiças sociais, tentando amenizar as lesões tanto da vítima quanto do opressor.

A Carta que estudamos tem sido usada para justificar e fortificar atitudes recorrentes em relação aos indígenas e ao meio ambiente em todo o mundo. Com o mundo cada vez mais preocupado com a atual condição da humanidade, campanhas surgem para incentivar boas ações para com o meio ambiente. Alguns fatos e fatores, como queimadas, calor e frio em excesso, derretimento de geleiras, em decorrência do aquecimento global, têm provocado ações de conscientização para com o ambiente, com o intuito de evitar ou amenizar catástrofes.

A Carta do Cacique Seattle percorre o mundo como uma maneira de alertar as pessoas quanto à necessidade de preservar o meio ambiente, fator principal da manutenção da vida. Mais de um século e meio se passou, e ainda ouvimos o conhecimento indígena quanto à proteção dos recursos naturais ressoar em nossos dias.

Segundo Gifford et al. (2005), emerge um discurso com palavras nobres de um ilustre indígena. A voz de Seattle ainda clama por (e conclama para) ação e transformação social. Suas palavras carregadas de sentimento trazem força para aqueles que se querem manter lutando para proteger os direitos dos indígenas, como no enunciado [...] *Cada parte desta terra é sagrada para o meu povo*. As atitudes que são mostradas na Carta de Seattle estão consonantes com as de pessoas engajadas em defender as terras indígenas e o meio ambiente ([...] *Olhar para suas cidades faz os olhos do pele vermelha arderem*). As palavras do indígena são frequentemente citadas e divulgadas por meio de vários recursos, como jornais, televisão e internet, fazendo transitar as ideias e saberes do povo indígena.

Durante sua vida adulta, Seattle fez tudo o que pôde para manter a relação de amizade com os colonizadores, com o intuito de assegurar que seu povo não perdesse sua terra e cultura. Ao considerarem as mudanças extensas e disruptivas do estilo de vida que as tribos foram forçadas a vivenciar, alguns dizem que seus esforços foram ineficazes. Muitos morreram de doenças euro-americanas; a cultura e a religião da tribo foram suprimidas; grande parte de suas terras foram apropriadas por “brancos”; e as pessoas foram alocadas para uma reserva restrita e inadequada.



O CaciqueSeattle está enterrado na terra Suquamish; terra e povo que ele amou. Sua história levou a cidade de Seattle (WA) a escolher seu nome para honrar a importância do Cacique.

### **2.1.1 A Terra Indígena – vida espiritual**

Estudos relatam que os indígenas de PugetSound tiveram uma vida de fé baseada no respeito e no culto à natureza. Eles compreendem que toda existência possui vida e a tem por algum motivo específico; dessa maneira, a humanidade constrói representações que estão ligadas a saberes de crença.

A terra, repleta de belezas, possuía lugares ainda não descobertos. Era um lugar onde as coisas tinham o poder e a capacidade de tomar formas e se desenvolver. Um mundo habitado de seres, como animais, plantas, aves, contudo, com a chegada do homem,houve uma grande mudança imposta, levando o “homem branco” a pensar que era o centro de todas as coisas ao experimentar a ilusão de retenção do total controle sobre tudo.

Como resultado, os seres tornaram-se apenas nomenclaturas, como árvores, plantas, animais, peixes, pedras, rios, lagos e assim por diante, perdendo a sua essência quanto ao princípio fundamental da participação na existência da vida humana. Se levarmos em consideração os saberes indígenas, observaremos que a natureza faz parte de sua sociabilidade, é parte central de sua vida; um lugar onde cada animal, vegetal e ser humano têm a sua especificidade e trabalhará para alcançar objetivos que levarão para um mesmo propósito, a que chamaremos de negociação societal. Desse modo, o grupo tende a partilhar um pensamento antidicotômico, pois não busca valorizar somente um saber. De outra perspectiva, os saberes modernos que são tidos como qualificados, tornando os saberes locais invisíveis, não conservam e nem mantêm a biodiversidade. Ao contrário, destroem-na. (SANTOS, 2007).

A concepção de saberes locais que esposamos é todo conhecimento produzido na realidade dos sujeitos sócio-históricos marginalizados, como, os indígenas, os negros, os favelados, as mulheres, os homoafetivos, os sem-letra, sem-terra. O conhecimento é produzido e reproduzido por meio das experiências sociais, e estas conjecturam uma ou várias epistemologias.

De acordo com Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (2010, p. 09), a epistemologia “é toda a noção ou ideia, reflectida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido”. Se concebermos os conhecimentos locais, as noções que estão à margem, como epistemologia, nós teremos a oportunidade de fazê-los dialogar com os saberes tidos como científicos e, por consequência, ampliaremos as maneiras de intervir na sociedade.

De acordo com o pesquisador português Boaventura de Sousa Santos (2007) a ideia de que há um único saber, o saber científico, faz com que os outros saberes não tenham validade nem o rigor do conhecimento científico, produzindo uma monocultura do saber e do rigor:

Essa monocultura reduz de imediato, contrai o presente, porque elimina muita realidade que fica fora das concepções científicas da sociedade, porque há práticas sociais que estão baseadas em conhecimentos populares, conhecimentos indígenas, conhecimentos camponeses, conhecimentos urbanos, mas que não são avaliados como importantes ou rigorosos. (SOUSA SANTOS, 2007, p. 29).

Nesta pesquisa, os conhecimentos que os indígenas constroem, sobre a terra e seus aspectos sagrados são relacionados à sua crença religiosa, isto é, conhecimentos específicos do povo Suquamish e Duwamish. Segundo estudos apontados por Guerra (2010), a terra, para algumas etnias indígenas do Mato Grosso do Sul (MS) é simbolizada como *mãe*, por isso as representações de protetora, provedora, “símbolo” de vida e cultura. Vale mencionar que o significado<sup>15</sup> da palavra *mãe*, construído culturalmente pelos indígenas, desloca-se para o campo espiritual – uma divindade –, divergindo do significado que o “homem branco” constrói.

De acordo com o estudo feito pela pesquisadora Carvalho (2013, p. 60) sobre a etnia Kinikinau,

os indígenas possuem uma particularidade em relação a terra, que se inicia com a concepção de “mãe” (terra mãe) de onde e pela qual retiram sua sobrevivência e por ela lutam (reconhecimento de direitos, ampliação e manutenção, entre outras questões). Possuem seus próprios métodos e formas de ensinar e de aprender os conhecimentos tradicionais, práticas religiosas, estruturas sociais e, em meio a esses elementos culturais e identitários, as relações que estabelecem com a natureza e o manejo com as terras de suas comunidades.

---

<sup>15</sup> Identificação simbólica. (CASTELLS, 2013).

As crenças e saberes indígenas têm-nos mostrado como é importante refletir sobre a preservação da biodiversidade, no entanto tais saberes não são cautelosamente observados, uma vez que há interesses econômicos do “homem branco” que estão sob as tramas do saber capitalista e hegemônico, sempre a deslegitimar os saberes locais, estes que são vistos como marginalizados.

A terra sempre foi um motivo de luta quando se trata de mantê-la como interesse primordial dos povos indígenas. Trazemos o eco da voz do indígena, neste trabalho do representante e líder Cacique Seattle, com o intuito de (de)marcar sua voz política por meio de seu discurso, visto que temos pesquisas de que esses sujeitos têm sido mantidos à margem no mundo moderno. (GUERRA, 2010).

A luta dos indígenas pela terra é contada por meio de livros, filmes, cartas, entre outros meios ou gêneros, com o intuito de trocar informações e mostrar as mazelas enfrentadas por esse povo. É assim que a voz indígena é ecoada e ouvida, convidando e formando representantes indígenas mesmo com as dificuldades e tensões encontradas.

O diálogo que se tem estabelecido é ainda muito conflituoso, pois a relação entre as diferentes sociedades é conduzida pelos universos simbólicos e materiais que operam em cada sociedade. Desse modo, a aproximação cultural entre o povo indígena e o “homem branco” é mais que um simples processo de homogeneização. Não poderíamos, todavia, “reduzir toda a heterogeneidade do mundo a uma homogeneidade” (SANTOS, 2007, p. 39), pois, de outro modo, estaríamos esquecendo, colocando outra vez à margem, outras questões como raça, gênero, etnia, nacionalidade, orientação sexual.

No próximo item, discorreremos sobre a Carta, concebendo-a como gênero epistolar, e, logo depois, deslocando-a como um documento que carrega uma determinada história e, pois, passa a ser concebida como gênero, segundo Bakhtin (2003, 2014), um instrumento que produziu e ainda produz poder. Portanto, propomos desmontar e remontar, sob as operações da Nova História, a Carta do Cacique Seattle com o intuito de empreender o nosso processo analítico no Capítulo III.

## 2.2 O DISCURSO DO CACIQUE SEATTLE: A CARTA COMO GÊNERO (EPISTOLAR)

Em dicionários de língua portuguesa, a palavra “carta” é definida como uma folha de papel escrita que serve de intermédio para correspondência entre pessoas que estão ausentes ou como meio de comunicação manuscrita ou impressa acondicionada e endereçada a uma ou várias pessoas.

De acordo com Silva (2002), a carta foi um instrumento que fez reduzir as distâncias e permitir àqueles que não estavam presentes estar mais próximos uns dos outros. Trazemos, como exemplo, a lembrança registrada no documento intitulado *Carta de Pero Vaz de Caminha*, endereçada a Sua Alteza, Rei D. Manuel, para registrar as impressões sobre a terra que posteriormente se chamaria Brasil, bem como a forma como os indígenas foram representados nos textos feitos pelos europeus: os nativos eram seres que precisavam ser cristianizados para receber a salvação divina. Dessa forma, a carta era usada para compartilhar informações e ações; no caso, o propósito era “trocar” informações e estratégias para manter com o povo europeu.

O gênero epistolar (epistolografia) é definido com uma técnica ou arte de escrever cartas; antigamente, a epistolografia era vista como uma arte que poucas pessoas exerciam. Esse sistema de escrita era atribuído a pessoas que escreviam “bem” com a tarefa de transmitir mensagens e informações. No século XIX, as cartas eram usadas como meio de fazer que as notícias circulassem. Nesse período, o único meio de comunicação entre as pessoas que estavam distantes era a prática epistolar. (SILVA, 2002).

A prática de escrever cartas era algo comum entre os filósofos gregos, como, por exemplo, Epicuro, Isócrates e Platão. Havia regras que os escritores deveriam seguir, uma vez que os motivos definiam os gêneros que eram usados. Os textos eram destinados ao ensino e às pessoas com posições sociais significativas, de modo que os assuntos tratados eram do interesse da comunidade. A partir dessas características, tais cartas foram chamadas de “cartas abertas”.

Segundo Silva (2002), como qualquer outro gênero, o epistolar tem por origem o discurso humano, pois ele corresponde a um quadro ideológico, em um determinado

lugar e momento. Esse gênero gera expectativa nos leitores, desenvolvendo diferentes níveis de persuasão, conforme as escolhas de palavras, lembrando que podemos apagar ou reescrever o texto, entre outras ações.

Assim, a epístola circulou nos jornais e periódicos, fazendo-se importante aos estudos literários e linguísticos quanto aos efeitos pragmáticos de sua apropriação e recepção, de acordo com o momento histórico de sua publicação e os seus procedimentos.

A carta representa um tipo específico de interação, com particularidades. É diferente, por exemplo, do telegrama, do telefonema, do *e-mail*, da conversa face a face. O telegrama caracteriza-se por uma comunicação contida, econômica (uso de poucas palavras); trata-se de uma comunicação pontual, não há muitos detalhes nem há espaço para informações supérfluas – trata-se da comunicação do essencial, que exclui o detalhe. No telefonema, a “voz” se materializa como a presença do outro, produzindo um efeito de aproximação. A “voz” é a presença metonímica do outro: ela se dá em tempo real, o que não ocorre na comunicação via telegrama. O *e-mail* parece assemelhar-se mais à carta: uma carta escrita “à máquina”. A diferença está no tempo, pois o *e-mail* é uma forma de comunicação mais próxima do tempo “real”, ao contrário da carta, que produz expectativas: o tempo de envio, o do recebimento e da leitura (espera que provoca sentimentos diversos). Na carta, não há a presença física do interlocutor, como ocorre na conversação face a face. Desse modo, a interação na escrita se dá em ausência, pois há fatores que importam na abordagem da interação verbal, como o espaço físico e social em que ela ocorre, a imagem que cada sujeito tem de si e do outro, os temas abordados, as figuras que os recobrem e o meio utilizado (nesta pesquisa, a carta). (SILVA. 2002).

A Carta do Cacique Seattle teve como suporte o jornal; talvez aí se encontre o intuito de atingir outros lugares, outras cidades e povos. Desse modo, consideramo-la como uma *carta aberta*. Expliquemos. Ela pode ser considerada como uma carta aberta, pois nela ocorre de não sabermos quem é o destinatário (a Carta de Seattle foi escrita para [d]enunciar um pensamento contrário ao do “homem branco”), uma vez que o seu circuito comunicativo é ilimitado, ou seja, não há um destinatário determinado. Esse gênero tem como objetivo publicizar algo, ora difamando, ora promovendo uma pessoa

ou algo. É possível que a carta aberta atue com o intuito de expor um episódio que possa “arranhar” a imagem de uma organização social ou de uma categoria social. As práticas discursivas desse gênero podem implicar formas diferentes de distribuir os textos, recobrando vários mecanismos de comunicação, como: postagem, sistema midiático – impresso e televisivo – e internet.

A carta aberta tem o anseio de defender um ponto de vista ante seu destinatário – a carta não é um solilóquio – ao mesmo tempo em que tenta induzir um público maior a aplaudir o ponto de vista defendido (por essa razão, a divulgação aberta seria uma carta argumentativa). Assim, na carta aberta, predomina a norma culta formal, o que torna possíveis algumas passagens sofisticadas, buscando causar boa impressão no público. Não é preciso indicar a data na carta, pois a data de produção é indicada na revista ou jornal em que ela circula. (SILVA, 2002).

Além disso, em se tratando de uma carta aberta, não precisa seguir uma estrutura normal de carta, uma vez que o texto pode ser publicado como um artigo de *blog*, revista ou jornal. No corpo da carta aberta, a tendência é que predominem seqüências dissertativas ou argumentativas, mas geralmente há passagens subjetivas que interagem com o leitor, de pendor dialogal ou injuntivo.

Quando se está discursando, falando, comentando, as palavras vão se construindo para dar materialidade às coisas que vão sendo formadas ou formuladas pelo pensamento. O discurso põe à mostra (ou oculta, ou silencia) o pensamento que estava envelopado e impenetrável, o qual é manifesto por meio da fala, das palavras, imagens. As leituras e interpretações, por meio das palavras, revelam, àqueles que estão a ouvir e ler, a existência e inexistência das coisas, as justiças e injustiças cometidas pelos homens, a feiura e beleza, a partir de um olhar específico, isto é, atribuímos significados às coisas pelo modo como as representamos. (HALL, 2013b).

Decorridos muitos anos, a Carta do Cacique Seattle se mostra ainda com mais força para confrontar as ações que o “homem branco” traça para realizar seus próprios interesses, como desejos, sentimentos, emoções, vontades e caprichos. Examinamos, portanto, que tais interesses não são coletivos; pelo contrário, há sempre um grupo que é/será favorecido.

A contribuição do Cacique foi, de alguma forma, reivindicar uma melhor qualidade de vida para seu povo e tudo e todos sobre a terra, contribuindo para uma melhor forma da preservação do meio ambiente, coisas vivas e não vivas. Os movimentos sociais têm lutado, sempre questionando, por demandas referentes às condições de vida, entre elas o meio ambiente.

Assim, os movimentos sociais “causam impacto nas estruturas sociais, em diferentes graus de intensidade e resultados distintos”, fornecendo “indícios significativos de novos conflitos sociais, germes de resistência social e, em alguns casos, de transformação social” (CASTELLS, 2013, p. 95). Portanto, os movimentos são importantes para propagar as ações coletivas, que podem resultar em fracasso ou vitória, em mudanças nos valores e instituições sociais. E o discurso do Cacique Seattle incentiva a construção de novos saberes e estratégias de ações para lutar pela proteção da natureza e tentar modificar nossos pensamentos, práticas, valores, discursos e processos sociais.

Um exemplo dessa prática discursiva aconteceu na década de 1990, produzindo uma a responsabilidade social quanto ao meio ambiente, causa que ganhou visibilidade, fazendo crescer a preocupação com a preservação ambiental. Os problemas relativos ao meio ambiente despertaram a necessidade de construir novos saberes de conscientização ecológica em escala global. Assim, um movimento crescente de debates foi realizado com o objetivo de discutir atitudes que poderiam contribuir para a preservação do meio ambiente.

A Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, que se realizou em Estocolmo, na Suécia em 1972, foi um grande evento organizado pela Organização das Nações Unidas (ONU).

Outro evento que é significativo mencionar foi a Eco-92, sediada no Brasil. A Eco-92 (Rio-92) ocorreu na cidade do Rio de Janeiro em 1992, tendo como objetivo debater questões relevantes sobre o ambiente. O evento alcançou visibilidade no mundo todo, atraindo a atenção de 176 países, com o total de mais de 30 mil participantes. Durante o evento, o documento Agenda 21 foi assinado, traçando um conjunto de ações e intenções para atingir o desenvolvimento sustentável. De acordo com o documento, a

preservação do meio ambiente precisaria ser (re)pensada, conciliando a erradicação da pobreza e a redução das desigualdades sociais.

Anos depois, houve dois grandes eventos promovidos pela ONU: Rio + 10 em Johannesburgo, África do Sul, em 2002; e a Cúpula Sobre Mudanças Climáticas, em Copenhague, capital da Dinamarca, em 2009.

A relação que o indígena tem com a terra e o meio ambiente é mostrada ao longo da Carta. O discurso de Seattle, ao argumentar a respeito de seu desejo de preservar a terra e a natureza, mostrou ao seu povo, ao governador de Washington e ao Presidente Franklin Pierce, por meio de seus gestos do relato da história de seus antepassados, suas inquietações e anseios.

O desejo de conquistar as terras em que os indígenas viviam impulsionou o “Grande Chefe de Washington” a exigir que o povo do Cacique Seattle saísse da terra, sobre a qual o Presidente tinha interesses específicos: lucro, desenvolvimento e progresso. Diante de tal ação, Seattle constrói sentidos ao produzir enunciados e se faz compreendido pelo grupo que está envolvido na respectiva troca comunicativa.

O discurso de Seattle expressa sentimentos, fala de si e de seu povo, e faz repercutir as emoções, constituindo-se, preponderantemente, na primeira pessoa do plural. As escolhas lexicais que podem ser encontradas na Carta transmitem as marcas identitárias que são compartilhadas entre seu povo e ele, contudo ele diz de uma posição específica ao estar preso a uma determinada FD<sup>16</sup>. Ao propormos a análise do discurso de Seattle, “estamos, de maneira inevitável, diante da questão de como ele se (inter)relaciona com a circunstância, conjuntura, ocorrência que o criou”. (GUERRA; ALMEIDA, 2015, p. 188).

A noção de FD (discutida no Capítulo I desta dissertação) que Michel Foucault desenvolve em seu livro *A arqueologia do saber* e que foi redefinida por Michel Pêcheux, nos ajuda a entender a formação desses dizeres:

aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada [...] determina *o que pode e deve ser dito* (articulando sob a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa etc.). Isso equivale afirmar que as palavras, expressões, proposições etc., recebem seu

---

<sup>16</sup> A concepção de Formação Discursiva (FD) foi detalhada no Capítulo I.



sentido da formação discursiva na qual são produzidas [...]. (PÊCHEUX, 2009, p. 147).

Pêcheux não usou a palavra “gênero” no excerto que acabamos de ler, contudo, ao falar de sermão, panfleto, exposição e programa, ele elenca tipos diferentes de gêneros. Nota-se que há uma ligação estabelecida entre os gêneros e as formações sociodiscursivas. Para que um texto possa ser compreendido, é preciso que seja projetado sobre outro discurso preexistente (o já dito), encontrando lugar nas ações simbólicas de uma determinada cultura.

O discurso do Cacique Seattle é apresentado em sequências argumentativas em que argumentos ideológicos e contra-argumentos são encontrados. Logo, elementos modalizadores, verbos que introduzem opinião, operadores argumentativos, entre outros recursos, são recorrentes na Carta, usados para falar dos acontecimentos que marcaram o percurso da vida do Cacique e de seu povo, como apresentamos no próximo capítulo (Capítulo III).

A partir disso, enfatizamos que a noção de gênero que concebemos neste trabalho é pensada com base nas reflexões de Pêcheux e Foucault quanto a Formações Discursivas. Logo, a noção de gênero pode ser concebida como uma ligação direta ao funcionamento de textos comunicativos reais e concretos e que são construídos nos espaços sociais onde as pessoas (inter)agem e assumem papéis comunicativos e posições sociais específicas. Espaços que estão vinculados às instituições constituídas em nossa sociedade, como, por exemplo, a religião, a família, a escola, o governo, o hospital, a prisão, entre outras.

Ressaltamos, a partir de um viés discursivo, que vemos a carta como gênero discursivo, pois as funções sociais a que cada carta se destina, os diferentes conteúdos temáticos e a linguagem e estrutura que compõem e formam os enunciados nos levam a configurá-la como tal.

A noção de gênero discursivo proposta por Bakhtin (2003), como um fenômeno social, histórico e ideológico, ajuda-nos na reflexão proposta aqui. Nesse sentido, o autor define os gêneros do discurso como formas estáveis de enunciados construídos de acordo com as condições específicas de cada campo da comunicação verbal. Essa noção remete à situação sócio-histórica de interação que envolve o tempo, o espaço, os participantes e a finalidade discursiva. Desse modo, cada lugar enunciativo produz seus

próprios gêneros, uma vez que os mais diversos campos da atividade humana estão imbricados no uso da linguagem. Comprendemos, então, que o caráter e as formas desse uso são multiformes, o que, é claro, não contradiz a unidade nacional duma língua. O emprego da língua efetua-se em forma de enunciados (orais, como o discurso de Seattle, e escritos, como a Carta de Seattle) concretos e únicos, manifestos pelos integrantes a partir de um campo da atividade humana específico. (BAKHTIN, 2003).

De acordo com esse pensador russo, o discurso vem à tona na forma de enunciados, considerados unidades concretas e reais de comunicação discursiva. Comunicação, na sua concepção, não se restringe a “processos ativos de discurso do falante e de respectivos processos passivos de recepção e compreensão do discurso no ouvinte” (BAKHTIN, 2003, p. 271); pelo contrário, o interlocutor assume, diante do enunciado, uma ação responsiva, isto é, ao compreender o significado do discurso, concorda ou discorda, configurando-se a interação, o diálogo, tão “presente” no gênero “carta”. Essa resposta pode ser dada por enunciados, ações ou até pelo próprio silêncio.

Bakhtin explica que a palavra tem duas faces: é determinada por quem fala e para quem se fala, sendo, então, o território comum do locutor e do interlocutor. Nessa perspectiva, o centro organizador da enunciação, bem como de toda a expressão, não é interior, mas exterior, ou seja: está situado no lugar social que envolve o indivíduo. (BAKHTIN, 2014).

Para nós, as palavras do indígena estão sempre atravessadas pelas palavras do outro, do “homem branco”, isto é, o discurso construído pelo indígena se constitui também do discurso do outro que o atravessa. O dialogismo é a característica do funcionamento discursivo em que se encontram presentes várias instâncias enunciantes. É a presença dessas várias instâncias que constitui a dimensão polifônica do discurso: várias vozes se fazem ouvir no interior de um discurso. Assim, a palavra é perpassada pela palavra do outro; o que significa que qualquer pessoa, ao falar, considera a fala do outro, e que, portanto, essa fala está presente na sua.

No processo de construção do enunciado, devem-se considerar a situação social e as condições específicas de sua constituição. Os enunciados originam-se nas diferentes esferas sociais, e as condições de sua construção são refletidas por seu tema, seu estilo e sua composição. O tema são conteúdos ideologicamente conformados que se tornam

dizíveis por meio do gênero; não só o assunto e o sentido, mas inclui a situação social – o desejo do falante determinada pelo lugar. Deprendemos que os gêneros discursivos não podem ser compreendidos, produzidos ou conhecidos sem referência aos elementos de sua situação de produção que atravessam os dizeres.

No próximo item, tecemos concepções que alimentam a ideia de que a Carta do Cacique Seattle não é apenas um documento (articulado em um gênero discursivo), mas, especialmente, um monumento (FOUCAULT, 2014a), uma vez que traz, sob o fio discursivo, uma relação entre a história e a memória: passado/presente e/ou presente/passado. Apoiando-nos em Michel Foucault, afirmamos que a Carta do Cacique Seattle é um monumento, pois reverbera o poder da sociedade do passado sobre a memória e o futuro (ela ecoa ainda hoje), construindo uma Nova História (a Carta como lugar de memória), na descontinuidade e no deslocamento de saberes.

### **2.2.1 A Carta do Cacique Seattle: herança histórica**

Em *A Arqueologia do Saber* (2014a), publicado pela primeira vez em 1969, Michel Foucault mostra sua recusa pela busca da origem do dizer e das tradições. Pelo contrário, o estudioso busca visualizar os recortes, as relações de poder que constituem os discursos e a própria história.

Sempre houve uma preocupação de criar um meio que pudesse armazenar acontecimentos, pensamentos, ideias, crenças que estivessem atrelados à história vivida pela sociedade humana. Os documentos que compõem esses relatos do passado têm levantado questionamentos no presente atual, uma vez que a história é ambígua e mutável, sendo possível que tenha ocorrido algum tipo de manipulação. Vale dizer que as ciências, como a filosofia, a linguística, a literatura, multiplicam as rupturas e buscam as perturbações da continuidade que colocam (ou colocaram) os apagamentos de relatos em documentos contados a partir do saber hegemônico.

Para Foucault, a historiografia metódica investiga e visa memorizar os monumentos, que são grandes feitos, acontecimentos importantes, de modo que os transforma em documentos oficiais, como livros, textos, narrações e registros. Por outro

lado, a Nova História transforma documentos em monumentos. A esse respeito, Foucault (2014a, p. 8-9) postula uma crítica sobre o documento para inaugurar, mediante reflexão, uma Nova História:

Em nossos dias, a história é o que transforma os *documentos* em *monumentos* e que desdobra, onde se decifravam rastros deixados pelos homens, onde se tentava reconhecer em profundidade o que tinham sido, uma massa de elementos que devem ser isolados, agrupados, tornados pertinentes, inter-relacionados, organizados em conjuntos. Havia um tempo em que a arqueologia, como disciplina dos monumentos mudos, dos rastros inertes, dos objetos sem contexto e das coisas deixadas pelo passado, se voltava para a história e só tomava sentido pelo restabelecimento de um discurso histórico; poderíamos dizer, jogando um pouco com as palavras, que a história, em nossos dias, se volta para a arqueologia – para a descrição intrínseca do monumento. (Grifos do autor).

Desse modo, essa Nova História eleva e transmite o que foi dito pelas pessoas ao estatuto do acontecimento. Por exemplo, a Carta do Cacique Seattle relata a luta pela terra, instaurando uma realidade discursiva; e, como assumimos que o sujeito é um ser discursivo, criado ele mesmo pela língua(gem), buscamos, nas falhas, apagamentos e silenciamentos, uma forma de desvendar, por meio da Carta, como o indígena constrói discursivamente sua própria existência. Para isso, concebemos a Carta do Cacique Seattle como monumento: ao falar de sua história, o sujeito indígena se inscreve para falar sobre si e sua história de vida e deixa rastros de outros fatos ocorridos numa sociedade particular ou várias; herança que nos aproxima do passado e aponta o futuro.

Os gestos de interpretação que lançamos ao relato da história do Cacique Seattle e de seu povo nos levam a apreender a Carta como um monumento capaz de ser construído como fragmentos de uma história. Vale ressaltar que partimos da perspectiva teórica de que o sujeito é cindido, atravessado por (outras)FDs, sendo incapaz de controlar os efeitos de sentido produzidos, como mencionado no Capítulo I.

Diante do exposto, consideramos que o discurso do Cacique Seattle é submergido em outras vozes, isto é, há várias histórias que são contadas por meio da voz do Cacique e precisam ser buscadas na História para se tornarem audíveis. E é por meio da memória discursiva – deslocamentos, esquecimentos, silenciamentos, repetições, atualizações – que se faz possível retomarmos essas histórias, já que a

memória discursiva é feita de deslizamentos “e de esquecimentos, ou seja, que seus desdobramentos não se dão somente enquanto restituição, mas também enquanto transformação e silenciamento de sentidos”. (BARONAS, 2011, p. 103).

Esse entrelaçamento de histórias permeia o fio discursivo do outro que está a falar de si. O falar de si mostra o caminho para que o outro se instale no momento enunciativo também. Ou seja: o emaranhado de vozes (des)constrói fragmentos ao edificar uma história, uma vez que “um mesmo enunciado pode ter várias posições, vários lugares de sujeito” (DELEUZE, 2013, p. 19). No caso da Carta de Seattle, por exemplo, verificamos o uso do discurso indireto, no qual há duas (ou mais) posições de sujeito insinuando-se uma dentro da outra, como especificamos no processo analítico.

Observamos, então, que, ao analisarmos uma história já edificada, usando o método arqueogenealógico (já descrito), é possível penetrar nas redes de relações entre o discurso e outros domínios, como instituições, acontecimentos políticos e práticas. (GREGOLIN, 2004).

Portanto, nosso intuito é saber como o discurso isola e constitui as histórias. Consideramos importante a análise das FDs para localizar os saberes que são construídos, sem preocupação com o que é verdadeiro ou falso. Nosso interesse é estudar as produções do discurso em um determinado período, como se formam as *epistemes* de uma época, como se formam práticas discursivas que representam o saber de uma época, e assim entender os dizeres da Carta de Seattle. Para isso, complementamos nossas pesquisas com as visões de estudiosos sobre as identidades.

### 2.3 OS RASTROS CAMALEÔNICOS DA IDENTIDADE

Várias áreas de conhecimento, como a Antropologia, Etnologia, Psicologia, Sociologia e a Linguística, têm produzido estudos sobre as identidades. Autores como Coracini (2007), Hall (2013a, 2013b), Bhabha (2013), Rajagopalan (1998), entre outros, contribuem com estudos sobre a identidade, suscitando reflexões que correspondem ao estudo que propomos aqui.

Vale dizer que a concepção de identidade que vamos adotar está sob a vertente (pós)moderna, a mesma que os autores mencionados adotam. Por isso, temos o intento de articular nossas discussões a respeito da identidade com

todos aqueles processos e práticas que têm perturbado o caráter relativamente “estabelecido” de muitas populações e culturas: os processos de *industrialização*, os quais, eu argumentaria, coincidem com a modernidade (Hall, 1996), e os processos de migração forçada (ou “livre”) que têm se tornado um fenômeno global do assim chamado mundo pós-colonial. As identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Têm a ver não tanto com as questões “quem nós somos” ou “de onde nós viemos”, mas muito mais com as questões “quem nós podemos nos tornar”, “como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios”. (HALL, 2013b, p. 109).

Posto isso, acreditamos que a identidade está sempre em curso: ela não está pronta, acabada, completa; pelo contrário, é algo que sempre está em construção. Essa concepção gera conflitos com o termo “identidade”, uma vez que seu sentido é de unidade e de algo estável. Concepção que não aplaudimos, uma vez que acreditamos que o sujeito não é totalizante e nem homogêneo, mas constituído por uma multiplicidade de discursos e dizeres. (HALL, 2013b; CORACINI, 2007).

A identidade é incessantemente (re)construída por meio da relação com o (o)Outro<sup>17</sup> e articulamos seus gestos por meio das escorregadelas da língua(gem). Essa incessante construção é fonte de conflitos, tensões e contradições, pois a identidade que estamos concebendo é coletiva. Há tentativas do sujeito para preencher a falta que o constitui, e essas tentativas mostram os fragmentos, as fraturas do descentramento do sujeito, na busca ilusória do pertencimento identitário.

Nesse aspecto, podemos dizer que a emergência do discurso de Seattle ocorreu por meio de conflitos e desentendimentos, em um momento em que questões de

---

<sup>17</sup> Esse termo, Outro com letra maiúscula, é utilizado por Jacques Lacan para designar um lugar simbólico (o inconsciente) que determina o sujeito, quer de forma externa, quer de forma intrassubjetiva numa relação com o desejo.

desenvolvimento social e político estavam acontecendo: jogos de verdade sobre o progresso. Nesse cenário, observamos identidades diferentes, ou pelo menos duas posições diferentes, a do Cacique Seattle e a do “homem branco”. É por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos, a partir de suas representações, que conseguimos rastrear essas trincheiras de identidades, daí usarmos a expressão “rastros camaleônicos”, já que acreditamos que o processo identitário dos sujeitos se inicia com o jogo de representações que são materializadas nos discursos ao serem presenciados (experimentados) sob um olhar outro, ou olhares outros.

Segundo o professor indiano Kanavillil Rajagopalan (1998), a identidade de qualquer ser humano constitui-se na língua e por meio dela; daí a necessidade de tecermos considerações acerca da linguagem para discutirmos sobre identidade. Para ele, a identidade é percebida hoje como algo que está em constante processo de (re)construção; um construto que não se encontra em qualquer lugar, *in natura*, e, nesse sentido, ela precisa ser constantemente reivindicada e não encontrada. A ideia do professor vai ao encontro do que estamos postulando: a contínua construção do que nós somos é decorrente das reivindicações do que queremos ser, isto é, do que não somos.

A respeito do papel da linguagem na constituição da identidade, temos ainda os escritos de Moita Lopes (2002, p. 30), asseverando que é por meio da interação “que as pessoas constroem os significados com os quais vivem”. Para esse autor, os significados construídos no uso linguístico integram identidades sociais, uma vez que estas resultam também da prática linguística na repetição de estilizações socialmente constituídas. Por isso, torna-se importante estudar a forma como os significados resultam da interação linguística. Para Moita Lopes (2002), tomar o significado como uma construção social implica alteridade e contexto como questões centrais, pois a relação com o outro envolvido na interação perpassa o que dizemos pela representação que temos do outro e pelo modo como somos por ele vistos.

Assim, é muito importante entender a (des)construção de significados – e de identidades –, visto que essa alteridade (outridade) não é definida ao acaso, mas em sua ligação com o sociocultural. Segundo Coracini (2007, p. 17), “o sujeito é também alteridade, carrega em si o outro, o estranho, que o transforma e é transformado por ele”.

A história da humanidade tem mostrado que a identidade é relacional: depende do outro para existir, algo que está fora; uma identidade que não se encontra entre os seus, a fim de dar existência à sua identidade. Tendo em vista a existência do outro para que o sujeito construa sua identidade, pensamos que é preciso que o Cacique Seattle seja indígena para não ser “homem branco”. Para que a identidade seja capturada com o intuito de apreender seus rastros, é preciso que sinais de diferenças sejam identificados. (WOODWARD, 2013).

O indígena traz à baila a importância da natureza para seu povo, com o intuito de mostrar sua diferença; além disso, a terra, os rios e os animais são elencados como significantes importantes para mostrar suas diferenças culturais, sobretudo quanto ao que valoriza(va)m. Por outro lado, o “homem branco”, embasado em suas “verdades”, tende a ver a terra como fonte de riqueza que pode trazer lucro. Ademais, no contexto indígena x “homem branco”, vivenciava-se a expansão econômica dos Estados Unidos da América, originando um grande investimento em vias férreas com o objetivo de expandir o comércio em âmbito nacional. É relevante problematizarmos o fato de que, com o crescimento industrial e a chegada de imigrantes de diferentes etnias, conflitos, como discriminação e xenofobia, surgiam. A partir de uma visão coesa e comprometida do governo, os EUA mantiveram sua expansão política e territorial. Antes da Guerra Civil, houve 35 “guerras indígenas”, ocasionadas pela duplicação do território. Para que o país se “desenvolvesse” ainda mais, foi preciso receber apoio externo, e Seattle (WA) foi uma das cidades que o recebia.

Estamos sempre construindo identidades, buscando no passado rastros deixados por outras pessoas ou por nós mesmos com o intuito de reafirmar quem somos, mas, ao nos colocarmos nessa posição, estamos, ao contrário, produzindo novos rastros identitários, e esse processo é contínuo. Desse modo, “a luta para afirmar as diferentes identidades tem causas e consequências”, o que é possível perceber no conflito entre os indígenas e o “homem branco”. (WOODWARD, 2013. p. 10).

Articulando o exposto com nossos objetivos de pesquisa, podemos dizer que, quando o Cacique Seattle relata seu passado, contando a história e cultura de seu povo, ele dá força às suas afirmações quanto à sua identidade. Com Woodward, afirmamos que



a reprodução do passado [...] sugere [...] um momento de crise e não, como se poderia pensar, que haja algo estabelecido e fixo na construção da identidade [indígena]. Aquilo que parece ser simplesmente um argumento sobre o passado e a reafirmação de uma verdade histórica pode nos dizer sobre a *nova* posição-de-sujeito [...]. (2013. p. 11) (grifos da autora).

Assim, a construção da identidade se dá nosentre-lugares do passado e presente, onde conflitos, angústias, sofrimentos e crise ocorrem, caracterizando um processo agonístico. Concordamos com Bhabha (2013): as identidades estão em um processo de alteridade constante, não para superar as angústias, conflitos e tensões, mas como uma atividade que se realiza conforme os conflitos e por eles. Dito dessa maneira, nós podemos dizer, com o autor, que é aí, no interstício, que as identidades se constituem: em um espaço onde as diferenças se opõem.

A partir dessa contextualização de algumas das condições de produção do discurso sob análise, a seguir apresentamos o processo analítico de nossa pesquisa, sem pretensão de empreender uma análise exaustiva e prescritiva dos enunciados em questão.

### CAPÍTULO III

#### **GESTOS INTERPRETATIVOS DAS REPRESENTAÇÕES DE TERRA E RELAÇÕES DE PODER-SABER**

Neste capítulo, realizamos, por meio do movimento de descrição-interpretação arqueogenealógico, a interpretação do discurso da Carta do Cacique Seattle a partir de regularidades enunciativas, que põem à mostra o processo constitutivo identitário do e sobre o indígena, bem como as representações de terra que rastreamos na Carta.

Quando tomamos o método proposto por Michel Foucault (2014a), lançamo-nos ao desafio de nos afastar da ideia de modelo,

de método englobante, que pode ser aplicado a qualquer objeto. Filiar-se a Foucault significa utilizar-se de seus pressupostos para refletir sobre questões atuais e, assim, transpô-los a outros objetos, mantendo, segundo a proposta do próprio filósofo, a liberdade de pensar e problematizar as revoltas concretas e cotidianas. (SILVA; TASSO, 2012, p. 97).

Dessa perspectiva, em que a unidade do discurso é constituída por enunciados dispersos e heterogêneos, por meio dos quais se engendram positivities, o nosso escopo analítico é compreender como algumas identidades são formadas dentro do discurso, numa arena de conflitos, no interior de práticas ou formações discursivas que são desestabilizadas pelo processo agonístico. (BHABHA, 2013; HALL, 2013b).

Para tanto, propomo-nos caminhar pelas margens e na emersão de sentidos que fazem irromper, no fio discursivo, representações de terra para o indígena e, em seguida, representações de terra para o “homem branco”, que se entrelaçam no processo da constituição identitária do sujeito. O sujeito indígena enuncia a partir da imagem que faz de si mesmo e da imagem que faz do “homem branco”; este, por sua vez, enuncia a partir da imagem que faz de si mesmo e do indígena.

Convém dizer que as representações estão imbricadas umas nas outras e os excertos podem apresentar outras representações que se manifestam em um único excerto, cabendo-nos a escolha de algumas delas. No que se refere ao rastreio dessas

representações, divididas em dois eixos, concebemos a descrição e interpretação como passos importantes para a análise, contudo essa prática é aplicada de forma que o processo analítico não se enquadre em um trabalho árduo em sua totalidade.

Por meio das representações, constituídas no interdiscurso, flagramos momentos de identificação marcados pela diferença. E nessa mesma esteira de análise discursiva, epistemologicamente distante da Linguística dura, podemos adentrar em outras ciências para trazer conceitos capazes de sustentar nossas análises, a saber, concepções dos estudos Culturais e Sociais, da Filosofia e da Psicanálise, numa visão transdisciplinar de saberes e de gestos interpretativos.

### 3.1. MEMÓRIA E IDENTIDADE: ALGUMAS REPRESENTAÇÕES DE TERRA PARA O INDÍGENA

Reiteramos que o discurso proferido pelo Cacique Seattle, chefe das tribos Suquamish e Duwamish, foi uma suposta resposta ao Presidente Franklin Pierce, que propôs a compra de terras indígenas da região PugetSound, pertencentes às duas tribos.

O alvo era deslocar as tribos para uma reserva indígena e alojar estrangeiros que chegavam ao país. Em 1854, no dia 10 de janeiro, o Presidente reforçou a oferta da compra das terras oferecendo algumas garantias e compensações em troca. Nesse mesmo dia, o Cacique Seattle proferiu um discurso histórico, manifestando seu amor pela natureza e por toda vida sobre a terra. Escolhemos a carta em língua inglesa para o nosso estudo, uma vez que a tradução na língua portuguesa causou certos desconfortos/inadequação quanto à escolha dos itens lexicais pela tradutora Alice Galeffi, por nós considerados distantes do embate cultural travado por seus enunciadores.

Seattle, desde jovem, demonstrava sua liderança em batalhas e na criação de métodos de combate. Seu amor pelo seu povo o fez aconselhar as tribos que fossem para a reserva que o governo lhes destinara. Por meio de suas palavras, expressou e fez ecoar seu desapontamento e preocupação, pois viu que o ser humano é impotente diante das armas de fogo, e a escolha certa seria deixar a terra.

É possível notar que o sujeito Cacique Seattle faz um grande esforço para entender a proposta de compra da terra da tribo para uso exclusivo do “homem branco”, pensamento que está sob visão capitalista e mercadológica. Há uma incompletude no sujeito, incapaz de compreender o (im)possível gesto de *compra e venda*<sup>18</sup>, uma vez que o indígena tem uma ligação forte com a terra, concebendo-a como fundamental para a sobrevivência de seu povo.

Nos recortes selecionados, examinamos que o sujeito Seattle constrói seu discurso a partir das imagens que estão em sua volta e que são compartilhadas com seu povo – o céu, a terra, as águas, as flores, os animais –, a fim de trazer à tona sua origem por meio de saberes que foram transmitidos por seus antepassados. É importante que o sujeito Seattle traga a lume saberes que são comuns para ele e seu povo, pois dessa maneira é possível que seu interlocutor compreenda a lembrança relatada e engendada pelo entrelaçamento do conhecimento e reconstrução da memória. (DAVALLON, 1999).

Apoiando-se nos saberes que foram repassados pelos mais velhos, o sujeito Seattle constrói um imaginário social sobre seu povo e a terra, sobre o anseio de mostrar ao “homem branco” o valor da natureza para a contínua permanência do ser humano. Desse modo, Seattle, sujeito constituído pela história, busca, na/pela memória discursiva, construir sentidos retornando à história para que seu discurso se torne compreensível no momento em que discursa. Os enunciados que emergem são manifestações sociais, dando espaço à manobra que a memória pode produzir ao propiciar efeitos de sentido a partir de um acontecimento: por exemplo, a terra como irmão do povo indígena ou a natureza como parte constitutiva de sua identidade. (PÊCHEUX, 1999).

O governo, por meio de seu autoritarismo, enuncia *manda dizer*, sob pretexto específico, sobretudo a aquisição de terras, mantendo o sujeito Cacique Seattle refém ao utilizar a relação circunstancial do poder-saber para exaurir os saberes indígenas e excluí-los. Por sua vez, ao discursar e expor os estratégias do governo para responsabilizá-lo pelo não reconhecimento de concessão de terras que sempre foram

---

<sup>18</sup> Esclarecemos que, neste capítulo III, os enunciados transcritos ao longo do texto foram destacados em itálico com o intuito de diferenciá-los dos demais.

suas, o sujeito Seattle resiste. Não há dúvidas de que o interesse do governo era dar continuidade ao processo do crescimento industrial nos Estados Unidos da América.

O sujeito Seattle ao ser coagido e obrigado a aceitar a condição imposta pelo “homem branco”, que diz ser civilizado, o dono da terra e de si e (re)conhecido como cidadão por seguir as regras do jogo hegemônico, evoca, por meio da história e de sua crença, aquilo que é “verdadeiro” para ele e seu povo. O profundo amor pela natureza e a necessidade de tomar conta da terra e de toda vida sobre ela reverberam em toda a Carta. Essa memória é reconfigurada e interpretada a cada vez que as lembranças são trazidas à tona. Para Coracini (2007, p. 16), a memória é “sempre esquecimento, pois é sempre interpretação de algo que passou; passado que se faz presente que, a todo momento, já é futuro”.

Por meio da Carta, problematizamos as representações de terra para o indígena, bem como as marcas que o (O)utro deixa no indígena, atravessando-o; por meio da linguagem, as marcas emergem, uma vez que elas não podem ser apagadas. Assim, trazemos alguns excertos que recortamos da Carta. O excerto com que abrimos a análise, nós o intitulamos de CS1. Leiamos:

**CS1 - Nós sabemos que o homem branco não entende nosso jeito. Um pedaço de terra para ele é como se fosse qualquer terra, porque como um estranho ele vem durante a noite e leva da terra aquilo de que precisa. A terra não é seu irmão, mas seu inimigo, e, quando ele a conquista, ele segue em frente. (tradução e grifonossos).**

*[We know that the white man does not understand our ways. One portion of land is the same to him as the next, for he is a stranger who comes in the night and takes from the land whatever he needs. The earth is not his brother, but his enemy, and when he has conquered it, he moves on.]*

Ao avaliar o pedido que lhes é imposto, CS1 retoma as palavras do Presidente na forma de discurso indireto, ou, segundo Authier-Révuz (1998, p. 139), pelo discurso relatado. Essa retomada pode ser interpretada como resposta do que foi dito pelo outro, como se pode ver em: [...] *o homem branco não entende o nosso jeito* e [...] *a terra não é seu irmão*. Assim, quando CS1 enuncia as palavras do outro, ele as reformula ao relatar “um outro ato de enunciação”, dando-lhe uma nova atenção na direção do gesto interpretativo.

Buscamos conceituar o substantivo *estranhoa* partir do dicionário. A constituição dos sentidos dados pelo dicionário pode nos remeter a outras palavras do mesmo âmbito semântico, como “invasor”, “ladrão”, as quais podem substituir a palavra *estranhono* excerto. Ainda é possível encontrar outras acepções, como, por exemplo, conforme o dicionário *Brasileiro Globo* (FERNANDES; LUFT; GUIMARÃES, 1995): “9. Indivíduo estrangeiro ou de fora; e 10. Desconhecido que não pertence a uma corporação ou família”.

A fim de nos aprofundarmos mais sobre a palavra *estranho*, buscamos, mesmo que de forma sucinta, o artigo elaborado por Pereira e Thones (2013) sobre o estudo do psicanalista Sigmund Freud (1969) sobre o tema. De acordo com esses estudiosos, no século XX, Freud encontrou, na literatura alemã, especificamente no artigo de Jensch (1906), a noção de incerteza intelectual, que corresponderia ao sentimento de estranheza. A incerteza se expressaria em relação à orientação ambiental do sujeito, isto é, “quanto mais orientado no ambiente estivesse o sujeito, menos ocorreria a ele a impressão de algo estranho”. (PEREIRA; THONES, 2013, p. 503).

Ainda segundo os pesquisadores, Freud (1969) buscou o significado de *unheimlich* em sua língua materna (alemão), que se refere a algo assustador e ao mesmo tempo familiar. Sobre o oposto da palavra *unheimlich*, isto é, *heimlich*, Freud pesquisa em dois dicionários o significado do verbete: no dicionário *Worterbuch der Deutschen Sprache*, organizado por Daniel Sanders, em 1860, ele depara com os seguintes significados: ‘familiar’, ‘doméstico’, ‘íntimo’, ‘obsoleto’, ‘alegre’, ‘disposto’. Por sua vez, no dicionário de Grimm (1877), Freud encontra: ‘algo ligeiramente diferente’, ‘livre de fantasmas’, ‘familiar’, ‘afastado dos olhos de estranhos’, ‘secreto’, ‘místico’, ‘alegórico’ e ‘inconsciente’.

Assim, além de ‘assustador’ e ‘familiar’, é possível articular tais noções com as produzidas por Jensch, e, então, Pereira e Thones chegam a alguns termos, como ‘desconhecimento’, ‘lugar estranho’, ‘ter desconfiança’, ‘situação que pode gerar ansiedade, angústia’. Nesse sentido, o sujeito pode (ou não) sentir o estranho somente quando deparar com um acontecimento que produzirá tal pulsão. (PEREIRA; THONES, 2013).

Buscando outros pontos de deriva possíveis, ainda é relevante considerar que o substantivo *estranho* sofra deslocamentos de sentido quando refletimos sobre as condições de produção que favoreceram o acontecimento do discurso de CS1. O *estranho*, nas palavras de HomiBhabha (2013), é uma condição colonial e também pós-colonial. O *estranho* não é só aquele que chega para tomar algo do alheio (invasor, ladrão); é, além disso, aquele que é exilado (banido, forasteiro, alheio) em/de sua própria terra. Esta que só pode ser alcançada no sonho de CS1 e que deve ser chamada de um além ao se transformar na busca de um território que lhe é sempre evocado na memória, visto que esse território é invisível e somente prometido.

Segundo Leda VerdianiTfouni (2014), baseando-se nos estudos de Lacan, o sujeito é sonhador, busca e deseja sempre algo, de modo que nós podemos argumentar que CS1 está situado em um lugar onde a necessidade e o desejo se relacionam. Enquanto a necessidade de ter a terra pode ser concretizada, o desejo de ter a terra como era antigamente não pode ser realizado. Portanto, o desejo proposto por Lacan engendra um vazio, que provoca em CS1 a busca da completude, da perfeição, anseio que tenta preencher essa incompletude e que emerge constantemente por meio do lapso, do ato falho, do humor, do chiste e dos sintomas. (BIRMAN, 2012).

CS1, afetado por “sua” história, busca ser compreendido pelo “homem branco” ao saber que não há um entendimento das maneiras como os indígenas agem e vivem socialmente, o que lhe gera uma angústia, falta constitutiva do sujeito. Podemos ilustrar tal efeito de sentido na frase *Nós sabemos que o homem branco não entende nosso jeito*. Nas margens da alteridade,

a negação do Outro sempre extrapola as bordas da identificação, revela aquele lugar perigoso onde a identidade e a agressividade se enlaçam. Isto porque a negação é sempre um processo retroativo; um semirreconhecimento daquela alteridade que deixou sua marca traumática. (BHABHA, 2013, p. 111).

Assim, imersa nessas tensões, a terra almejada por CS1 fica sob a ótica do desejo e da ilusão da completude de alcançá-la; ilusão que pode escamotear e silenciar os problemas e conflitos por meio dos acordos e promessas legitimadas: uma visão idílica de um passado que não pode retornar. Desse modo, o estranho aloca o lugar do

interno, do familiar, cruzando as fronteiras sem avisar, sem dizer; ao contrário, em vez de dizer, ele faz (KRISTEVA, 1994): [...] *ele leva da terra aquilo de que precisa* [...].

De acordo com Julia Kristeva (1994, p. 47-48), o estranho, o estrangeiro,

por ocupar explicitamente, manifestamente, ostensivamente o lugar da diferença, o estrangeiro lança à identidade do grupo, tanto quanto à sua própria, um desafio que poucos dentre nós estão aptos a aceitar. Desafio de violência: “Não sou como você”. Intrusão: “Faça comigo o mesmo que com você”. Apelo de amor: “Reconheça-me”. Vemos aí mesclados humildade e arrogância, sofrimento e dominação, fragilidade e onipotência.

Podemos, pois, dizer que, de acordo com CS1, o estranho, o estrangeiro é o inimigo que chega cautelosamente para desbaratar as crenças, os saberes e lugares que constituem o processo memorial e identitário do povo indígena e lhe imprimem movimento. Para esse povo, o que assegura as lembranças coletivas são as experiências vivenciadas e compartilhadas, as quais têm o intuito de conservar e transmitir tais valores como herança cultural: para os povos subordinados, é importante (re)afirmar “suas tradições culturais nativas e recuperar suas histórias reprimidas”. (BHABHA, 2013, p. 31).

A história nos relata as intervenções culturais e sociais feitas pelos colonos durante a conquista de terras e a exploração e dominação do povo indígena. (DUNBAR-ORTIZ, 2014). A concepção que o “homem branco” compartilhava com seu povo era a de que o outro, o indígena, não tinha humanidade igual a eles. “Eles têm alma?”, a igreja católica perguntava. Desse modo, assim que os indígenas eram levados para viver ao lado das práticas sociais do “homem branco”, eles eram batizados. De acordo com Dee Brown (1991), Colombo raptou cerca de dez indígenas e os levou para a Espanha. Um deles morreu logo após sua chegada, mas, antes de morrer, ele havia sido batizado, o que fez percorrer a notícia de que agora teria um indígena no céu; o primeiro indígena a conseguir salvação divina.

CS1 mobiliza a ideia de um indígena ativo e político: a) ativo quando levamos em consideração suas ações praticadas dentro da sua comunidade; b) político enquanto saber-poder para negociar e fazer acordos ao usar seus conjuntos de papéis; segundo Manuel Castells (2013), ser Cacique, ser líder, ser mediador. No discurso de CS1, há a



possibilidade de rastreamos esses distintos papéis, por meio de sua singularidade, ao apresentar sua luta pela busca do reconhecimento de ter direitos sobre a terra, mostrando-nos suas singularidades, que resultam do poder da identidade religiosa, étnica e territorial, como no enunciado *Um pedaço de terra para ele é como se fosse qualquer terra*.

A distinção entre CS1 e o outro, “o homem branco”, está associada ao (des)conhecimento do que a terra significa para o povo indígena que confronta o saber do outro. O sintagma nominal com determinante indefinido, a saber, *Um pedaço de terra para ele é como se fosse qualquer terra*, pode provocar um efeito de sentido de que CS1 não deseja apontar ou indicar a terra a que se faz referência, mas apresentá-la por referência à classe particular a que ela pertence, e isso é reverberado no pronome indefinido *qualquer* (NEVES, 2011), opondo-se e resistindo ao pensamento capitalista e mercadológico.

CS1 não possui o entendimento de que a terra, sob a ótica capitalista, pode gerar rendimentos financeiros com a presença e crescimento do setor industrial. A relação que o indígena possui com a terra não está relacionada ao rendimento que ela lhe pode proporcionar, mas o que ela lhe proporciona, respeitando a sua generosidade.

Desse modo, o indígena desenvolve métodos e práticas que se enquadrem aos diferentes períodos que a terra opera, construindo um relacionamento de harmonia com a terra. Por isso *Um pedaço de terra* para o indígena não tem a representação de terra como uma quantia pecuniária, pois o indígena está atrelado a saberes que postulam que a terra é divina, que ela é infinita como o céu e não pertence a nenhum homem. (BROWN, 1991).

A vontade da verdade transcorre em um jogo de oposições, onde as palavras clamam por sua única veracidade, formando saberes, porque “todo saber constitui novas relações de poder”. (FOUCAULT, 2012, p. 28). Desse modo, a terra é uma luta identitária; ela é fonte de significado e experiência para um povo; ela fornece história a partir da memória coletiva, por meio de sonhos pessoais que são processados pelos grupos sociais e pelas sociedades, reorganizando os significados “em função de

tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como visão de tempo/espço”. (CASTELLS, 2013, p. 23).

CS1 constitui fontes de significados para si, que são originadas pelo sujeito e construídas pelo processo de individuação, ou seja, há uma internalização assumida por CS1 ao construir significados, como em momentos distintos que CS1 tem de ser cacique, líder ou mediador das negociações entre seu povo e o governo estadunidense. Desse modo, CS1 organiza identidades e significados. Estes, na condição de identificações simbólicas; aquelas, por sua vez, como papéis organizadores de funções. (CASTELLS, 2013).

É possível dizer que o conflito entre saberes se produz a partir da perspectiva do enunciador e da positividade do "eu", que vê a terra como irmão, e não inimigo, e da negatividade do outro, que vê a terra como inimiga, e não como irmão, como se pode ver nas palavras "estranho", "irmão" e "inimigo".

CS1 traz em sua fala o substantivo *irmão* para demonstrar a ligação identitária e afetiva com a terra, elo que constrói laços de união entre os sujeitos que compartilham do mesmo saber que CS1; assim, a terra se torna um lugar de pertencimento emocional, ou seja, a terra não é propriedade. O sujeito diz:

CS1 - A terra não é seu irmão...

Compreendemos que o que é dito tem história e produz efeitos de sentidos a partir das práticas sociais: se não é irmão para o “homem branco”, o é para o povo indígena. Se não é irmão, então pode vir a ser *inimigo*, pois os laços de amizade que ligam irmãos emocionalmente não podem ser entrelaçados, uma vez que, neste caso, as crenças não são as mesmas vivenciadas pelos sujeitos. A negação, marcada pelo sintagma *não*, instala um enunciado que carrega em si uma afirmação que foi objeto do dizer anterior; em outras palavras, uma marca da memória discursiva. Os efeitos de sentido produzidos por meio do enunciado negativo são os de em que outras FDs[...] *a terra é seu irmão*.

Assim, CS1 revela os laços sociais que tem com a terra ao dizer que é filho, possui um forte laço de amizade, marcado por amor, ciúme e fraternidade, recorrendo a

uma FD familiar para construir sua subjetividade dentro do seu mundo simbólico: da autoctonia. Assim, a representação que CS1 constrói reflete o olhar do indígena que circula simbolicamente sobre a terra, já que o sujeito está imerso nos saberes que estão vinculados com a cultura de seu povo construindo campos de saber diferentes.

As histórias contadas quanto às invasões, expulsões, exclusões, quebra das linhagens familiares, silenciamento das práticas culturais e tentativas de apagar crenças ou saberes não são ouvidas pela primeira vez, no entanto, de acordo com os estudos discursivos, o acontecimento é único. Ao ser instado a falar sobre os acontecimentos de sua história de vida, CS1 deixa aflorar a voz do outro, uma voz que busca, na FD de cunho religioso, mostrar sua resistência quanto à permanente preservação das práticas de seu povo. Esse efeito ganha lugar na comparação, produzindo sentidos figurados:

CS1- [...] porque como um estranho ele vem durante a noite e leva da terra aquilo de que precisa.

Ao estar inscrito no discurso, CS1 retoma saberes já-ditos em outro discurso, num outro lugar, cujas vozes ecoam no discurso do sujeito CS1, retomando o discurso-outro que entra de viés em seu discurso, “tangenciando-o e nele fazendo eco de algo que foi dito em outro lugar”. (INDURSKY, 2011, p. 70). Assim, por meio de saberes pré-existentes ao discurso do sujeito, a repetibilidade, CS1 pode tomar a palavra e formular seu discurso, fazendo-o

sob a ilusão de que ele é fonte de seu dizer e, assim procedendo, ele funciona sob o efeito do esquecimento de que os discursos pré-existent (Pêcheux e Fuchs 1975 [1990, p. 172-176]), que foram formulados em outro lugar e por outro sujeito, e que ele os retoma, sem disso ter consciência. (INDURSKY, 2011, p. 70).

Essa característica faz parte da concepção de memória convocada pela AD, ou, por meio de outra interpretação, o sujeito produz seu discurso sob o movimento da repetibilidade, crendo ser a origem daquele saber. A regularização de sentidos que encontramos no enunciado [...] *porque como um estranho ele vem durante a noite e*

*leva da terra aquilo de que precisa* nos faz pensar numa retomada da parábola do joio e do trigo encontrada na Bíblia, no evangelho de São Mateus: *Mas, enquanto os homens dormiam, seu inimigo veio, semeou joio no meio do trigo e partiu.* (S. Mateus XIII, 25).

Nesse espaço conflituoso, a voz e o olhar do outro produzem várias identificações, ora simbólicas, ora imaginárias, pois “verdades” vão sendo construídas por meio dos sujeitos a respeito dos fatos, do povo e do indivíduo. CS1 é atravessado pelo discurso do outro, o Presidente e todos aqueles que passaram por sua vida, deixando-o “incisado”, e, mediante esse processo, se configura o processo constitutivo de subjetividade e identidade. (CORACINI, 2007).

Por outro lado, estar diante do estranho pode ser uma oportunidade transformadora, uma vez que se tem a oportunidade de ver por meio do olhar do outro, que desvela e revela nossos segredos mais secretos, inclusive nossa intolerância. Coracini (2014, p. 99), debruçando-se sobre os estudos de Lacan, aponta que o sujeito, ao estar diante do outro, vai, pouco a pouco, constituindo sua subjetividade, bem como se autodefinindo, percebendo-se como bom ou mau, bonito ou feio, benquisto ou malquisto. Ao estar diante do estranho que há em nós, deixamo-lo saber que não é sempre bem-vindo, que sua estada deveria ser passageira, pois sua presença traz desconforto àqueles que tentam sempre se enquadrar e se manter numa homogeneização que os grupos estabelecem.

Assim, ao se ver diante do que lhe é diferente, o sujeito se mostra como se estivesse em uma arena de conflitos, incapaz de controlar os efeitos de sentido em seu dizer e de encontrar a verdade (CORACINI, 2007), pois é constituído pelos outros discursos e pelo de outros sujeitos que estão a sua volta.

Desse modo, CS1 se sente estrangeiro/estranho em seu próprio lar: a Terra Mãe. O estrangeiro, o não falante da língua. O estranho, o causador do desagrado por não se encaixar nos modelos estabelecidos pelo governo de Washington. Ambos os substantivos, *estrangeiro* e *estranho*, trazem a lume questões desconfortantes, como a desestabilização das crenças naturalizadas e cristalizadas pela sociedade, uma vez que “as consequências da racionalidade como primazia do ser humano é responsável pela discriminação, pela injustiça, pelos preconceitos – raciais, de gênero, de classes sociais

etc.”. (CORACINI, 2011, p. 19). O estranho é ao mesmo tempo familiar, por isso o surgimento da curiosidade e atração: o fruto proibido. O estrangeiro nos confronta, pois somos colocados em questão também. Assim, quando perguntamos “Quem é você?”, estamos também nos questionando: “Quem sou eu?”.

A hospitalidade que fora oferecida pelo povo indígena ao “homem branco” transformou-se em violência pelas mãos usurpadoras do egoísmo, engendrado também pelo capitalismo, que enaltece o jogo dos interesses, neutralizando a ipseidade do outro e abrindo caminhos para conflitos. No caso de Seattle e o governo, a luta pela terra; mas podemos citar outros egocentrismos a que o sistema capitalista dá origem, como a desigualdade social, a desarmonia entre capital e trabalho, a degradação do meio ambiente, a extirpação do valor humano, entre outros. No que diz respeito à recepção do “homem branco” pelos indígenas, trazemos para discussão a “hospitalidade absoluta”, termo cunhado por Jacques Derrida (2003).

Derrida atrai nossa atenção ao refletir, em seu livro *Hospitalidade*, acerca da questão do “estrangeiro”: o hospedeiro, que recebe o outro, o hóspede, não só oferece e cede a casa, o lar; há, além disso, uma substituição: o hóspede se torna hospedeiro. Desse modo, “essas substituições fazem de todos e de cada um refém do outro”. (DERRIDA, 2003, p. 109). O hóspede que não fala a língua do outro, o sorrateiro que chega sem avisar e leva o que é de seu interesse, estabelecendo, nesse lugar, novas relações de poder por meio da constituição de saberes. (FOUCAULT, 2014a).

Para entender o “homem branco”, o indígena busca, ao máximo, identificar-se com o pensamento que é estranho ao de seu povo, de que resultam perdas e transformações, como, por exemplo, perda da língua, rejeição de sua própria identidade e, especialmente, perda de terras.

Na busca de continuar existindo, CS1 fala de si e de seu povo a fim de manter sua história viva em sua memória e na do outro. Para isso, ele evoca questões que fazem sentido para o seu povo e que são constituídas em torno de saberes específicos de conhecimento e de crença sobre o mundo (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2008); saberes que são rejeitados pelo “homem branco”.

Entre os diversos problemas que afetam os povos indígenas, a exclusão é recorrente, em face do desconhecimento do “homem branco” a respeito do indígena, fazendo que o sujeito alheio do saber que não é aplicado na sociedade e valorizado cometa tal crime, uma vez que “essa vontade de verdade [...] apoia-se sobre um suporte institucional: é ao mesmo tempo reforçada e reconduzida por toda uma espessura de práticas” em que o sujeito agressor está inserido. (FOUCAULT, 2013 p. 16-17).

No próximo excerto, nosso interesse partiu do desconforto de perceber, pela leitura da Carta, gestos de exclusão que são permeados no discurso do sujeito Seattle. Em consonância com outros estudos que trazem as vozes de exclusão e resistência dos povos indígenas, apresentamos fragmentos que trazem a lume possíveis efeitos de exclusão na voz ecoada do Cacique Seattle ao tentar compreender as reivindicações do “homem branco”.

No dicionário *Brasileiro Globo*(FERNANDES; LUFT; GUIMARÃES, 1995), podemos encontrar a seguinte definição da palavra exclusão: “Ato ou efeito de excluir”. Pode-se entender que, diante do diferente, do que não é conhecido (aqui destacamos as questões indígenas), o “homem branco” se fecha em relação ao outro; age de forma intolerante diante do indígena ao crer que este não cumpriu o contrato de identidade em relação aos idênticos, consolidando a ideia, na esteira da colonialidade/modernidade, de que a humanidade se diferencia em “inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos” (QUIJANO, 2010, p. 75). Binômios que configuram o pensamento do neoliberalismo e totalitarismo, ou seja, sujeitos arborescentes, humanistas, disciplinantes, incapazes de intervir numa sociedade que pensa com uma lógica complexa.

A seguir, apresentamos o excerto codificado como CS2. Leiamos o questionamento do sujeito CS2 quanto aos seus próprios costumes, sua cultura e identidade, ao se indagar de forma reflexiva sobre a proposta feita pelo Presidente:

CS2 - O presidente em Washington manda dizer que ele deseja comprar a nossa terra. Mas como **alguém** pode **comprar** ou **vender o céu? A terra?A ideia é estranha para nós**. Se **nós** não somos os

donos do ar fresco e do brilho das águas, como **alguém** pode comprá-los?(Tradução nossa) (grifos nossos)

*[The President in Washington sends word that he wishes to buy our land. But how can you buy or sell the sky? the land? The idea is strange to us. If we do not own the freshness of the air and the sparkle of the water, how can you buy them?]*

Na tentativa de compreender a proposta de vender a terra da tribo para uso do “homem branco”, CS2 se vê incapaz de entender a possibilidade de *compra* e *venda* da terra, uma vez que o indígena tem uma ligação com a “primitividade” ou “pureza” cultural e biológica. Para o “homem branco”, a terra não possui o mesmo significado<sup>19</sup>: enquanto para nossa sociedade a terra é uma propriedade, um bem rentável, para os povos indígenas é um lugar no qual eles podem manter suas culturas e tradições vivas de geração a geração; a noção de propriedade privada não é atribuída. (GUERRA, 2010).

As perguntas feitas por CS2 – *Como alguém pode comprar ou vender o céu? a terra?* –constroem simulacros negativos, fazendo CS2 pôr em dúvida sua crença e saber. Ao levar em consideração o que está sendo imposto, por força ou tentativa de convencimento por meio das palavras do “homem branco”, CS2 põe em jogo os conhecimentos produzidos pelas práticas sociais de seu povo e percebe-se como um empecilho, o que o faz pensar na necessidade de deixar seus costumes e adquirir outros conceitos e modos para que possa ser aceito. Desse modo, sua identidade é também questionada, uma vez que o processo de identificação se opera na relação com o outro, ou seja, a identificação se dá pela diferença e por meio do olhar do outro dizendo quem somos. O desconforto e o confronto entre os sujeitos se dão pelo imaginário de que entre o indígena e o “homem branco” não exista nenhuma similaridade. (WOODWARD, 2013). Esse efeito de sentido apresenta-se na incompreensão do significado que os verbos *comprar* e *vender* assumem ao serem ditos pelo “homem branco”. A falta da compreensão das perguntas suscitadas por CS2, ora de forma retórica, ora perpassado pela incompletude lacaniana, não é preenchida, mas exposta e lançada aos povos a fim de que outras vozes possam trazer-lhe respostas.

---

<sup>19</sup> Identificação simbólica. (CASTELLS, 2013).

Os verbos *comprar* e *vender* estão ligados à FD mercadológica, voz do (O)outro que CS2 se recusa a deixar passar pelo corpo. Esses verbos, usados no enunciado *Mas como alguém pode comprar ou vender o céu?*, indiciam uma subjetividade marcada por significantes que dão mais força à associação da imagem do outro à subjugação. Enquanto houver dominação (exclusão, portanto), haverá imposições, confrontos e lutas. Diante disso, vemos que CS2 (re)constrói sua identidade indígena por oposição ao capitalismo em formação.

Vale observar, também, o efeito de sentido que emerge do emprego do pronome indefinido *alguém*, o qual, segundo Neves (2011), ao fazer referência a uma pessoa qualquer, sem identificá-la, não marca o gênero. No enunciado interrogativo que estamos analisando (*Mas como alguém pode comprar ou vender o céu?*), é possível, no entanto, dizer que o pronome indefinido *alguém* faz referência a uma pessoa – *É O presidente em Washington quem manda dizer que ele deseja comprar a nossa terra* –, de que resulta um efeito anafórico (referência a Presidente) ou uma anáfora indireta (a outra pessoa qualquer), opondo-se ao pronome *nós* no enunciado *A ideia é estranha para nós. Se nós não somos os donos [...]*.

Portanto, como o sentido, de acordo com os estudos da AD, não está fixado a priori como essência das palavras, uma vez que há uma determinação histórica (ORLANDI, 2008), o enunciado produz ainda outro efeito de sentido: esse *alguém*, o Presidente, o outro, ou o “homem branco” vai de encontro ao *nós*, o povo indígena. Povo que resiste a esquecer-se de que uma fronteira (in)visível foi estabelecida, levando-nos a supor e afirmar que há um traço do processo identitário instaurado nos itens lexicais *alguém* e *nós*, assim como “indicações de posições de sujeitos fortemente marcadas por relações de poder”. (SILVA, 2013, p. 82).

As fronteiras (in)visíveis foram aos poucos demarcadas com o crescimento dos Estados Unidos da América, já que um grande número de imigrantes chegava da Europa para se estabelecer no país. A industrialização se expandia com rapidez; o aprendizado e aperfeiçoamento das formas de trabalho tinham de ser adquiridos; então, muitos eram recebidos para participar do processo de crescimento norte-americano. E, desse modo, se configurou o capitalismo.



A América constituía-se ao mesmo tempo em que o emergente poder capitalista tornava-se mundial e, juntamente com esse poder, nasce a colonialidade. (MIGNOLO, 2005). O uso do presente aqui tem o intuito de produzir o efeito de sentido de que ainda a “colonialidade do poder é o eixo que [...] continua organizando a diferença colonial” (MIGNOLO, 2005, p. 74), sendo usada como manobra e vivenciada para estabelecer fronteiras entre o que está incluído e o que está de fora, excluído. (WOODWARD, 2013, p. 50). Por meio da evolução do poder, para cuja manutenção o capitalismo e a colonialidade se coadunam, configuraram-se novas identidades sociais da colonialidade, como, por exemplo, a dos indígenas. A partir dessas relações intersubjetivas, um novo universo surgiria: a modernidade. (QUIJANO, 2010).

Dessa maneira, nos principais centros hegemônicos ocorriam as elaborações e formalizações de produção de conhecimento que supriam as necessidades cognitivas do capitalismo. De acordo com o professor peruano Aníbal Quijano (2010, p. 74),

esse modo de conhecimento foi, pelo seu carácter e pela sua origem, eurocêntrico. Denominado racional, foi **imposto** e **admitido** no conjunto do mundo capitalista como a **única** racionalidade válida e como emblema da modernidade. As linhas matrizes dessa perspectiva cognitiva mantiveram-se, não obstante as mudanças dos seus conteúdos específicos, das críticas e dos debates, ao longo da duração do poder mundial do capitalismo colonial e moderno. (grifos nossos).

Assim, a história mais uma vez nos mostra que, sob as relações de poder, alguns atributos de espécie foram usados para classificar socialmente as pessoas: sexo, idade e força de trabalho, a que se acrescentou o fenótipo que se originou na América. Quijano (2010), em seu artigo “Colonialidade do poder e classificação social”, discute fatos sociais ocasionados pelas práticas do “homem branco” ao longo da história, abordando a questão da colonialidade com o intuito de questionar a característica do mecanismo subjetivo que produz determinadas estratégias e efeitos de poder.

Destaquemos a categoria “raça”, termo usado há mais de 500 anos, que foi relacionada ao fenótipo para classificar os indivíduos de acordo com relações de poder. Em um primeiro momento, as diferenças fenotípicas eram usadas como expressão externa: a cor da pele, do cabelo e a forma e cor dos olhos. Nos séculos XIX e XX,

foram definidas pela forma do rosto, o tamanho do crânio, a forma e o tamanho do nariz.

A cor da pele, por ser visível, era uma marca significativa como forma de classificação entre os dominantes/superiores ou europeus, de um lado, e um grande número dos dominados/inferiores não europeus, do outro. A partir da construção desse saber, aos dominadores/superiores europeus atribuiu-se a qualificação “raça branca” e, para as outras cores de pele, “raças de cor”. “A escala de gradação entre o ‘branco’ da ‘raça branca’ e cada uma das outras ‘cores’ da pele foi assumida como uma gradação entre o superior e o inferior na classificação social ‘racial’.”(QUIJANO, 2010, p. 107).

Assim, essas categorias foram impostas e aceitas como expressão da natureza mesmo com questionamentos, e, ainda nos dias atuais, em que a mídia denuncia atrocidades, vemos povos serem vítimas de relações racistas e etnicistas por causa dessas determinações, como, por exemplo, os povos indígenas.

Como norma universal, esses saberes instituídos como únicos e verdadeiros têm a capacidade de estabelecer o futuro de toda cultura e de todos os povos, pois são impostos por meio de instituições, livros, laboratórios, sistema jurídico do Direito, entre outros. (ALMEIDA, 2015). Portanto, aqueles que não se adequarem ao discurso hegemônico estão destinados a resistir, quando há imposição, e a gritar, quando são impedidos de falar.

Da perspectiva hegemônica, o conhecimento dos “outros”, dos indígenas, por exemplo, não era tido como pertinente, mas percebido como obstáculos para os planos do processo de desenvolvimento (LANDER, 2005), ou seja, os sujeito-históricos que estão à margem são expulsos de lugares específicos “para dar lugar a um desenvolvimento elitista”. (D’SOUZA, 2010, p. 135). Contrapondo o saber hegemônico e reivindicando as identidades indígenas, a Carta de Seattle é, pois, um bom exemplo para ilustrar a relação entre o eu e o outro, num contexto marcado por relações de poder.

O pequeno percurso que fizemos quanto aos saberes hegemônicos capitalistas recebidos como “únicos” e “verdadeiros” possibilita a problematização das relações de poder-saber (FOUCAULT, 2012), uma vez que essas “verdades”, a partir de suas

práticas, significam no meio social, estabelecendo, por meio das relações de poder-saber, as fronteiras entre quem pode ser incluído e quem deve ser excluído. CS2 desvela, porém, em suas palavras, que a identidade (mesmidade) é o rastro que mostra a presença da diferença (outridade). Irônico (?), CS2 diz:

CS2 - A ideia é estranha para nós.

Chama-nos a atenção a construção com verbo “ser” (no presente do indicativo, expressando verdade atemporal e existencial) e com o adjetivo (o típico assim chamado predicado nominal) de pendor avaliativo, de que emergem efeitos de sentido de veracidade, que se atribuem ao fato-acontecimento (NEVES, 2011) comentado por CS2. Ao avaliar o pedido que lhes é imposto, CS2 retoma as palavras do Presidente na forma de discurso indireto ou, segundo Authier-Révuz, discurso relatado, isto é, “outro dizer”, sem explicitar a afirmação referente ao acontecimento para produzir outros efeitos de sentido. Assim, quando CS2 enuncia as palavras do Presidente, ele reformula as palavras em “um outro ato de enunciação”, dando-lhe uma nova codificação e atenção. (AUTHIER-RÉVUZ, 1998, p. 139).

O que é estranho? Quem é o estranho? Percebe-se, neste momento, que a exclusão acontece quando o outro quer impor que seus valores sejam melhores do que os dos outros, construindo uma imagem negativa das diferenças. O sujeito CS2 separa sua identidade da outra, estabelecendo distinções marcadas por oposição, em que as identidades são construídas por marcas de classificação, como o pronome *nós*. (WOODWARD, 2013).

Quando CS2 traz em sua fala a palavra *estranha*, ele a usa com o intuito de marcar que suas relações sociais são diferentes em relação às do “homem branco”. Ele mostra essa oposição usando a locução *para nós* para dizer que existe outro grupo *para eles*. O *nós* corresponde ao povo indígena; *eles* são os europeus. Vale ressaltar que CS2, ao usar a conjunção *mas* na pergunta *Mas como é possível comprar ou vender o céu?*, organiza sua argumentação contrapondo o que não lhe é compreensível. A

conjunção coordenativa de valor adversativa *mas* denuncia duas vozes: uma que aprova e a outra que desaprova: há uma voz que enuncia a possibilidade da compra e venda do céu, a que se contrapõe outra, enunciando que não é possível fazê-lo. Além disso, *omas* pode ser uma marca de resistência: mostra-nos a posição de desejo em que CS2 se posiciona, à procura de trazer uma ideia palpável que possa ajudá-lo a ver com os olhos do outro, o “homem branco”.

O desrespeito que perpassa a exclusão é veiculado quando CS2 “passa a ser o outro, sem nome, sem terra, sem família, um bárbaro, que não tem direito à hospitalidade da lei, do pacto, mas que pode ser alvo da hospitalidade absoluta”. (GUERRA, 2010, p. 32). Tal efeito de sentido se materializa no enunciado *Se nós não somos os donos do ar fresco e do brilho das águas, como alguém pode comprá-los?*, que revela o pedido de CS2 ao estrangeiro: que o compreenda, que fale sua língua, que o acolha. Se há um dono, portanto, há um pedido de hospitalidade, e, se há hospitalidade, podemos considerar que haja também a hostipitalidade, uma vez que aquele termo não existe sem este.

As imagens que o sujeito Seattle evoca em seu discurso tentam explicar sua “incapacidade” de compreender o Presidente dos EUA, diante da imposição de venda e compra da terra onde seu povo habita. Essas imagens deslocam-se de seu significado primeiro (*a priori*) para construir (*a posteriori*) outros significados, abrindo lacunas para proporcionar o surgimento de um acontecimento inesperado. A rigor, a “incapacidade” não é de CS2; é do outro, o Presidente, que quer/deseja algo impossível.

Enunciar os apelos da vida é como construir uma máquina do tempo, na/pela qual nos inscrevemos na história, e a rememoração se produz pela falta, pelos fragmentos, pelos traços, suscitando confrontos com a ausência por meio do estabelecimento do acontecimento histórico e do acontecimento discursivo. (PÊCHEUX, 2008). Nessa esteira, acreditamos que o sujeito (re)constitui sua história por meio de peças mnemônicas, uma vez que a memória é também esquecimento. (ECKERT-HOFF, 2008).

Mostramos adiante alguns exemplos de representações que perpassam o discurso do indígena Seattle, codificado como CS3, sobre a terra como Mãe provedora/protetora, seu solo simbólico e cultural, lugar de refúgio e proteção.

Por seus valores simbólicos, as identidades estabelecidas pela cultura são rebatidas sob as formas do mundo contemporâneo, que priorizam a propriedade privada, o progresso e consumo desenfreado, característicos do mundo moderno/colonial, em detrimento dos interesses dos grupos minoritários. E como forma de resistência à industrialização e aos modelos de desenvolvimento impostos pela sociedade capitalista, CS3 deixa escapar fagulhas candentes de sua subjetividade, que denunciam a terra como lugar simbólico, sagrado, já que representa as experiências vivenciadas no passado, as memórias de um povo, lugar mitológico dos ritos e da permanência da tradição. Isso porque, ao se situarem à margem da sociedade hegemônica, os indígenas encontram-se em posições desvalorizadas e estigmatizadas e, portanto, constroem “trincheiras de resistência” (CASTELLS, 2013), pautando-se em princípios e valores diferentes daqueles que permeiam as instituições na sociedade.

Para fundamentar o que afirmamos, trazemos a transcrição do recorte discursivo CS3, em que notamos a eloquência do sujeito ao responder às negociações em que ele estava envolvido (com os Estados Unidos da América). CS3 expressa, na Carta, seu compromisso de viver em paz com os colonizadores, bem como respeitar a cultura do “homem branco”; em troca, pede-lhes que respeitem seu povo e a natureza. Ainda hoje suas palavras ecoam e fazem inspirar a luta pelos direitos do homem e o empenho dos movimentos ambientais. A angústia expressa no discurso de Seattle é impulsionada pelo constante movimento de identificações entre sua cultura e a do outro. Propomo-nos detalhar isso por meio da análise do excerto:

CS3 - O presidente em Washington **manda dizer que ele deseja comprar a nossa terra**. [...] Mas como alguém pode comprar ou vender o céu? a terra? A ideia é estranha para **nós**. Se **nós** não **somos** os donos do ar fresco e do brilho das águas, como alguém pode comprá-los?(Tradução e grifos nossos)

*[The President in Washington sends word that he wishes to buy our land. [...] But how can you buy or sell the sky? the land? The idea is strange to us. If we do not own the freshness of the air and the sparkle of the water, how can you buy them?]*

Ao iniciar o seu discurso, CS3 demarca, indica, a voz do presidente, por meio de um verbo factivo: “manda” (*sends*). De acordo com Neves (2011), em sua *Gramática de*

*usos do português*, os verbos que constituem predicados, neste caso “manda dizer” (*sends a word*), exprimem uma ação em que outro participante é afetado (ou não). Neste caso, a resposta de indignação de CS3 foi motivada pela situação que o Presidente dos EUA criou ao propor a venda da terra que o povo indígena possuía.

Em uma negociação constante entre sua cultura e a do outro, o sujeito deixa resvalar, em seu dizer, memórias de um passado de respeito à natureza e constitui-se pelo desejo de completude, de unidade, que será sempre uma promessa adiada de retornar “sob a forma de uma consciência histórica - se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas a distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar sua morada”. (FOUCAULT, 2014a, p. 15).

No decorrer dos tempos, todas as práticas de significação (desmatamento para plantio, industrialização, consumismo desenfreado, implantação de grandes projetos por parte do Estado), no que tange à relação homem/natureza, se deram conflituosamente, envolvendo sempre relações de poder, já que operam sempre entre a inclusão e a exclusão. “Porque a exclusão e a inclusão são inseparáveis no mesmo momento; cada vez que se queira dizer ‘neste mesmo momento’, existe antinomia”. (DERRIDA, 2003, p. 73).

Especificamente, no que se refere a CS3, a cultura indígena (com)forma a identidade “nossa terra” ao dar sentido à sua experiência como indígena e ao tornar possível ao sujeito um modo específico de subjetividade. Assim, situado no espaço fronteiriço entre sua cultura e a do outro, CS3 denuncia no fio discursivo: *A ideia é estranha para nós*. As condições em que seu discurso é produzido, em meio ao poder exercido pela sociedade envolvente (materializado em “manda dizer”), representada pelo chegado poder norte-americano (que “pode” mandar), o Presidente, vem manifestar, a seu modo, resistência, ao questionar o sentido de terra para o “homem branco” e para o povo indígena.

Nesse processo discursivo, o sujeito, ao falar de si, ora alarga suas fronteiras ao incluir-se em *umnós (nossa terra)* que representa seu povo, seus valores, aqueles que possuem traços comuns aos seus; ora produz um efeito de distanciamento em seu dizer: ao enunciar *como é possível comprar ou vender o céu? a terra?*, em relação ao outro que o perturba, fere, exhibe sua própria fragilidade, ao se colocar em um lugar de

submissão (colonizador x colonizado); logo, denuncia os entre-lugares em que CS3 está inserido.

O discurso apresenta-se aqui como um espaço heterogêneo, atravessado por diferentes vozes, e o sujeito – cindido, clivado – se posiciona como aquele que se encontra em uma negociação constante entre seus valores e os do outro na tentativa de “harmonizar as diferentes vozes” que atravessam seus dizeres em “busca de completude”, na ilusão de que pode(m) ainda ser o índio da origem.

Ao recorrer aos modelos tradicionais indígenas de convivência com o meio ambiente, CS3 marca o encontro de memórias do passado com suas condições atuais de existência em face de transformações sociais, econômicas e culturais que o afetam diretamente, oferecendo-se uma resistência aos modelos de desenvolvimento priorizados pelo “homem branco”. Em meio ao seu dizer, representa um fazer/viver diferenciado, que envolve atividades produtivas, bastante diferentes daquelas professadas pelo “homem branco”: para CS3, a terra indígena é fonte de consumo próprio e não vem ligada a comercialização e geração de renda. Trata-se de um saber-poder ligado aos saberes tradicionais das populações indígenas de modo geral e, de modo específico, aos saberes mobilizados na/pela memória discursiva de CS3. E CS3 pertence à etnia indígena Duwamish (*Se nós não somos os donos do ar fresco e do brilho das águas, como alguém pode comprá-los?*), considerada no espaço norte-americano como uma das etnias que mais dominam/priorizam os valores tradicionais das comunidades indígenas em oposição ao “homem branco”, aquele que desvaloriza, estigmatiza e domina.

Assim como muitos povos indígenas, o povo do Cacique Seattle tem uma relação social e cultural forte com a terra e tudo que está posto sobre ela, portanto, para os indígenas, os animais, pássaros, o ar, o vento, a terra e o lugar onde seus antepassados foram enterrados eram sempre percebidos como sagrados, devendo, pois, ser respeitados e preservados. As águas lhes concebiam o salmão. Por meio de coletas no mar, os indígenas pescavam crustáceos e moluscos nas águas locais e em Puget Sound. A madeira de cerdo era usada para tecer roupas à prova d'água e itens utilitários, como canoas e ornamentos cerimoniais. No passado, a terra do Cacique era conhecida como o "paraíso na Terra", região que inspirou o seu discurso<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Em: <http://www.suquamish.nsn.us/HistoryCulture.aspx>. Acesso em: 15 de julho 2015.

Como uma das características mais marcantes das populações indígenas é a oralidade, o conhecimento de sua cultura se perpetua de geração em geração por meio de histórias, ensinamentos de seus valores simbólicos e do respeito à natureza.

Identidades em conflito emergem nesse embate – legitimadora/resistência – de modo que as identidades, que são construídas pela cultura, são contestadas sob particulares modos nos dias atuais. Muito mais do que uma oposição aos modelos de desenvolvimento preconizados pela sociedade hegemônica, a questão crucial a ser discutida é a existência de um discurso em que o meio ambiente, as formas tradicionais de convivência com a natureza, a inversão desse modelo pela ótica capitalista e o desejo de certa completude estão inter-relacionados, sendo impossível ao sujeito puxar um fio sem deslindar outros.

Trata-se de relações de força entre instâncias divergentes – comunidade indígena/branco; Terra-Mãe/Terra-Nação; propriedade privada/ propriedade coletiva; políticos/indígenas – que “através de lutas e afrontamento incessantes” as transformam, reforçam, invertem. (FOUCAULT, 2014b, p.100).

Como efeito de linguagem e perpassado pelo inconsciente, CS3 deixa emergir, via discurso, marcas de sua subjetividade: em *nossa terra, nós não somos*, há marcas de construção desse discurso, que permitem ao sujeito pensar-se como tal, sob a forma de confissão. Ao falar de si, da história de seu povo, permite maneiras diferentes de experimentar a identidade de indígena, “de mantê-la à distância, de simulá-la, de idolatrá-la, de reconstruí-la, de reinventá-la”. (ECKERT-HOFF, 2008, p. 77). Isso é possível porque o sujeito CS3 se encontra em um movimento agnóstico, isto é, uma arena tensa de reivindicações de identidades, onde os mecanismos discursivos jogam com a alteridade.

Ao dizer, CS3 ativa a memória discursiva de saberes tradicionais, já ditos que significam pela língua e pela história e que constituem o imaginário social sobre o indígena que convive harmoniosamente com a natureza. Assim, sob o choque do acontecimento, os dizeres de CS3 demarcam uma tensão e resistência nos limites internos da formação discursiva cultural que vem desestabilizar a unidade imaginária do sujeito, ao mobilizar saberes na tênue fronteira de uma formação discursiva, o que vem dificultar o sentimento de pertença, ou a busca do lógico e único pertencimento.



Os enunciados produzidos por CS3 são, portanto, repletos de outros enunciados, afirmando a ação de interdiscursos: o ambiental, *Se nós não somos os donos do ar fresco e do brilho das águas, como alguém pode comprá-los?*, e da comercialização, que denunciam o espaço discursivo e ideológico em que se movimenta CS3, a partir da FD cultural, em meio às relações instáveis e contraditórias. O sujeito se configura, portanto, a partir de movimentos de repetição ou de rompimento com o discurso-outro, produzindo trilhas de significação que levam a deslocamentos, equívocos, deslizos, filiações e rupturas na cadeia dos sentidos. São os interdiscursos que permitem atar fios anteriores e exteriores ao discurso de CS3 e fornecem ao sujeito sua realidade como rastros, de forma que CS3 apaga a exterioridade que o constitui no fio discursivo.

No fio discursivo, o enunciado negativo, de modalidade interrogativa e introduzido por um operador aparentemente condicional, mas com fortes efeitos de causalidade, *Se nós não somos os donos do ar fresco e do brilho das águas, como alguém pode comprá-los?*, articula, pela memória discursiva, os maiores desafios do movimento ambiental na contemporaneidade – poluição e degradação –, que perpetuam o ciclo da degradação a um ponto, na maioria das vezes, irreversível, ao afetar todo o ciclo natural desencadeado pela natureza. Animais perdem seu *habitat* e procuram outros espaços para sobreviver; florestas são devastadas em prol do progresso e cedem lugar aos grandes projetos, à criação de gado, à (mono)agricultura.

Efeito de linguagem, o sujeito retoma palavras alheias na ilusão de que estas lhe pertencem e deixa emanar em seus dizeres redes de filiações já ditas sobre a relação homem/natureza, acreditando ter o controle absoluto de seu dizer e dos sentidos que este produz. CS3 deixa emergir, entretanto, apenas fragmentos de memória que a ideologia lhe permite mobilizar. Perpassado pelo *esquecimento nº 1*, como no enunciado *Se nós não somos os donos[...] como alguém pode comprá-los?*, o sujeito acredita, ilusoriamente, que suas palavras só têm um sentido e seleciona, no interior da formação discursiva que o domina, determinadas palavras e não outras, ou seja, CS3 é interpelado em sujeito construindo-se

o efeito ideológico de evidências como se houvesse uma relação de naturalidade entre palavras e mundo, além de um modo tido como transparente de os significantes estarem supostamente colados às coisas. Dessa forma, parece evidente que o sujeito diga de um modo e não de outro, supondo serem suas palavras que mobiliza, apoiando-se

na ilusão de que elas expressam seu pensamento mais puro com nitidez e exatidão; assim, a ideologia é o mecanismo que permite ao sujeito enunciar e acreditar que sua palavra é idêntica à representação que faz do mundo, apagando outros possíveis modos de nomear e dizer. (ROMÃO, 2011, p. 149-150).

A partir do enunciado negativo, que mobiliza o outro, o estranho, o “homem branco”, entendemos que, no discurso de CS3, emerge o silenciamento: uma voz afirma que os indígenas são os donos da terra e que eles jamais venderiam as terras. Afetado por um sujeito que divide, ou melhor, que tem que dividir seu espaço discursivo com o outro, o sentido se subjetiviza, toma-se heterogêneo, bloqueando a tendência natural à homogeneização do sentido.

Considerando o silêncio, o não dito constituinte do dizer, faz que os sentidos deslizem, provocando o equívoco e o mal-entendido. Para Authier-Révuz (2010), o silêncio tem muitas formas, das quais são mais importantes: 1) o silêncio fundador, pelo qual não há significação possível sem silêncio: é o silêncio que existe nas palavras, o que significa o não dito e o que dá espaço de recuo significante produzindo as condições para significar; 2) a política do silêncio, que se subdivide em: a) silêncio constitutivo ou anti-implícito, o que nos indica que, para dizer, é preciso não dizer (uma palavra apaga necessariamente as outras) e b) o silêncio local, que se refere à censura, compreendida como aquilo que é proibido dizer em certa conjuntura, ou melhor, a interdição para um sujeito circular por certas regiões de sentidos e, portanto, por certas regiões de constituição de sua identidade.

Afetado pela língua e pela história, CS3 significa seu dizer em “em condições determinadas, impelido [...] por um saber/poder/dever dizer, em que os fatos fazem sentido por se inscreverem em formações discursivas que representam no discurso as injunções ideológicas”. (ORLANDI, 2009, p. 53). Interpelado em sujeito pela formação discursiva que o domina, o sujeito é perpassado pelo efeito ideológico das “evidências” ao dizer de um modo e não de outro, buscando apagar outros sentidos possíveis. Sentidos que remetem não apenas ao desmatamento em si, mas a todas as consequências oriundas desse processo, que vão desde o abate de uma floresta, árvores, vegetais, plantas, até o desaparecimento dos animais que nela encontram amparo, ou seja, a todo o comprometimento do equilíbrio do ecossistema.

É pelo jogo imaginário, a partir da imagem que acredita que o outro tem dele, que CS3 antecipa seu dizer *a ideia é estranha para nós*se atribui uma imagem a si como aquele que, diferente do outro, do estranho, estrangeiro, que não entende o sentido de terra do povo indígena, protege o meio natural em que vive em face do outro, do “homem branco”.

As palavras não têm, portanto, sentido em si mesmas, mas podem ganhar sentidos outros mediante a posição que o sujeito ocupa em uma determinada formação discursiva. Pelo *esquecimento n° 2*, o sujeito acredita ser a fonte dos discursos que enuncia quando, na verdade, retoma discursos outros situados no campo da ecologia, do meio ambiente, do comércio, do capitalismo, tecendo sua heterogeneidade no interdiscurso.

Enquanto *estrutura e acontecimento*, o discurso de CS3 relaciona-se a um exterior discursivo que remete às mudanças nas bases culturais dos grupos indígenas ocasionadas pela industrialização e pelo contato direto com o “homem branco”. CS3 advém dividido, clivado, atravessado pelo inconsciente e, pelas formações imaginárias às quais ele só tem acesso pelo olhar do outro, constrói uma imagem de si (*a ideia é estranha para nós*) ao situar-se subjetivamente em outra posição discursiva (*O presidente em Washington manda dizer que ele deseja comprar a nossa terra*), que não desconsidera o velho, a origem, as tradições e o sentido de terra para o povo indígena.

Pela *não coincidência interlocutiva*, o sujeito se vê “dividido-desdobrado no espaço do mesmo” (AUTHIER-RÉVUZ, 1998, p. 186), ainda que imaginariamente a ilusão do centro permaneça. Movimenta-se, portanto, nessa via de mão dupla entre o dizer de si/do outro e enuncia perpassado por várias vozes, a partir de uma imagem antecipada do outro. Trata-se de considerar o acontecimento discursivo como a imbricação entre história, memória e esquecimento na produção dos sentidos veiculados no discurso de CS3, em uma manipulação que reproduz, em grande parte, a base que sustenta os atuais discursos do movimento ambientalista, na tentativa de corrigir os efeitos catastróficos da relação entre o homem e o meio natural, em oposição à industrialização e ao capitalismo.

Há uma ruptura significativa nos dizeres de CS3, que se materializa no fio discursivo *a ideia é estranha para nós* por meio de uma contraposição entre a cultura do “homem branco” e a cultura indígena, entre o presente e o passado. O efeito de ruptura

instaurado pelo item lexical *estranho* demarca a posição discursiva de CS3, que fala a partir de sua cultura, sua tradição, e que instaura em seu dizer efeitos de sentido de “divergência, desarmonia” entre seus valores e os do outro, entre passado e presente.

É nessa região de conflitos e tensões entre seus valores culturais e os do outro que o sujeito deixa escapar, no fio discursivo, fagulhas de hibridização que, nas bordas do hibridismo, onde as diferenças socioculturais se tocam de forma “contingente” e conflituosa, transformam-se em um momento de medo que revela a experiência fronteiriça que constitui o sujeito. (BHABHA, 2013).

O sujeito Seattle faz o seu discurso em torno da proposta do Presidente e, por meio de suas angústias (materializadas nas palavras ditas ao longo de sua denúncia quanto à violência por parte do “homem branco”), o sujeito indígena usa estratégias de linguagem para mobilizar diferentes vozes que instauram a contradição, dizendo algo diferente do que pensa: a ironia. Trazemos à baila o excerto 4, codificado como CS4. Leiamos:

CS4 - O presidente em Washington **manda** dizer que ele deseja comprar a nossa terra. Ele também nos **manda dizer palavras de amizade e boa vontade. Isso é bondade por parte dele, uma vez que sabemos que ele tem pouca necessidade de nossa amizade em troca. Mas nós vamos considerar sua proposta, pois se não o fizermos o homem branco pode vir com suas armas e tomar nossa terra.** O que o Cacique Seattle diz você pode acreditar que é tão verdadeiro quanto nossos irmãos brancos acreditam na mudança das estações. Minhas palavras são como estrelas – elas não se enfraquecem. (Tradução e grifos nossos)

*[The great chief in Washington sends word that he wishes to buy our land. The Great Chief also sends us words of friendship and good will. This is kind of him, since we know he has little need for friendship in return. But we will consider your offer, for we know if we do not so the white man may come with guns and take our land. What Chief Seattle says you can count on as truly as our white Brothers can count on the return of the seasons. My words are like the stars – they do not set.]*

CS4 relata aos ouvintes a proposta que fora ouvida pelos representantes do Governo de Washington e até mesmo pelo Presidente Franklin Pierce. Lembremos que CS4 é permeado e constituído por outras vozes, a voz do outro, que digladiam em torno

de uma “intenção” que é não é concretizada, por sua marca ilusória, uma vez que sabemos que não existe neutralidade no discurso, pois história e ideologia estão entrelaçadas.

Uma primeira análise desse excerto pode partir do efeito de ironia que emerge no enunciado. Além de expor a proposta do Presidente de comprar a terra indígena, CS4 acrescenta, por meio do discurso relatado (AUTHIER-RÉVUZ, 1998), o discurso indireto: o Presidente *manda dizer palavras de amizade e boa vontade*. É possível flagrar esse efeito de sentido irônico nas palavras *amizade* e *boa vontade*: embora denotem vontade de pacificar a situação, deixam, nas condições em que são produzidas, efeitos de intolerância e preconceito.

No enunciado *Ele também nos manda dizer palavras de amizade e boa vontade. Isso é bondade por parte dele, uma vez que sabemos que ele tem pouca necessidade de nossa amizade em troca*, ao trazer as palavras do outro, do Presidente, a saber, *palavras de amizade e boa vontade*, CS4 constrói seu saber contrastando-o ao saber do “homem branco”; além disso, tenta mostrar as ações do Presidente que contradizem suas palavras.

Sabemos que o sujeito tende a buscar uma completude que não existe; a partir dessa perspectiva, o enunciador, assujeitado pelo esquecimento número 2 (PÊCHEUX, 2009), imagina que há controle no seu dizer e que o domínio de sentidos, em suas palavras, corresponde a aquilo que ele tem o desejo de que seu ouvinte formule. Pelo contrário, a linguagem é porosa, sob um imaginário construído individual e coletivamente; e, por meio da linguagem, o sujeito recorre a uma memória discursiva e (d)enuncia um ponto de vista desvendando valores morais, culturais e sociais de uma determinada sociedade. (BRAIT, 1996).

CS4 enuncia um já dito e imprime um sentido outro, já que ele reinterpreta o que ouviu do outro para atribuir, na qualidade de sua subjetividade, novos sentidos que o sujeito CS4 está produzindo. O enunciado, segundo Pêcheux (2008, p. 53),

é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro [...] Todo enunciado, toda sequência de enunciados é, pois,

linguisticamente descritível como uma série [...] de pontos de deriva possíveis, oferecendo lugar a interpretação.

Como pedir amizade e boa vontade se as ações se mostram dissonantes do que é dito? As palavras *amizade* e *boa vontade* estão no mesmo campo semântico de *armas* e *tomar nossa terra*, numa relação de antonímia (quase um paradoxo). Como pedir amizade e boa vontade se as ações “reagem” diferente do que é dito? Assim, as palavras *amizade* e *boa vontade* estão numa relação de disjunção semântica com *armas* e *tomar nossa terra*, como a representar os “dois lados” de uma guerra, de um confronto.

Quando CS4 relata as palavras do Presidente (*manda dizer palavras de amizade e boa vontade*), inicia-se aqui o jogo discursivo irônico, pedindo nossa atenção para o que pode ser dito posteriormente. CS4 articula previsões sobre o modo como vai ser entendido, compreendido, para que o efeito de proximidade seja operado, pois é importante que o alvo seja atingido, que o leitor (ou ouvinte) tenha o mesmo posicionamento que CS4, ou seja, que nessa troca haja formação de consenso. Se houve ironia, deve haver também uma participação do outro. Vale ainda dizer que as palavras nascem por meio das relações sociais dirigindo-se ao outro; as palavras variam conforme a relação com o grupo social ao qual CS4 pertence e dos laços sociais com o grupo. (GASPAR, 2006).

A princípio, esse efeito escamoteia os interesses do Presidente acerca de como quer ser representado, mas que são percebidos quando CS4 enuncia que o Presidente tem *pouca necessidade de nossa amizade em troca*, emergindo o efeito irônico, que, num possível gesto interpretativo, tenta convocar a adesão dos ouvintes (ou leitores). Os efeitos de sentido que emergem se apresentam como uma voz que expressa um ponto de vista contrário, que vai de encontro ao pensamento do “homem branco”, impondo resistência e argumentando quanto ao desejo de compra da terra indígena.

Portanto, o efeito de sentido irônico que emerge no enunciado *Ele também nos manda dizer palavras de amizade e boa vontade. Isso é bondade por parte dele, uma vez que sabemos que ele tem pouca necessidade de nossa amizade em troca* é marcado pela argumentação direta, como um afrontamento de ideias, instaurando polêmica com o intuito de criar estratégias defensivas. (BRAIT, 1996).

Chamamos também a atenção para a captura que o interdiscurso faz no enunciado *manda dizer palavras de amizade*. “Mandar” é uma forma verbal muito usada por quem ocupa uma posição superior e, por isso, exerce influência sobre outras, estas que estão em uma posição em que devem obedecer (patrão x empregado), pois estão em uma relação hierárquica. O verbo *mandar* está ligado à FD disciplinar/militar, entrecruzando-se, nas condições de produção do discurso em análise, com uma FD colonizadora. Para que possamos confirmar o que foi dito, recorreremos ao dicionário(FERNANDES; LUFT; GUIMARÃES, 1995): para *mandar*, encontramos os seguintes significados: “1. Dar ordens a = governar; 2. Dar ordem de = determinar, exigir; 3. Ordenar, exigir”.

Nessa arena discursiva de conflitos, há vozes que se confrontam em uma relação de poder. Alguém diz *manda* quando reconhece que há superioridade quanto a sua posição em relação ao outro. CS4 desvela a similaridade entre as instituições militar e colonizadora, uma vez que o verbo *mandar* é uma marca linguística de cunho impositivo e autoritário, sendo frequente no discurso de quem participa de campanhas e lutas, bem como de quem está liderando invasões para tomar o que é do outro.

Ora, se foi possível mandar, houve possibilidade de obedecer. Se há pessoas que mandam, é porque há pessoas que obedecem. Se foi possível que o Presidente *mandasse dizer*, esse dizer reproduz as estruturas de poder (hierarquia) e opressão, mantendo o outro, o subalterno, em silêncio, sem lhe oferecer a palavra ou um momento em que o oprimido é ouvido, desvalorizando o que o outro tem para falar. (SPIVAK, 2010).

Contudo, onde há poder há vozes de resistência, pois

são os próprios processos característicos das dinâmicas diferenciadas e desiguais do capitalismo que geram contradições e lutas de diferentes tipos, que não são todas simplesmente integráveis ou subordináveis à luta de classes, e que não têm necessariamente o espaço nacional como espaço privilegiado (SANTOS; NUNES, 2003, p. 35).

As lutas indígenas ou a luta pelo reconhecimento de identidades étnicas nos mostram e fazem recordar que tanto a dominação quanto a resistência são estabelecidas sobre diversos eixos. Diversas lutas irão emergir em diferentes situações, levantando atores coletivos distintos. (SANTOS; NUNES, 2003).

Sabe-se que a história dos EUA começou no século XVI, quando os europeus chegaram ao continente americano. Até aquele momento, apenas os indígenas habitavam o local, portanto foi a partir dessa aproximação que aconteceram os primeiros contatos. Por razões diversas, grupos sociais, políticos e religiosos decidiram ir para o novo mundo. Vale lembrar que os EUA ficaram conhecidos como um país que se destacou por sua força militar, política e econômica.

As terras na América do Norte eram vendidas e negociadas por vários outros lugares na região, por isso a necessidade da saída do povo indígena de alguns lugares específicos. Os EUA compravam as terras para efetivar controle sobre as regiões. As linhas fronteiriças, que não existem no globo, delimitavam os territórios para que os colonizadores pudessem ser enviados com a tarefa de estabelecer e declarar a independência deles; por isso os conflitos e o princípio do emprego de ordem, de modo que outro obedecesse, foram fundamentados.

A partir dessa perspectiva, inscrita numa sociedade moderna capitalista, podemos citar diferenças quando refletimos acerca da sociedade indígena: a sociedade moderna ajusta espaços nacionais com territórios sob a autoridade de um Estado, sendo diferenciada estruturalmente. Há uma sociedade que “tem” (sociedade que assegura o domínio; elas são guardiãs) cultura e é baseada em critérios de valor, estéticos, morais e cognitivos. As “outras” sociedades são destoantes da cultura “universal”, particularmente a indígena, uma vez que esta é vista como diferente ao implicar descaracterização com a igualdade. E essa ação gera e reproduz estereótipos de inferioridade (SANTOS; NUNES, 2003) capazes de deixar marcas indeléveis nessas sociedades que são (a)locadas à margem.



### 3.2 MEMÓRIA E IDENTIDADE: ALGUMAS REPRESENTAÇÕES DE TERRA PARA O “HOMEM BRANCO”

Neste eixo, os recortes se destacaram a partir de marcas de um imaginário de terra, arraigado ao saber do “homem branco”, que foi construído ao longo da história. As representações que atravessam os dizeres contidos na Carta funcionam como lutas pela busca de uma verdade única, a qual é estabelecida por um imaginário de progresso associado à transformação e desenvolvimento do homem e da sociedade. Urge mais uma vez lembrar que temos trabalhado com as “relações de poder-saber”, termo cunhado pelo filósofo Michel Foucault, que constitui e nos faz conceber o sujeito como efeito de seu discurso e do funcionamento dos enunciados nos quais ele, o “homem branco”, está atrelado.

É mister reiterar ao leitor que o discurso do Cacique Seattle é uma resposta ao Presidente dos EUA, Franklin Pierce. Segundo a nossa interpretação, o argumento usado pelo Presidente para comprar a terra indígena, está atravessado por vozes circunscritas de FDs advindas do capitalismo e da industrialização, sob os efeitos duma doxa modernista sustentada pela noção de progresso, que ecoam na fala do indígena. Compreendemos que essas vozes são atravessadas por outras, de modo que não nos cabe apontar uma delimitação, pois nosso alvo é analisar as vozes silenciosas, ou seja, as que são manifestadas pelo “homem branco” numa dimensão do não dito.

Destacamos, portanto, que essas vozes podem corresponder a várias posições enunciativas. Esse processo nos mostra os rastros das produções discursivas a partir de representações do discurso do O(o)utro. “Assim, toda produção discursiva se dá a partir de um simulacro do discurso do Outro, na qual o discurso primeiro se constitui no discurso segundo não tal como é, mas por meio da imagem que o produtor do discurso concebe do Outro”. (BARONAS; SIQUERI, 2006, p. 59).

Como fator constitutivo dos movimentos de sentidos, o silêncio mostra na/pela Carta de Seattle o que foi determinado materialmente na articulação do já dito. Assim, há possibilidade de deslocamentos produzidos pelos discursos ao estudarmos o silêncio para desestabilizar saberes que, ao longo do tempo, foram estabilizados por meio de um discurso estereotipado (ALMEIDA, 2015). Por exemplo: o indígena *é um selvagem e*

*não entende* o que “o homem branco” diz e quer alcançar. O recorte com que nós abrimos o processo analítico é CS5:

CS5 - **A terra** não é seu **irmão**, mas **inimiga**, e quando o “homem branco” a conquista, ele segue em frente. Ele deixa o lugar onde seu **pai** foi enterrado e a pátria de suas **crianças** é esquecida. (Tradução nossa) (grifos nossos)

*[The earth is not his brother, but his enemy, and when he has conquered it, he moves on. He leaves his father's graves and his children's birthright is forgotten.]*

Nós podemos observar que CS5 busca, na FD familiar, nos itens lexicais *irmão*, *pai* e *crianças*, construir a representação de amizade e afeto para com a terra. Por outro lado, o não dito carrega o discurso alheio, qual seja: a terra para o “homem branco” tem o papel de só lhe fornecer riqueza, isto é, o papel da natureza é gerar riqueza, portanto sua representação está atrelada ao valor que ela lhe pode oferecer.

Para melhor entendermos a construção dessa representação, é preciso recorrer à história das descobertas de Colombo a partir do estudo feito por Tzvetan Todorov (1982). Em seus escritos, Colombo mostrou o seu interesse pelo conjunto de coisas criadas pela natureza, como peixes, pássaros, plantas e animais, como pode ser observado em seu diário. A beleza da natureza que o explorador captava era descrita como algo mais maravilhoso do mundo. Seu interesse e curiosidade na/pela natureza prendia-o com tamanho afeto, que não notava os indígenas e seus costumes.

Apegado a seus interesses, o navegador e descobridor apre(e)ndia os sinais da natureza (aspectos da região) com o fim de chegar às terras ricas (a busca de coisas de valor, como o ouro) e colocava à margem os povos indígenas, ou, nas palavras dos exploradores que acompanhavam Colombo: “homens bestiais”. (TODOROV, 1982).

Fica claro que, ancorado no poder socialmente reconhecido, o discurso dos escritos de Colombo expressa o julgamento étnico (a respeito dos modos dos indígenas), portanto constrói uma identidade para esses sujeitos, baseando-se nas regras morais da época, o que determinava “o futuro daqueles que se comportavam diferentemente. Afinal, o diferente, o anormal (aquele que escapava às normas), precisava ser banido do convívio social para não prejudicar os demais com o mau exemplo”. (CORACINI, 2007, p. 21).

Não é o nosso alvo adentrar profundamente nas descobertas (des)escritas ao longo das viagens de Colombo, as quais o linguista búlgaro Tzvetan Todorov, em seu livro *A conquista da América: a questão do outro* (1982), estuda atentamente. Interessamos observar os efeitos de sentido que são construídos e estão atrelados às FDs de cunho etnográfico. Ou seja: a perspectiva que Colombo resvala, pelo esquecimento número 2, de acordo com Pêcheux (2009), é materializada em seu discurso ao silenciar o indígena como sujeito histórico.

O indígena é observado, estudado, compreendido a partir do olhar do “homem branco”; dessa maneira, a voz do indígena é silenciada, afastando-o da possibilidade de representar a si mesmo; o “homem branco” fala de si e para os seus como se ele fosse o indígena. (ORLANDI, 1990).

O problema é que o saber do centro teima em achar que pode falar por quem se encontra fora do eixo. A maneira como, quase sempre, quem está à margem toma o que é dito pelo centro resulta em outro problema da mesma questão crítica, o que pode gerar, a partir de representações binárias, invisibilidade (NOLASCO, 2013), em que a periferia carrega marcas profundas e que são difíceis de apagar.

As representações que são tecidas a partir de oposições binárias “ocultam a violência do colonialismo e do imperialismo sob o manto embelezador das missões civilizatórias e planos de modernização”. (CORONIL, 2005, p. 108). E uma das formas que o “homem branco” utiliza para criar condições de submissão do indígena é escamoteada na pacificação. O “homem branco” estabelece as maneiras que podem resolver os conflitos. Para ilustrar o que foi dito, tomamos alguns trechos da Carta que insistem em resistir ao confronto: a) o “homem branco” propõe a proteção do indígena ao oferecer-lhe uma nova terra, no entanto *A ideia é estranha para nós*, pois, para o povo indígena, a terra constitui uma relação interétnica; b) o “homem branco” é quem possui o saber, é o senhor da terra, efeito de sentido que ecoa no enunciado *Se nós não somos os donos do ar fresco*, ou seja: a denegação nega o dito alhures de que o outro se entende como o dono; c) resistência e selvageria partem do indígena, e o “homem branco” é o capacitado para indicar e iniciar uma solução: dar outro lugar, outra terra. O enunciado *Isso é bondade por parte dele, uma vez que sabemos que ele tem pouca necessidade de nossa amizade em troca. Mas nós vamos considerar sua proposta, pois se não o fizermos o homem branco pode vir com suas armas e tomar nossa*

*terra* alavanca o efeito de sentido que postulamos, qual seja, a imposição do saber/poder do “homem branco”, sob as malhas do discurso colonialista, encoberto na/pela prática da pacificação. Portanto, a partir da perspectiva do colonizador, o indígena é construído por uma identidade de transgressor; e o “homem branco”, de pacificador.

Esse ponto de vista vai ao encontro da afirmação de Orlandi: “pacificar é produzir o apagamento da cultura indígena, anular qualquer forma de resistência; e a imagem que se tem do índio é a daquele que ‘deve’ submeter-se ao branco, que ‘deve’ reconhecer a autoridade do branco”. (ORLANDI, 1990, p. 66).

O fator principal nesse processo de colonização está no desejo do ideário da revolução, modernidade, progresso, crescimento e transformação radical da paisagem do mundo, movimento que poderia delinear e produzir condições favoráveis para o mercado ao desenvolver bens e serviços. Esse progresso – desejado pelo sujeito que, mergulhado nas práticas discursivas da colonização europeia – abre caminho para o capitalismo adentrar; e a influência política e econômica do capital – por seu caráter divisório da sociedade – polariza, exclui e diferencia.

Consequentemente, a representação de terra numa sociedade industrial é construída e referenciada de forma diferente da sociedade indígena. E esta é uma de nossas metas neste trabalho: rastrear os efeitos de sentido que perpassam a memória discursiva que atravessa os dizeres da Carta quanto à construção das representações sociais de terra, cidadania e exclusão. Desse modo, rastrear as marcas históricas no discurso do sujeito indígena que foram colonizadas permite refletir, a partir da perspectiva crítica, para além de um pensamento dualista, preconceituoso e excludente. (NOLASCO, 2013).

A terra, para o indígena, é universalizada. Os membros da comunidade indígena têm os mesmos direitos sobre a terra que lhes pertence histórica e constitucionalmente. Desse modo, a terra está à disposição de todos, mas ninguém pode dispor dela individualmente, o que não nos possibilita relacionar a terra indígena com um titular. De acordo com Neves (2003, p. 131), esse modo de pensar

faz com que, ainda hoje, a terra indígena seja percebida, na maior parte das vezes como uma “terra de ninguém” tanto pela população próxima com interesse nestas terras quanto por políticos e autoridades constituídas, abrindo a possibilidade de que as demarcações de terras indígenas sejam contestadas por invasores e pretensos proprietários.

O discurso da Carta do Cacique Seattle é marcado pela tensão da luta pela terra e ainda ecoa nos confrontos noticiados na mídia. Como um dos muitos exemplos, citamos o estado de Mato Grosso do Sul (MS), em que, em 2013, ocorreu um confronto entre os índios terenas e latifundiários. Estes invadiram a terra indígena, transformando-a numa batalha, que se tornou ainda mais pública por causa da morte do indígena Oziel Gabriel, vítima do descaso das autoridades.

Nesse afã, com o crescimento industrial acelerado, vemos acontecer uma exploração intensificada da natureza, bem como a exploração social. Ao sujeito indígena, atrelado à FD ambientalista, é permitido denunciar a poluição produzida pelo “homem branco”. Vejamos o excerto CS6:

**CS6 - Fitar os olhos em sua cidade faz arder os olhos do pele vermelha.** [...] Não há **lugar calmo** na cidade do “homem branco”. **Nenhum lugar** que possa ouvir as folhas da primavera ou o zumbido das asas dos insetos. (Tradução nossa) (grifos nossos)

*[The sight of your cities pains the eyes of the redman. But perhaps it is because the redman is a savage and does not understand [...]. There is no quiet place in the white man's cities. No place to listen to the leaves of spring or the rustle of insect wings.]*

CS6 exemplifica sua preocupação quanto à contaminação ambiental dos lugares onde o “homem branco” habita quando enuncia que *Fitar os olhos em sua cidade faz arder os seus olhos*. Cabe-nos observar que, com o desenvolvimento capitalista (industrial), o trabalho e a natureza desempenharam papéis fundamentais na formação do mundo moderno, como a criação de indústrias. E ainda vemos isso acontecer: a exploração dos recursos naturais tem elevado a quantidade de resíduos gerados, e, ao utilizarmos os recursos dos meios naturais, pomos em risco o meio ambiente.

O incômodo quanto às práticas de estilo de vida do/no mundo moderno e à existência da distinção entre o “homem branco” e o indígena é por nós observado no uso do substantivo *lugar* para (de)marcar fronteiras. Vale dizer que concebemos a palavra *lugar* como espaço onde histórias são criadas. Assim, CS6 afronta os impactos que o capitalismo neoliberal provocou/provoca. O ideário de progresso estrutura os pensamentos que se relacionam com a declaração do direito de estabelecer fronteiras, “e subsequentemente, com o direito de exercer autoridade e controle exclusivo sobre a área

específica delimitada pelas fronteiras”. (RAMOSE, 2010, p. 179). Contudo, nesse campo de luta, é a voz do “homem branco” que geralmente prevalece.

CS6 encontra-se em uma posição/*lugar* em que é obrigado a construir sua vida dentro dos limites do território em que está, *lugar* que desaparece do mapa e da história. O *lugar* elucidado por CS6 emana e relata histórias e acontecimentos. Esse processo de construção de sua vida a partir de um lugar (de)marcado ainda é um conflito; fato que precisa ser negociado. Portanto, nesse campo, nesse espaço enunciativo, um embate entre identidades, lugar e poder se acampa.

A questão é que o lugar (experiência de uma localidade específica com algum nível de enraizamento, com conexão da vida diária, mesmo que sua identidade seja [des]construída) ainda é importante na vida das pessoas. Há um sentimento de pertencimento que é ainda mais importante do que queremos admitir, “o que faz com que se considere se a ideia de ‘regressar [...] ao lugar’ ou a defesa do lugar como projeto não são, afinal de contas, questões tão irrelevantes”. (ESCOBAR, 2005, p. 134).

CS6 deixa escapar sua ligação com o lugar fazendo-nos refletir sobre a compreensão do “homem branco” quanto à cultura, à natureza e à economia (valor da terra). Ao enunciar *Não há lugar calmo e Nenhum lugar* onde o “homem branco”, sob o desejo pelo/de progresso, estabelece como seu para se desenvolver, CS6 confronta essa modernidade, a falta de cuidado com o lugar, chamando a atenção daqueles que se importam com o meio ambiente a construir fomentos viáveis para possibilitar o reconhecimento de que é preciso reconstruir o mundo por meio de uma perspectiva de práticas baseadas no lugar. (ESCOBAR, 2005).

Nesse processo discursivo, CS6 é atravessado pela FD educacional-ambientalista, construindo efeitos de sentido que denunciam os impactos negativos das ações do “homem branco” sobre o meio ambiente. E se os discursos são atravessados por valores socioculturais, o jogo de saber-poder se desvela, manifestando as vozes que são contrárias à sociedade consumista, que não se incomoda com questões ambientais.

Desse modo, o sujeito CS6, ao situar-se à margem da sociedade hegemônica, é colocado em posições desvalorizadas e estigmatizadas; é esquecido e subjugado nas camadas superpostas dum palimpsesto (CORONIL, 2005). Em síntese, CS6 é silenciado na história, escondendo suas feridas ainda não curadas.

Por essa ótica reflexiva, Nolasco (2013) nos ajuda a pensar sobre o lugar. Em seu livro *Perto do coração selbaje da crítica fronteriza*, traz à tona reflexões de Boaventura S. Santos, quanto ao pensamento dualista abissal, bem como de Walter D. Mignolo, quanto ao local filosófico, a fim de discutir a epistemologia feita na fronteira, lugar que está à margem, apontando para uma nova consciência crítica.

De acordo com o autor, os saberes que são (des)construídos nos lugares periféricos são sempre específicos, visto que “a proposta política da epistemologia periférica visa compreender e considerar em sua discussão o valor histórico-cultural da ‘diferença colonial’” (NOLASCO, 2013, p. 89). Pensar a partir da periferia equivale a produzir outro pensamento, uma vez que o pensamento periférico tende a superar a epistemologia monotópica do pensamento territorial.

Assim, ao estudarmos e problematizarmos o discurso do sujeito Seattle, trazemos à baila histórias e memórias locais que não devem ser esquecidas, mas, ao contrário, devem ser consideradas, uma vez que os “lugares *fronterizos* também produzem memórias outras e cuja epistemologia *fronteriza*[...] advém de seu próprio locus ex-cêntrico”. (NOLASCO, 2013, p. 136).

Observemos o sétimo recorte, CS7, que retrata as relações de saber-poder entre o indígena e o “homem branco”:

CS7 - A terra não é seu irmão, mas inimiga, e quando o “homem branco” a conquista, ele segue em frente. Ele deixa o lugar onde seu pai foi enterrado e a pátria de suas crianças é esquecida. Fitar os olhos em sua cidade faz arder os olhos do pele vermelha. **Mas talvez seja porque o pele vermelha é um selvagem e não entende.** (Tradução nossa) (grifos nossos)

*[The earth is not his brother, but his enemy, and when he has conquered it, he moves on. He leaves his father's graves and his children's birthright is forgotten. The sight of your cities pains the eyes of the redman. But perhaps it is because the redman is a savage and does not understand.]*

Vale comentar o que saltou aos nossos olhos ao estudar CS7: ao enunciar *Mas talvez seja porque o pele vermelha é um selvagem e não entende*, organiza seu dizer em uma construção causal, representada pela conjunção *porque*. Esse conector, de acordo com Neves (2011), indica que existe um elo entre dois eventos; a rigor, a partir do

trecho que estamos analisando, a ligação causal se refere a um complexo acontecimento. Expliquemos. CS7 é atravessado por outros dizeres, dizeres dos outros, revelando e denunciando a relação do sujeito com a exterioridade, uma vez que todo discurso é constituído de outros discursos. Ou seja, “não há dizer que não pressuponha a presença do outro”. (CORACINI, 2007, p. 121).

Ao confrontar o saber do outro, CS7 marca em seu dizer um julgamento existente no domínio epistêmico (NEVES, 2011); a partir de uma proposição, CS7 coteja mais uma vez: *porque o pele vermelha é um selvagem e não entende*. Assim, ao se inscrever no funcionamento e na construção da heterogeneidade do discurso, CS7 demonstra a dimensão do não dito. Ecos de outros discursos que retornam, causando e atualizando outro/um novo acontecimento. Por meio das redes de memória, o retorno de saberes é possibilitado, “provocando sua emergência na memória do presente”. (GREGOLIN, 2001).

No presente, relacionados com as condições sócio-históricas, os fatos do passado ganham nitidez. Desse modo, o nosso intuito, como analistas do discurso, é buscar e analisar as regularidades e desvendar as discontinuidades dos acontecimentos: a/o analista lê o discurso do passado; ela/ele que lê/interpreta é do presente. (LOPES, 1997).

Podemos dizer que CS7 confronta o saber do “homem branco” e, para sustentar tal ideia, mostramos que o conhecimento alheio/do outro ganha corpo, faz eco, no dizer de CS7, uma vez que a construção de saberes excludentes que fortalecem que o indígena é inculto, rude e incapaz de compreender o outro não vai ao encontro dos saberes que mantêm e constituem as práticas de CS7. Assim, CS7 usa, ironicamente, o advérbio asseverativo relativo *talvez* para não se comprometer com o que foi dito (NEVES, 2011) por ele, revelando baixo grau de credibilidade no enunciado: *Mas talvez seja porque o pele vermelha é um selvagem e não entende*.

Além do advérbio *talvez*, CS7 reverbera, sob o vestígio da repetibilidade<sup>21</sup>, as palavras do outro ao iniciar seu enunciado com a conjunção adversativa *mas*, marcando uma relação de disjunção entre os segmentos coordenados. Vale ainda ressaltar que CS7 leva-nos a dirigir o nosso olhar interpretativo para a negativa *não entende*, fazendo emergir um efeito de sentido de eliminação, ultrapassando o limiar da duplicidade entre

---

<sup>21</sup> Confira a análise do excerto CS1.



o jogo da presença e ausência que configura a ironia (BRAIT, 1996): *Mas talvez seja porque o pele vermelha é um selvagem e não entende*. De acordo com Beth Brait (1996, p. 58):

a ironia pode ser enfrentada como um discurso que através de mecanismos dialógicos oferece-se basicamente como argumentação indireta e indiretamente estruturada, como paradoxo argumentativo, como afrontamento de ideias e de normas institucionais, como instauração da polêmica ou mesmo como estratégia defensiva.

A partir desse prisma, no enunciado *Mas talvez seja porque o pele vermelha é um selvagem e não entende* não há nenhuma marca que nos autorize a reconhecer a ironia, ou um sentido diferente quanto ao significado que cada palavra ou a organização sintática podem oferecer. Contudo, as condições de produção que favoreceram o acontecimento do discurso promovem, pelo não dito, efeitos de sentido de cumplicidade entre CS7 e o outro, levando-nos a constatar a possibilidade de desvelar que aquilo que CS7 enuncia, como se fosse dele, traz de volta um contra-argumento silencioso e transgressivo: o poder-saber do discurso do colonizador **Você é um selvagem**.

Segundo Neves (2011, p. 764), “a oração iniciada pelo *mas* elimina o membro coordenado anterior. Suposta ou expressa essa eliminação, o elemento eliminado pode ser, ou não, substituído” (grifo nosso). Sob a ótica das teorias do discurso, podemos inferir que há uma tentativa de reação, um contrapoder do indígena, que resiste à ação de controle do “homem branco”.

A resistência pode ser esclarecida quando estudamos a denegação (marca de heterogeneidade enunciativa), por meio de marcas explícitas, como no excerto que estamos analisando (*porque o pele vermelha é um selvagem e não entende*), revelando-nos o dizer do outro. O operador de negação *não* indica que CS7 coloca o outro em seu espaço discursivo. Quem fala é outro, e não eu.

Assim, atrelado numa FD colonizadora, desvelando rastros também numa FD religiosa, o outro, o “homem branco”, se insta por meio da linguagem no desejo do ideário de progresso, embrenhando em uma (in)completude que é definida a partir da imagem idealizada do “homem branco”, ou seja, aquele (homem civilizado) que entende e se apodera das ideias, ao contrário do homem de pele vermelha (homem selvagem), que precisa ser instruído. Para ser reconhecido como civilizado (cidadão) e

para encontrar um lugar em que possa “caber”, o indígena precisa entrar na ordem do discurso, ou seja, nas regras do jogo hegemônico, regras do jogo do poder. (CORACINI, 2007).

Adentrando de forma cautelosa nos estudos coracinianos, segundo a perspectiva lacaniana, buscamos olhar o jogo da construção identitária dos sujeitos e assim postulamos que o “homem branco” se percebe ao estar diante do (O)outro, bem como o indígena se percebe ao estar diante do (O)outro. Destarte, a partir do olhar do (O)outro, o sujeito se constitui no mesmo e no diferente. No caso que nos interessa, o indígena e o “homem branco” permanecem “na tensão das contingências de sua história de vida [...] modificada pelo outro”, bem como por um eu que ousa a si analisar. (CORACINI, 2007, p. 207).

Ao falar de si, o sujeito se e(in)screvee, pois, fica impossibilitado de controlar os pontos de identificação, os momentos de identidade do sujeito, o que nos permite adentrar e rastrear os saberes que estão enraizados em seu dizer. Saberes que causam estranhamento e deslocamentos na formação do sujeito e em sua compreensão como sujeito num lugar heterogêneo e complexo. (ECKERT-HOFF, 2008).

## NOS FIOS DA (IN)CONCLUSÃO

Neste trabalho, articulado à luz dos estudos de cunho discursivo-desconstrutivista, partimos de discussões que envolvem questões indígenas, concernentes à terra, ao meio ambiente e, especificamente, à identidade. A partir do pensamento capitalista e neoliberal que coloca o sujeito sócio-histórico numa posição de fixidez e estabilidade, imputando-lhe uma simplicidade que envolve, ao desconsiderar sua história de vida, fizemos o esforço de nos aproximarmos da história do sujeito para compreender sua luta. Além disso, para que, no processo analítico, pudéssemos desconfiar das “verdades” que são construídas, estabilizadas e fixadas, em consequência dos saberes binários, pela sociedade hegemônica, procuramos elucidar, ao longo do trabalho, que o sujeito não é homogêneo, mas, ao contrário, heterogêneo.

Com o intuito de estudar a identidade camaleônica do indígena e, também, as concepções de terra dos sujeitos sócio-históricos Cacique Seattle e “homem branco”, apreendemos, por meio da materialidade do discurso, como o indígena se representa e qual a imagem que o “homem branco” tem sobre o indígena, partindo do processo constitutivo que a representação de terra produz nos sujeitos mencionados.

Valemo-nos da hipótese de pesquisa de que a Carta deveria ser concebida como um Monumento, afastando-se da concepção de gênero epistolar, para que o olhar lançado permitisse perscrutar e rastrear, a partir de uma Nova História, o processo constitutivo identitário do sujeito Cacique Seattle, por meio das tensões e resistências materializadas na Carta. Tais gestos vão de encontro aos saberes hegemônicos, ao capitalismo, à industrialização e aos interesses do governo, que privilegiam grupos específicos. Ademais, nós sabemos que, para o Cacique Seattle e para seu povo, a terra representa uma ligação maternal muito forte, ao contrário do “homem branco”, que tem a terra como lugar de produção de bens e serviços, levando-o, desse modo, ao ato de exploração constante. É nessa fronteira transgressora que se situa o diferencial do nosso estudo em relação aos que o antecederam, pois estudamos uma história que se tentou esquecer e silenciar, buscando recontá-la a partir de vozes (in)fames.

O estudo nos mostrou que o sujeito indígena, ao responder ao Presidente dos EUA sobre a condição da compra das terras indígenas e a fim de chegar a um acordo, adentra num processo identitário agonístico. Ali, os conflitos e contradições, provenientes das “verdades” que os sujeitos possuem, levantam questionamentos sobre suas crenças e saberes, isto é, sobre as representações de mundo às quais ele está ligado. Esse movimento agonístico é provocado pelo desejo da falta, das elucubrações, (in)satisfações, sonhos e delírios, que confessam a mutabilidade da identidade, deixando seus rastros espalhados – e “seguidos” por nós na constitutividade heterogênea do sujeito.

Vale expor que o discurso do Cacique Seattle propiciou a criação de várias versões, inclusive a que nós analisamos, nas quais prevalecem apelos quanto aos dizeres da preservação do meio ambiente e, em especial, da luta pela terra. O que podemos ressaltar é que, nas diferentes versões lidas por nós, os dizeres flagram as mesmas impressões que encontramos na carta que estudamos: as angústias diante da obrigação de ter de deixar a terra, as frustrações quanto à incompreensão da proposta do “homem branco”, os desejos em relação à procura da terra indígena que está guardada somente no sonho do indígena, as faltas com relação à matança dos animais, ao desmatamento, aos recursos hídricos, entre outros. A partir do discurso do sujeito indígena, é possível perscrutar outras vozes, a presença do (O)outro e outros saberes que o constituem de forma inconsciente. Nos recortes que analisamos, o sujeito, ao falar de si e do outro, desvela as suas dificuldades e as atrocidades cometidas pelo “homem branco”.

Se partirmos da noção de que o sujeito é uníssono, homogêneo, idêntico, nós podemos entender que o indígena carrega um estereótipo, visão que perpassa nessa perspectiva (na linha contínua do interdiscurso) que é desvelada na Carta: o índio, o pele vermelha, “é um selvagem e não entende” os saberes do “homem branco”. É assim que ele se vê representado pelo “homem branco”: como um inculto, que não possui noções sociais. A relação entre o indígena e o Presidente é desestabilizada pelo poder/saber materializado na língua(gem), em face de seu descontrole e porosidade, uma vez que o sujeito se inscreve e é inscrito pela ideologia e pelo inconsciente, o que lhe causa uma contínua transformação identitária, razão por que usamos o termo “camaleônica”.

O sujeito coloca-se em uma determinada posição, que corresponde a um único papel social, tendo a ilusão de que ele só pertence a ela, visto que ele carrega em seu imaginário a representação do que é ser líder e Cacique em sua sociedade, o que lhe traz algum conforto por estar atrelado ao seu grupo. Contudo, ao estar diante do que lhe é estranho, o outro, o “homem branco”, os conflitos e as oposições ou contestações vêm a lume, pois, quando as diferentes representações são expostas, a disputa logocêntrica entre o que é certo e o que é errado pode estimular o desconforto entre os sujeitos.

Ao longo do trabalho, propusemo-nos desconstruir “verdades” estabelecidas como únicas, bem como a identidade indígena, levando o nosso olhar pelas trilhas da história de vida desse povo com o intuito de analisar o movimento identitário, construído na/pela língua(gem) ao ponderar a incorporação das trocas simbólicas.

No processo analítico que foi empreendido no Capítulo III, examinamos que o “homem branco” concebe a terra como um bem financeiro, como um espaço usado para valorização de bens materiais. Ao contrário, a representação do indígena vê a terra como mãe: ele se vê como filho da mãe provedora. Entrelaçada em sua cultura, a terra lhe fornece o necessário, sem ser preciso usurpá-la, roubá-la ou sobrecarregá-la.

A originalidade que a terra lhe proporciona é (re)lembrada ao contemplar o céu, ao se deslumbrar com o firmamento das estrelas, ao ouvir o barulho das águas, ao deslizar as mãos na areia, ao tocar as árvores, ao ouvir os zumbidos dos insetos e o canto dos pássaros, ao sentir o vento acariciar seu rosto, ao sentir o cheiro das rosas, ao contemplar a força dos búfalos, ao aprender a cuidar dos seus, observando a importância do ar para a vida, vivências que são significativas e estão atreladas ao dia a dia do povo indígena.

Ao falar de si e do outro, ao tomar a palavra, o sujeito indígena vai de encontro à posição do Presidente. Pela análise, foi possível encontrar sinais fortes de resistência, o que pôde ser verificado pelas marcas linguístico-discursivas, conforme se verifica em “como um estranho [...] vem durante a noite e leva da terra aquilo que ele precisa”, “A terra não é seu irmão, mas seu inimigo”, em que o sujeito indígena resiste ao “homem branco”, e por meio do gesto de exclusão que rastreamos no enunciado “pois se não o fizermos o homem branco pode vir com suas armas e tomar nossa terra”. São marcas e

“gestos” recorrentes na Carta quando o sujeito demarca seu papel social na sua comunidade: Cacique Seattle. Ora, a escrita da Carta e sua difusão já é uma maneira de se rebelar e de desobedecer à intimação do governo de Washington. O falar com veemência e o silenciar-se podem também ser meios de mostrar resistência.

Por meio desses gestos de interpretação, pudemos reconhecer vozes diferentes que estão imbricadas e perpassam (n) o discurso do sujeito indígena, mostrando-nos a instabilidade identitária nesse lugar onde não existem fronteiras reais. A frustração pela incapacidade de flagrar a alteridade que o constitui (o sujeito indígena), assim como o outro (“homem branco”), produz o estranhamento que dissimula e zomba da capacidade de usar meios para se aproximar de uma negociação de diferenças.

As posições binárias do sujeito cartesiano, o eu e o estranho, o civilizado e o selvagem, o indígena e o “homem branco”, o forte e o fraco, o soberano e o subalterno, o colonizador e o colonizado, permitem-nos compreender o movimento identitário do eu que é híbrido, complexo e heterogêneo. Desse modo, as identificações acontecem sempre num movimento de (des)construção: o sujeito se (des)constitui, (des)constrói discurso, se relaciona, se (des)constitui no (O)outro, (des)constrói história e (de)marca sua heterogeneidade.

Um aspecto que também merece ser destacado nesta pesquisa é a maneira como o indígena e o “homem branco” configuram seu lugar e a construção de saberes, fornecidos a partir desse lugar, ao agirem de forma política, fundamentados nas práticas do poder-saber. Não podemos ignorar que o capitalismo e a modernidade não têm a preocupação de observar e repensar os saberes que são construídos num determinado local numa desvalorização dos globais. O lugar marginalizado então desaparece, adormecendo os saberes que são construídos ali.

Vale ressaltar que nossas reflexões estão constituídas de faltas e incompletudes também, pois deixamos nestas palavras marcas e rastros de nossa subjetividade. Nosso intuito não foi alcançar toda a análise das representações que o discurso suprime, ansioso para ser desvelado. Ao contrário, nós fizemos algumas escolhas na tentativa de desestabilizar “verdades” que estão naturalizadas, já que seríamos incapazes de trazer à tona soluções.

Por fim, esperamos que outras pesquisas aconteçam na direção de jogar mais luzes à reflexão que ora produzimos, numa contribuição para a nossa área e para as políticas públicas, que precisam considerar os lugares periféricos e a exclusão social.

## REFERÊNCIAS

- ABRUZZI, William S. The Myth of Chief Seattle. *Human Ecology Review*, Allentown, vol. 7, No. 1, p. 72-75. 2000.
- ACHARD, Pierre et al. *Papel da memória*. Trad. de José Horta Nunes. Campinas: Pontes, 1999.
- ALMEIDA, Willian D. de. *Nas filigranas do discurso jurídico, a (des)construção de sentidos na lei Maria da Penha*. Campo Grande: Ed. UFMS, 2015.
- ANZALDÚA, Gloria E.; KEATING, Analouise. *Thisbridge we call home: radical visions for transformation*. New York: Routledge, 2002.
- \_\_\_\_\_. E. La conciencia de lamestiza/Rumo a uma nova consciência. *Revista Estudos Feministas*, 13.3, p. 704-719. Impresso.
- AUTHIER-RÉVUZ, Jaqueline. *Palavras incertas: as não-coincidências do dizer*. Trad. Eni P. Orlandi Campinas: Ed. da UNICAMP, 1998.
- \_\_\_\_\_. Falta do dizer, dizer da falta: as palavras do silêncio. In: ORLANDI, Eni P. (Org.). *Gestos de leitura*. Trad. de Maria Onice Payer. Campinas: Ed. da UNICAMP, p. 253-276, 2010.
- BAKHTIN, M. M. O problema dos gêneros discursivos. In: \_\_\_\_\_. *Estética da criação verbal*. Trad. de Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem*. Trad. de Michel Lahud, Yara Frateschi Vieira, Lúcia T. Wisnik e Carlos Henrique D. C. Cruz. São Paulo: Hucitec, 2014.
- BARONAS, Roberto L.; SIQUERI, Marcelo S. Derrisão em caricaturas políticas: observações sobre interincompreensão intersemiótica. In: NOLASCO, Edgar C.; GUERRA, Vânia M. L. *Discurso, alteridades e gêneros*. São Carlos: Pedro & João, 2006. p. 57 -69.
- BARONAS, Roberto Leiser. *Ensaio em Análise de Discurso: questões analítico-teóricas*. São Carlos: EdUFSCar, 2011.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. de Myriam Ávila, Eliana L. de L. R., Gláucia R. G.. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. Tradução de Padre Antônio Pereira de Figueredo. Rio de Janeiro: Encyclopaedia Britannica/ Ecumênica, 1980.
- BIRMAN, Joel. *O sujeito na contemporaneidade: espaço, dor e desalento na atualidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.



- BRAIT, Beth. *Ironia em perspectiva polifônica*. Campinas: Ed. Unicamp, 1996
- BRANDÃO, Helena H. Nagamine. *Introdução à análise do discurso*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2012.
- BROWN, Dee. *Bury my heart at wounded knee*. New York: First Owl book Edition, 1991.
- CARTA do Cacique Seattle: 1855 (Original em inglês). ContextInstitute. Disponível em: <<http://propostaambiental.blogspot.com.br/p/carta-do-chefe-seattle-1855-original-em.html>>. Acesso em: 7 maio. 2014. Hora: 10: 20.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. Trad.deKlaussBrandiniGerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 2013.
- CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de análise do discurso*. Trad. de Fabiana Komesu. São Paulo: Contexto, 2008.
- CARVALHO, J. P. da S. *O discurso indígena sobre as questões ambientais*. 2013. 146 f. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagoas. 2013.
- CORACINI, Maria J. Identidades múltiplas e sociedade do espetáculo: impacto das novas tecnologias de comunicação. In: MAGALHÃES, Izabel; GRIGOLETTO, Marisa; CORACINI, Maria José (Orgs.). *Práticas identitárias: língua e discurso*. São Carlos: Claraluz, 2006. p. 133-156.
- \_\_\_\_\_. *A celebração do outro: arquivo, memória e identidade*. Campinas: Mercado de Letras, 2007.
- \_\_\_\_\_. História de vida e pobreza: por uma (intro)dução. In: CORACINI, Maria J. R. F. (Org.) *Identidades silenciadas e (in)visíveis: entre a inclusão e a exclusão*. Campinas: Pontes, 2011, p.17-28.
- \_\_\_\_\_. A mídia jornalística e os chamados moradores de rua: a construção de identidades esfaceladas. In: CORACINI, Maria José; CARMAGNANI, Anna Maria G. (Orgs.). *Mídia, exclusão e ensino: dilemas e desafios na contemporaneidade*. Campinas: Pontes, 2014. p. 99-117.
- CORONIL, Fernando. Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Trad. de Júlio César Cesarin Barroso Silva. Buenos Aires: ConsejoLatinoamericano de CienciasSoliales, 2005. p. 105-132.
- DAVALLON, Jean. A imagem, uma arte de memória? In: ACHARD, Pierre. (Org.). *Papel da memória*. Trad. de José Horta Nunes. Campinas: Pontes, 1999. p. 23-34.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. de Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2013.

DERRIDA, Jacques. *Posições*. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

\_\_\_\_\_. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. Trad. de Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

D'SOUZA, Radha. As prisões do conhecimento: pesquisa activista e revolução na era da 'globalização'. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, LTDA, 2010. p. 131-156.

DUNBAR-ORTIZ, Roxanne. *An Indigenous Peoples' History of the United States*. Boston: Beacon Press, 2014.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Trad. de Júlio César Cesarin Barroso Silva. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 55-70.

ECKERT-HOFF, Beatriz M. *Escritura de si e identidade: o sujeito-professor em formação*. Campinas: Mercado de Letras, 2008.

ENUNCIACÃO. In: CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de análise do discurso*. Trad. de Fabiana Komesu. São Paulo: Contexto, 2008. p. 193-195.

ESCOBAR, Arturo. O lugar na natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Trad. de Júlio César Cesarin Barroso Silva. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales p. 133-168.

ESTRANHO. In: FERNANDES, Francisco; LUFT, Celso Pedro; GUIMARÃES, F. Marques. *Dicionário brasileiro Globo*. São Paulo: Globo, 1995.

FERNANDES, Cleudemar A. Em Foucault, o sujeito submergido no discurso. In: PIOVEZANI, Carlos; CURCINO, Luzmara; SARGENTINI, Vanice. (Orgs.). *Presenças de Foucault na Análise do Discurso*. São Carlos: EDUFSCar, 2014. p. 107-124.

FERREIRA, Maria C. L. Discurso, arte e sujeito e a tessitura da linguagem. In: INDURSKY, Freda; FERREIRA, Maria C. Leandro; MITTMANN, Solange (Orgs.). *O acontecimento do discurso no Brasil*. Campinas: Mercado de Letras, 2013. p. 127-139.

FISCHER, Steven R. *Uma breve história da linguagem: introdução à origem das línguas*. Trad. de Flávia Coimbra. Osasco: Novo Século, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. de Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2012.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

\_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*. Trad. de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade*: a vontade de saber. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014b.

FURTWANGLER, Albert. *Answering Chief Seattle*. Washington: University of Washington Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *Acts of Discovery: Visions of America in the Lewis and Clark Journals*. Champaign: University of Illinois Press, 1993.

GASPAR, Nádea R. Língua, linguagem, texto e discurso. In: NAVARRO, Pedro. (Org.). *Estudos do texto e do discurso*: mapeando conceitos e métodos. São Carlos: Claraluz, 2006. p. 45-63.

GIFFORD, Eli; COOK, Michael; JEFFERSON, Warren. *How can one sell the air?* Summertown: NativeVoices, 2005.

GREGOLIN, Maria do Rosário V.; BARONAS, Roberto. (Org.). *Análise do Discurso*: as materialidades do sentido. São Carlos: Claraluz, 2001.

\_\_\_\_\_. *Foucault e Pêcheux na construção da análise do discurso*: diálogos e duelos. São Carlos: Clara Luz, 2004.

\_\_\_\_\_. Formação discursiva, redes de memória e trajetos sociais de sentido: mídia e produção de identidade. In: BARONAS, Roberto Leiser. *Análise do discurso*: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva. São Carlos: Pedro & João, 2011. p. 161-176.

GRIGOLETTO, Marisa. Leituras sobre a identidade: contingência, negatividade e invenção. In: MAGALHÃES, Izabel; CORACINI, Maria José; GRIGOLETTO, Marisa; (Orgs.). *Prática identitária*: língua e discurso. São Carlos: Claraluz, 2006. p. 15-26.

GUERRA, Vânia M. L. *Práticas discursivas*: crenças, estratégias e estilos. São Carlos: Pedro & João, 2008.

\_\_\_\_\_. *O indígena de Mato Grosso do Sul*: práticas identitárias e culturais. São Carlos: Pedro & João, 2010.

\_\_\_\_\_. Indígenas e identidade: um olhar discursivo sobre a luta pela terra. In: ROSA, Andréa Marques; MARQUES, Cíntia Nardo; SOUZA, Claudete Cameschi; DURIGAN, Marlene (Orgs.). *Povos indígenas*: reflexões interdisciplinares. São Carlos: Pedro & João, 2012. p. 43-68.

\_\_\_\_\_; ENEDINO, Wagner C.; NOLASCO, Edgar C. (Orgs.). *Estudos de linguagens: diversidade e ensino*. São Carlos: Pedro & João, 2012.

\_\_\_\_\_; SOUZA, Claudete C. Entre o (dis)curso e a identidade, a emergência de uma epistemologia crítica para entender o jogo da diferença. In: NOLASCO, Edgar César; GUERRA, Vânia Maria Lescano (Orgs.). *O sol se põe na fronteira: discursus, gentes e terras*. São Carlos: Pedro & João, 2013. p. 37-65.

\_\_\_\_\_; ALMEIDA, Diego de. Um olhar foucaultiano sobre a lei Maria da Penha: discurso e desconstrução. In: GUERRA, Vânia M. L.; NOLASCO, Edgar C. (Orgs.). *Michel Foucault: entre o passado e o presente, 30 anos de (des)locamentos*. Campinas: Pontes, 2015. p. 185-206.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Ed. Centauro, 2004.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Trad. de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013a.

\_\_\_\_\_. Quem precisa de identidade? In: HALL, Stuart; SILVA, Tomaz Tadeu da; WOODWARD, Kathryn. (Orgs.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Vozes. 2013b. p. 103-133.

HAROCHE, Claudine; PÊCHEUX, Michel; HENRY, Paul. A semântica e o corte saussuriano: língua, linguagem, discurso. In: BARONAS, Roberto Leiser. *Análise do Discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva*. São Carlos: Pedro & João, 2011. p.13 – 32.

HENRY, Paul. A história não existe? Trad. de José Horta Nunes. In: ORLANDI, EniPulcinelli. (Org.). *Gestos de leitura: da história no discurso*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2010. p. 23-47.

INDURSKY, Freda. A memória na cena do discurso. In: INDURSKY, Freda; MITTMANN, Solange; FERREIRA, Maria Cristina Leandro. (Orgs.). *Memória e história na/da análise do discurso*. Campinas: Mercado de Letras, 2011. p. 67-89

JEFFERS, Susan. *Brother Eagle, Sister Sky*. New York City: Dial Press, 1991.

KRISTEVA, Julia. *Estrangeiros para nós mesmos*. Trad. de Maria Cartola Carvalho Gomes. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LANDER, Edgardo. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Trad. de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 21-53.

LOPES, Edward. *A identidade e a diferença: raízes históricas das teorias estruturais da narrativa*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 2007.

MALDIDIER, Denise. *A inquietação do discurso: (re)ler Michel Pêcheux hoje*. Trad. de Eni P. Orlandi. Campinas: Pontes, 2003.

\_\_\_\_\_. Elementos para uma história da análise do discurso na França. Trad. de Mónica Graciela Zoppi Fontana e M. Cristina Leandro Ferreira. In: ORLANDI, Eni P.

(Org.). *Gestos de leitura: da história no discurso*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2010. p. 09-22.

MARTINS, Maria S. C. *Entre palavras e coisas*. São Paulo: Ed. Unesp, 2002.

MASCIA, Márcia A. A. *Investigações discursivas na pós-modernidade: uma análise das relações poder-saber do discurso político educacional de língua estrangeira*. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

MIGNOLO, Walter D. *Local Histories/Global Designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Trad. de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 71-103.

MOITA LOPES, Luiz Paulo da. *Identidades fragmentadas: a construção discursiva de raça, gênero e sexualidade em sala de aula*. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Por uma linguística aplicada indisciplinar*. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Linguística aplicada na modernidade recente: festschrift para Antonieta Celani*. São Paulo: Parábola, 2013.

NEVES, Lino João de O. Olhos mágicos do Sul (do Sul): lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 113-151.

NEVES, Maria Helena de Moura. *Gramática de usos de português*. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

NOLASCO, C. E. *Perto do coração selbaje da crítica fronteriza*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2013.

NOLASCO, Edgar C. Os condenados da fronteira. In: GUERRA, Vânia Maria Lescano; NOLASCO, Edgar César. (Orgs.). *Michel Foucault: entre o passado e o presente, 30 anos de (des)locamentos*. Campinas: Pontes, 2015. p. 173-184.

ORLANDI, Eni P. “Segmentar ou recortar?”. *Linguística: questões e controvérsias*. Série Estudos 10. Curso de Letras do Centro de Ciências Humanas e Letras das Faculdades Integradas de Uberaba, 1984.

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

\_\_\_\_\_. *Discurso e leitura*. São Paulo: Cortez, 2008.

\_\_\_\_\_. *Análise do Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 2009.

OUSTINOFF, Michaël. *Tradução: história, teorias e métodos*. Trad. de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2011.

PÊCHEUX, Michel. Papel da memória. In: ACHARD, P. et al. *Papel da memória*. Trad. de José Horta Nunes. Campinas: Pontes, 1999. p. 49-57.

\_\_\_\_\_. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Trad. de Eni Puccinelli Orlandi. Campinas: Pontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Trad. de Eni Orlandi. Campinas: Ed. da Unicamp, 2009.

\_\_\_\_\_. A análise de discurso: três épocas (1983). In: GADET, Françoise; HAK, Tony. (Org.). *Por uma análise automática do discurso*. Trad. de Bethania S. Mariani. Campinas: Ed. da Unicamp, 2014. p. 307-31.

PÊCHEUX, Michel. Análise automática do discurso (AAD-69). In: GADET, Françoise; HAK, Tony. (Org.). *Por uma análise automática do discurso*. Trad. de Bethania S. Mariani. Campinas: Ed. da Unicamp, 2014. p. 59-158.

PIOVEZANI, Carlos. Presenças do *Curso de linguística geral* na Análise do Discurso. In: FIORIN, José Luiz; FLORES, Valdir do Nascimento; BARSBISAN, Leci Borges (Orgs.). *Saussure: a invenção da linguística*. São Paulo: Contexto, 2013. p. 149-161.

POSSENTI, Sírio. Observações sobre interdiscurso. *Revista Letras*, Curitiba. n. 61, especial, p. 253-269, 2003.

PUECH, Christian. A emergência da noção de “discurso” na França: Foucault e Pêcheux leitores de Saussure. In: PIOVEZANI, Carlos; CURCINO, Luzmara; SARGENTINI, Vanice (Orgs.). *Presenças de Foucault na Análise do Discurso*. São Carlos: EDUFSCar, 2014. p. 23-53.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, LTDA, 2010. p. 73-116.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. O conceito de identidade em linguística: é chegada a hora de uma reconsideração radical? In: SIGNORINI, Inês (Org.). *Lingua(gem) e Identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado*. Campinas: Mercado de Letras, 1998. p. 21-46.

RAMOSE, Mogobe B. Globalização e Ubuntu. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, LTDA, 2010. p. 159-200.

ROJO, Roxane. Caminhos para a LA: Política linguística, política e globalização. In: NICOLAIDES, Christine; SILVA, Kleber Aparecido da; TILIO, Rogério; ROCHA, Claudia Hilsdorf (Orgs.). *Política e políticas linguísticas*. Campinas: Pontes, 2013. p. 63-78.

ROMÃO, Lucília Maria S. Formação discursiva e movimentos do sujeito: de como o cortador de cana é falado na mídia. In: BARONAS, Roberto Leiser. (Org.). *Análise do*

*Discurso: Apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva.* São Carlos: Pedro & João, 2011. p. 147-150.

ROUANET, Sergio P. (Org.). *O homem e o discurso (A Arqueologia de Michel Foucault)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasil, 1996.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Trad. de Vera Ribeiro, Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SANTOS, Boaventura de S. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. Trad. de Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. *As vozes do mundo*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2009.

SANTOS, Boaventura de S.; MENESES, Maria Paula. Introdução. In: SANTOS, Boaventura de S.; MENESES, Maria Paula. (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, LTDA, 2010. p. 9-19.

SANTOS, Boaventura de S.; MENESES, Maria Paula. (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, LTDA, 2010.

SILVA, Jane Q. G. *Umestudo sobre o gênero carta pessoal: das práticas comunicativas aos indícios de interatividade na escrita dos textos*. 2002. 209 f. Tese (Doutorado em Letras). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2002.

SILVA, Érica Daniella; TASSO, Ismara. Mídia e estratégias de governamentalidade do corpo deficiente: políticas públicas afirmativas e identidade em tela. In: TASSO, Ismara; NAVARRO, Pedro. (Orgs.). *Produção de identidades e processos de subjetivação em práticas discursivas*. Maringá: Eduem, 2012. p. 81-109.

SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar?* Trad. de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

TFOUNI, Leda Verdiani. Em busca da felicidade, o corpo se consome no consumo. In: CORACINI, Maria José; CARMAGNANI, Anna Maria G. (Orgs.). *Mídia, exclusão e ensino: dilemas e desafios na contemporaneidade*. Campinas: Pontes, 2014. p. 25-38.

THONES, Ana P. B.; PEREIRA, Marcelo de A. Um Entre o (O)outro e Eu: do estranho e da alteridade na educação. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 38, n. 2, p. 501-520, abri./jun. 2013. Disponível em: <[http://www.ufrgs.br/edu\\_realidade](http://www.ufrgs.br/edu_realidade)>. Acesso em: 21 de jan. 2016. Às 14:30.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Trad. de Beatriz Perrone Moi. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: HALL, Stuart; SILVA, TomazTadeu da; WOODWARD, Kathryn (Orgs.).

*Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.* Trad.deTomazTadeu da Silva. Petrópolis: Vozes. 2013. p. 7-72.