

Práticas discursivas indígenas vivenciadas por sujeitos da cultura tupiniquim

Adriana Recla

Considerações iniciais

O presente capítulo tem como tema o funcionamento de práticas discursivas indígenas, vivenciadas por sujeitos da cultura indígena tupiniquim, localizada no município de Aracruz, no estado do Espírito Santo (ES). Objetivamos depreender, por meio de recursos linguístico-discursivos, as múltiplas dimensões que o discurso “O índio na cidade”, produzido por indígenas tupiniquins¹, buscando evidenciar as relações interdiscursivas, as formas de manifestações culturais, as representações de tradição e os traços histórico-socais presentes na organização dessa prática discursiva e os efeitos de sentido que dela emergem.

1 Os tupiniquins vivem nas aldeias Pau-Brasil, Caieiras Velhas, Irajá e Comboios no estado do Espírito Santo, município de Aracruz (Teao & Loureiro, 2009, p. 41).

Os tupiniquins² s são considerados um grupo étnico significativo para a formação histórico-cultural do município de Aracruz, no litoral do estado do Espírito Santo (ES), com uma população bastante diversa, com histórias, experiências, trajetórias e cultura muito próprias e reconhecidos como os últimos de seu povo. A prática discursiva do povo tupiniquim contribui para desvelar a cultura dessa etnia, transmitida pelos membros da aldeia e guardada na memória coletiva, bem como, destacá-lo como um grupo significativo para a formação histórico-cultural do município de Aracruz-ES. Suas práticas discursivas, essenciais para a manutenção da tradição, é resultante do compartilhamento, da rememoração dos costumes, das tradições e das crenças, das experiências, acumulados ao longo do tempo e utilizadas historicamente por essa comunidade por muitas gerações. Podemos afirmar que as manifestações discursivas indígenas (re)nascem na coletividade da aldeia, [...] ao serem vivenciadas por todos, por meio dos próprios discursos (Recla, 2014, p. 26).

Entendemos as práticas discursivas da população tupiniquim como realidade inseparável de suas condições de produção, visto que materializam a cultura, a história, as relações de interação e de intercâmbio, o sistema de valores indígenas, envolvendo a organização social dessa comunidade discursiva, e ao mesmo tempo, sendo parte integrante dela. Para dar conta de nossos objetivos, fundamentamos-nos em dados teórico-metodológicos utilizados em nossa pesquisa de doutorado, já concluída (Recla, 2014). Constatamos, durante nossos estudos, que os discursos de práticas culturais indígenas tupiniquins eram pouco visíveis no contexto sociocultural em que estamos inseridos e de que havia poucas publicações, que tratavam da cultura tupiniquins do ponto de vista discursivo. Percebemos, assim, que “seria possível valorizar as múltiplas possibilidades de práticas discursivas, que emergem desse contexto, o que se nos apresenta como um campo investigativo fascinante e pouco explorado no universo

2 Optamos pela forma *tupiniquim* (Houaiss, 2009).

acadêmico” (Recla, 2014, p.23). Soma-se a esses aspectos o fato de que tais discursos facilitam ou mesmo condicionam o estabelecimento de formas de desvelamento de dados constitutivos de sua tradição e de sua história.

Por esta razão, nossa temática se mostra relevante por buscar compreender o funcionamento das práticas discursivas do cotidiano vivenciadas pela comunidade tupiniquins, de forma a registrar o estado atual de seus aspectos culturais, evidenciando o mundo que os envolve. Como suporte teórico-metodológico, valemo-nos da Análise do Discurso de linha francesa (AD), na abordagem enunciativo-discursiva de Maingueneau (2005, 2006 e 2008), cujas contribuições têm sido fundamentais para o campo da Linguística. A opção pela AD se justifica pelo tratamento que esta disciplina dá ao discurso, e, enquanto dispositivo analítico, por possibilitar a negociação de efeitos de sentido materializados nos dizeres.

Dado o caráter interdisciplinar da AD, adotamos também como dispositivos complementares as reflexões de Hall (2016) sobre cultura e representação. Para Hall (2016, p. 20), a “cultura diz respeito à produção e ao intercâmbio de sentidos – ‘o compartilhamento de significados’ – entre os membros de um grupo ou sociedade”. Já a representação trata do processo pelo qual membros de uma cultura utilizam a linguagem na produção de sentido. Tais concepções vão nos permitir colocar em destaque o discurso produzido por indígenas, e a cultura, compreendida como um conjunto de práticas, em que ocorre compartilhamentos de significados por meio da produção e do intercâmbio de sentidos por participantes de um grupo ou sociedade (Hall, 2016).

Com base em Hall (2016), podemos afirmar que para representar ou significar os conceitos, ideias e sentimentos para os outros, os tupiniquins fazem uso de signos e símbolos, por meio de sua expressividade linguística. Para “dar sentido às coisas”, faz-se necessária a

linguagem, por meio da qual o significado é produzido e trocado. Insiste o autor que a linguagem é um espaço chave para os sentidos e para a cultura, onde são intercambiados os valores e significados (HALL, 2016, p. 17, grifo do autor). Nessa perspectiva, Hall (2016, p. 45) afirma que o sentido é o resultado de convenções sociais, culturais e linguísticas, não podendo ser fixado, absoluto. “Ele é construído, produzido. É o resultado de uma prática significante – uma prática que *produz* sentido, que faz os objetos significarem” (Hall, 2016, p. 46, grifo do autor).

Assim, partimos da premissa de que “a significância discursiva deve ser visada em seu conjunto. Não pode haver fundo, *arquitetura’ do discurso, mas um sistema que investe o discurso na multiplicidade de dimensões* (Maingueneau, 2005, P. 80). Maingueneau estimula-nos a entender o ser humano materializado em seu dizer; por isso, damos relevância ao estudo do interdiscurso (espaço de troca), às condições sócio-históricas e culturais de produção (os fatos internos e externos ao discurso), as cenas da enunciação e ao sistema de restrições semânticas, que rege todas as dimensões dos discursos e organiza sua produção e circulação.

Selecionamos como objeto de análise o discurso “O índio na cidade” de autoria de indígenas tupiniquins da aldeia Pau-Brasil em Aracruz- ES, o qual foi escrito e publicado em Língua Portuguesa, na coletânea³ “Os Tupinikim e Guarani contam...” (Mugrabi, 2005) e elegemos as categorias de interdiscurso, semântica global, cenas de enunciação (ênfase na cenografia) e *ethos* discursivo, a fim de mostrar que essas categorias discursivas estão integradas no funcionamento do discurso.

Em relação ao percurso de elaboração, organizamos o capítulo da seguinte forma: Na primeira seção, recuperamos as questões sócio-

3 A coletânea traz discursos retextualizados, editados por educadores indígenas das aldeias e, em seguida, publicados para fins didáticos.

-históricas e culturais importantes para o reconhecimento étnico dos tupiniquins. Na segunda, apresentamos os pressupostos teórico-metodológicos da AD que subsidiam a análise. O tópico seguinte analisa o *corpus* à luz das categorias de análise selecionadas: o interdiscurso, semântica global, a cenografia e o *ethos* discursivo, com o intuito de explicitar o funcionamento de uma prática discursiva produzida por tupiniquins, bem como depreender os efeitos de sentido que dela emergem. Por fim, nas considerações finais, mostramos que a prática discursiva tupiniquim é um lugar de representação, que está ligada intimamente à identidade e ao conhecimento desse povo, bem como de legitimação de valores, na produção dos efeitos de sentido nos dizeres tupiniquins.

As condições sócio-históricas e culturais de funcionamento das práticas discursivas produzidas por indígenas tupiniquins

Antes de nos debruçarmos sobre o funcionamento das práticas discursivas produzidas pelos indígenas tupiniquins, faz-se necessário apresentar as condições de produção nas quais nossa análise está inserida, privilegiando questões sócio-históricas e culturais importantes para o reconhecimento étnico desse povo e o resgate de suas tradições. Os tupiniquins habitam o município de Aracruz, região norte do estado do Espírito Santo e estão distribuídos em quatro aldeias: Pau-Brasil, Caieiras Velhas, Irajá e Comboios (Teao & Loureiro, 2009). Originalmente falantes da língua tupi litorânea, da família tupi-guarani, foram perdendo gradativamente a língua e hoje usam apenas a língua portuguesa. Historicamente, portadores de tradições culturais específicas, os tupiniquins possuem identidade cultural própria, fundada em suas crenças, modos de ser e viver, costumes,

histórias, arte e organização social. Com a colonização europeia, eles foram perdendo progressivamente o território de seus antepassados e a língua tupi, o que ocasionou profundas influências culturais.

É em 1940, com o advento de grandes empresas instaladas próximas às terras tupiniquins, o cotidiano desse povo passou a ser fortemente impactado em razão da perda das próprias terras. Passaram, então, a sobreviver da coleta de mariscos e da cata de caranguejos, impedidos de caçar, plantar e pescar em seu território, e, em muitos casos submetidos a condições de extrema pobreza (Cota, 2000). É preciso esclarecer que, detentores de uma cultura ligada à terra, perder o território, significa não ter o substrato que dá sustentação à cultura, já que a terra é considerada sagrada, lugar para sustentar a própria vida. Por isso, todos os setores da vida, bem como a relação com o sagrado e as tradições, têm uma íntima e profunda ligação com o território.

Na trajetória dos tupiniquins é possível visualizar um contexto marcado pela luta em prol do resgate e reconhecimento da identidade indígena. E, por causa da luta pelos direitos à terra, os tupiniquins foram muitas vezes rotulados de *invasores de propriedades particulares, adquiridas de forma legal; um 'problema' a ser resolvido* (Teao & Loureiro, 2009, p. 62). Passaram a ser considerados por um viés discriminatório, que desvaloriza seu repertório sócio-histórico e cultural, sendo vistos:

[...] mais por preconceito e discriminação do que por reconhecimento da situação étnica. Em outro momento, também quando convém, eles são vistos como caboclo e aos olhos do Estado e do capital são considerados como não-índios (Teao & Loureiro, 2009, p. 58).

É notório que muitos traços culturais, essenciais para o reconhecimento étnico dos tupiniquins, foram deixados de lado. Entretanto,

um aspecto relevante que permanece na cultura tupiniquim são as cosmologias indígenas⁴, que funcionam como modelos complexos, que explicitam as visões a respeito da gênese do universo e de tudo o que existe no mundo. Constatamos que os tupiniquins elaboram as *próprias explicações a respeito do mundo, dos fenômenos da natureza, dos espíritos, dos seres sobrenaturais e, também, do momento em que surgiram os seus ancestrais* (Teao & Loureiro, 2009, p. 74). Portanto, é preciso compreender a relação entre cultura, linguagem e representação nas práticas discursivas dos tupiniquins.

Não é possível estabelecer quem é o indígena tupiniquim isolado do contexto sócio-histórico e cultural em que está inserido. O contato entre os indígenas com as inúmeras adversidades trouxe novas sínteses culturais para os tupiniquins, que serviram para ajudá-los a resistir aos efeitos de uma nova realidade. Considerando os objetivos a que nos propomos alcançar, a contribuição de Hall (2016, p. 25) com a concepção de que a linguagem *é uma prática simbólica que concede sentido ou expressão à ideia de pertencimento a uma cultura nacional ou de identificação com uma comunidade loca* e funciona para a compreensão da maneira como a cultura, na atualidade, opera como um lugar de representação dos tupiniquins, estando ligada intimamente à identidade e ao conhecimento desse povo, bem como de legitimação de valores, na produção dos efeitos de sentido dos dizeres tupiniquins.

Hall (2016) postula que a linguagem está intimamente atrelada ao processo representativo e cultural, sendo ela um dos ‘meios’ através do qual pensamentos, ideias e sentimentos são representados numa cultura. Além disso, confirma que o sentido é construído na/por meio da linguagem. Isso nos faz compreender que a negociação

4 Os mitos tupiniquins revelam a relação ecológica entre animais, plantas e outros elementos da natureza, a origem do homem, da agricultura, da metamorfose de seres humanos em animais, o modo de ser de determinadas relações sociais etc.

de efeitos de sentido é uma atividade interativa, sócio-histórica constituída, que nos leva a perceber como a cultura se articula com questões da vida cotidiana dos tupiniquins. O autor enfatiza, ainda, que pertencer a mesma cultura é pertencer ao mesmo universo conceitual e linguístico, é poder traduzir/interpretar o mundo de maneira semelhante, expressar pensamentos, sentimentos, de modo que os participantes saibam como a linguagem pode ser interpretada. Assim argumenta, esclarecendo que

Somos nós – na sociedade, dentro das culturas humanas – que fazemos as coisas terem sentido, que lhes damos significado. Sentidos, conseqüentemente, sempre mudarão, de uma cultura ou período ao outro. Não há garantia alguma de que cada objeto em uma cultura terá sentido equivalente em outra, precisamente porque culturas diferem, às vezes radicalmente, umas das outras em seus códigos – a forma com que elas retalham, classificam e atribuem sentido ao mundo (Hall, 2016, p. 108).

Hall (2016, pp. 19-20) explica, ainda, que o conceito de cultura é complexo e que há diversos modos de especificá-lo. Ao utilizar o termo cultura, ele o faz de forma mais específica afirmando que [...] a cultura não é tanto um conjunto de coisas [...], mas sim um conjunto de práticas.

Ainda nas palavras do autor:

[...] a cultura é definida como um processo original e igualmente constitutivo, tão fundamental quanto a base econômica ou material para a configuração de sujeitos sociais e acontecimentos históricos – e não uma mera reflexão sobre a realidade depois do acontecimento (Hall, 2016, p. 25-26).

Na visão de Hall (2016, p. 109), [...] *a cultura é um processo, uma prática* [...]. Portanto, a cultura diz respeito a significados compartilhados, que só podem ser intercambiados por meio da linguagem, a qual opera como um sistema representacional capaz de construir uma cultura de compartilhamento de significados, em que os participantes interpretam o mundo de modo semelhante. Desse modo, a relação existente entre representação e cultura se dá por meio do sentido, construído pelo sistema de representação de modo que, ao pensar a cultura, é importante concebê-la como um sistema de linguagem compartilhada, que direciona as relações de tradução entre eles. Nas palavras de Hall (2016, p.18), *a representação pela linguagem é, portanto, essencial aos processos pelos quais os significados são produzidos* [...].

Nessa perspectiva, o sentido é constantemente elaborado e compartilhado em cada interação pessoal e social da qual fazemos parte. É o campo mais privilegiado da cultura e do significado, pois é criado sempre que nos expressamos por meio de “objetos culturais”, ou seja, sempre que os integramos de modos diversos nas práticas cotidianas dando-lhes valor e significado (Hall, 2016). Temos que considerar, também, que a elaboração e a circulação de significados ocorrem por meio da cultura e da linguagem. Daí a importância do sentido para a compreensão da cultura, pois nas práticas culturais são os sujeitos de uma cultura (em nosso trabalho, os tupiniquins), que impõem sentido a indivíduos, objetos e acontecimentos.

Por último, sem entrar em pormenores, ressaltamos o pensamento de Hall (2016) sobre a noção de estereotipagem. O autor nomeia as práticas da representação de estereótipos e sublinha que eles estão inseridos e fixados na cultura e na sociedade como algo natural. Para Hall (2016, p.191), *a estereotipagem reduz, naturaliza e fixa a diferença*, além de tender a ocorrer onde existem maiores desigualdades de poder. Portanto, as reflexões do autor colaboram para ampliação do nosso estudo sobre as práticas discursivas tupiniquins. Enfim, todos

os aspectos destacados até aqui contribuem para a compreensão da formação cultural e histórica do povo tupiniquim, bem como no entendimento do sentido do que hoje os tupiniquins imprimem a suas práticas discursivas.

Pressupostos teórico-metodológicos da Análise do Discurso

Selecionamos a AD como abordagem teórico-metodológica por se apresentar como um poderoso dispositivo analítico, favorecendo a compreensão do discurso produzido por indígenas, sob diversos aspectos. De caráter interdisciplinar, a AD tem se mostrado eficiente para revelar as inúmeras possibilidades dos planos da discursividade. Graças às formulações que Maingueneau elaborou para o campo da AD, foi possível avançar, ao considerar a especificidade do discurso em suas múltiplas dimensões, sem que uma dimensão seja mais preponderante que a outra.

Da AD, elegemos, para nosso estudo, as seguintes categorias: primado do interdiscurso, cenas da enunciação (em especial, a cenografia), semântica global e *ethos* discursivo, as quais se mostram produtivas na análise que realizamos. Maingueneau concebe que o discurso não pode ser um sistema fechado, tendo em vista que ele se torna um espaço de trocas enunciativas, ou seja, um espaço em que a história pode e deve se inscrever ao manter relações com outro. Ele postula que

o interdiscurso tem precedência sobre o discurso. Isso significa propor que a unidade de análise pertinente não é o discurso, mas um espaço de trocas entre vários discursos convenientemente escolhidos (Maingueneau, 2005, p. 21).

Para melhor compreender o primado do interdiscurso, Maingueneau o define por meio de uma tríade, a saber: universo discursivo, campo discursivo e espaço discursivo. Assim, o autor nomeia:

[...] de 'universo discursivo' ao conjunto de formações discursivas de todos os tipos que interagem numa conjuntura dada. Este universo discursivo constitui necessariamente um conjunto finito, mesmo que não possa ser apreendido em sua globalidade. É de pouca utilidade para o analista e define apenas uma extensão máxima, o horizonte a partir do qual serão construídos domínios suscetíveis de ser estudados, os 'campos discursivos'. Por este último, é preciso entender um conjunto de formações discursivas que se encontram em concorrência, delimitam-se reciprocamente em uma região determinada do universo discursivo. [...] É no interior do campo discurso que se constitui um discurso e fazemos hipótese de que essa constituição pode deixar-se descrever em termos de operações regulares sobre formações discursivas já existentes. [...] É-se então conduzido a isolar, no campo, espaços discursivos, isto é, subconjuntos de formações discursivas que o analista julga relevante para seu propósito colocar em relação (Maingueneau, 2005, p. 35-37).

Maingueneau (2005) reforça que as concepções de campo e espaço discursivos corroboram para estabelecer zonas de regularidade semântica, as quais especificam a interdiscursividade a partir de condições históricas delimitadas. Toma, portanto, o primado do interdiscurso com um dos principais planos constitutivos da discursividade. Para isto, propõe a ampliação da interdiscursividade em que todos os planos da discursividade estão integrados de uma vez, tanto na ordem do enunciado como na da enunciação. Formula, assim, a noção de semântica global para uma melhor análise da materialidade

linguística. O autor esclarece, ainda, que não há um lugar privilegiado de constituição de sentidos e que há um sistema de restrições semânticas que visa a determinar um filtro fixador dos critérios, que tornam determinado discurso pertencente a determinado posicionamento⁵. Para tanto, em cada discurso é possível identificar um conjunto de regras, que especifica modos de dizer por meio de indícios que a materialidade do discurso permite observar.

Em seguida, apresentamos as dimensões da semântica global, propostas por Maingueneau (2005). Na compreensão da semântica global temos, como primeira dimensão, a *intertextualidade*. Maingueneau (2005, p. 82) subdivide esta dimensão em: intertextualidade interna, em que ocorre o trabalho da memória discursiva no interior de determinado campo e intertextualidade externa, em que certos discursos conservam uma relação com outros campos, possíveis de serem citáveis ou não por meio da coerção semântica. Essa noção é legitimada graças à competência (inter)discursiva, compreendida como capacidade, que possibilita aos sujeitos identificar enunciados não compatíveis com o sistema de restrições de um determinado posicionamento (Maingueneau, 2005).

O vocabulário é outra dimensão da semântica global (doravante código linguageiro). Isso nos leva a compreender que não se pode estabelecer um léxico para um certo discurso, pois há sentidos diferentes atribuídos a um mesmo item lexical por diferentes discursos. E, em razão da enunciação discursiva, o enunciador e o co-enunciador passam a compartilhar o mesmo código linguageiro. A terceira dimensão discursiva apresentada é o tema. Alerta-nos Maingueneau (2005) que o que importa é como o tema se desdobra e recai sobre todos os pontos do discurso. Portanto, não é a hierarquia de temas que

5 Posicionamento será concebido como “um lugar de produção discursiva bem específico” que engloba as “operações pelas quais a identidade discursiva se instaura e se conserva num campo discursivo” (Charaudeau & Maingueneau, 2008, p. 392).

interessa ao analista, mas como o trabalho semântico é conferido ao discurso por meio do sistema de restrições globais. Esclarece o autor que por estarem os temas diluídos em múltiplos outros discursos, não há como serem considerados originais.

Maingueneau desdobra a noção de tema em dois tipos: específicos: temas próprios de um discurso e impostos: temas obrigados a integrar determinados temas. Este último é subdividido em compatível, pertencente às coerções semânticas do próprio discurso e incompatível, aquele que necessita ser incorporado, mesmo não sendo compatível com as coerções semânticas. A quarta dimensão é a noção de estatuto de enunciador e de co-enunciador. Para legitimar os dizeres, cada discurso é responsável por definir um estatuto que o enunciador deve conferir-se e o estatuto que ele atribui a seu co-enunciador. Entendemos que o ato interpretativo se dá por meio de um ato de cooperação entre os enunciadores, para tornar inteligível a materialidade linguística, ou seja, para além de uma decifração de signos o que, por vezes, depende das correspondências entre múltiplos discursos (competência (inter)discursiva).

Temos também a dimensão da dêixis espaço-temporal, entendida como localizações no espaço e no tempo que um ato de enunciação apresenta em razão dos elementos dêiticos e indiciais, que define a instância de enunciação, válida e restringe a cena e a cronologia que o discurso constrói para autorizar sua enunciação, de acordo com as coerções semânticas e em concordância com seu próprio universo. Outro importante plano constitutivo da discursividade é o modo de coesão. Cada posicionamento possui uma maneira de construir os próprios discursos, ou seja, a própria construção textual (parágrafos, capítulos, argumentos, temas, entre outros) estão tecidos em uma semântica global (Maingueneau, 2005).

Apresentamos, por fim, o modo de enunciação. Maingueneau (2005) esclarece que, em todo discurso, há uma forma de dizer ou

vocalidade específica, que se desenha por meio de um tom enunciativo ou uma multiplicidade de tons que dá autoridade ao que é dito. É essa maneira de dizer que se torna responsável pela constituição do *ethos discursivo*. O *ethos discursivo* é concebido como “uma voz” e, além disso, um corpo enunciante, historicamente especificado e inscrito em uma situação que sua enunciação ao mesmo tempo pressupõe e valida progressivamente (Maingueneau, 2005, p. 70). É por esta razão que o *ethos discursivo* só pode ser apreendido na cena de enunciação. A construção do *ethos*, ligado à cena enunciativa, está relacionada às interações construídas dentro da instância enunciativa, no momento em que o enunciador toma a palavra e dá-se a conhecer a si e a seu co-enunciador. É o *ethos* que insere o fiador (uma instância subjetiva corporificada, que afiança o que é dito) em um mundo ético⁶ do qual ele é parte e ao qual ele dá acesso (Maingueneau, 2008).

Na enunciação, o co-enunciador se apropria do *ethos* por meio da incorporação, a qual opera em três aspectos indissociáveis:

[...] a enunciação leva o co-enunciador a conferir um ethos ao seu fiador, ela lhe dá corpo; o co-enunciador incorpora, assimila, desse modo, um conjunto de esquemas que definem para um dado sujeito, pela maneira de controlar seu corpo, de habitá-lo, uma forma específica de se inscrever no mundo; essas duas primeiras incorporações permitem a constituição de um corpo, o da comunidade imaginária dos que comungam na adesão de um mesmo discurso (Maingueneau, 2006a, p. 99).

Maingueneau (2008) destaca que o *ethos* está relacionado a situações, a lugares, a um mundo ético e a estereótipos (representações

6 É ativado por meio de leituras e admite certo número de situações estereotípicas relacionadas a comportamentos peculiares. Exemplo: o mundo ético das celebridades.

sociais avaliadas positiva ou negativamente na coletividade e associadas a comportamentos). São as representações coletivas, as quais instituem parcialmente a apresentação de si e sua eficácia em certa cultura, que são responsáveis por ativar mundos éticos relacionados aos modos de dizer. Desse modo, a noção de *ethos* é integrada à semântica global por Maingueneau (2005), como uma das dimensões do discurso. Maingueneau (2005) postula, ainda, que os efeitos de sentido de um discurso vão sendo constituídos graças à dinamicidade discursiva, em especial, por meio dos signos significados na construção da enunciação. Para ele, todo discurso provém de uma cena de enunciação, considerada a base para que o discurso possa ser enunciado.

Vamos agora centrar nossa reflexão nos conceitos de cena de enunciação (em especial, a cenografia). É na relação entre o social e o textual do discurso que as atividades discursivas vão se constituindo. A cena de enunciação requer um determinado gênero de discurso que, por sua vez, impõe ao co-enunciador determinado modo de inscrição no espaço e no tempo, um modo de enunciação, um suporte material, uma finalidade (Maingueneau, 2006).

Nas palavras de Charaudeau & Maingueneau (2008, p. 95):

[...] ao falar de 'cena de enunciação' acentua-se o fato de que a enunciação acontece em um espaço instituído, definido pelo gênero de discurso, mas também sobre a dimensão construtiva do discurso, que se 'coloca em cena', instaura seu próprio espaço de enunciação.

Maingueneau (2005), propõe três dimensões para compreensão da cena da enunciação, a saber: cena englobante: corresponde ao tipo de discurso (político, científico, filosófico, jurídico etc.) além de definir o estatuto dos parceiros; cena genérica: diz respeito ao gênero do

discurso que determina um espaço socialmente instituído e instaura um espaço de enunciação. As duas cenas supracitadas organizam o quadro cênico do discurso: o espaço do tipo e do gênero de discurso; a cenografia: define a cena de onde a fala surge, mostrando que ela é necessariamente a exigida para enunciar como se convém. É a cenografia que torna possível a cena genérica, considerando sempre a cena englobante.

Maingueneau (2006, p. 114) assevera que:

[...] a cenografia não deve ser um simples quadro, um elemento de decoração, como se o discurso viesse ocupar o interior de um espaço já construído e independente desse discurso: a enunciação, ao se desenvolver, esforça-se por instituir progressivamente seu próprio dispositivo de fala. Ela implica, desse modo, um processo de 'enlaçamento paradoxal'. Desde a sua emergência, a palavra supõe uma certa situação de enunciação, a qual, com efeito é validada progressivamente por meio dessa mesma enunciação. Por isso, a cenografia é, ao mesmo tempo, origem e produto do discurso [...].

A adoção da cenografia possibilita confirmar o estatuto dos parceiros e o quadro espaço-temporal, a partir dos quais a enunciação se desenvolve.

Por fim, todas as dimensões da semântica global quebram com a concepção de uma significação fixada nos signos, dado que não há mais lugar para a “oposição entre ‘superfície’ e profundez” (Maingueneau, 2005, p. 23).

A constituição dos efeitos de sentido no discurso “O índio na cidade”⁷

Conforme explicitamos, selecionamos para análise o discurso “O índio na cidade” produzido por tupiniquins da aldeia Pau-Brasil. Aplicamos as seguintes categorias de análise: o interdiscurso, as dimensões da semântica global, as cenas de enunciação (enfatizando a cenografia) e o *ethos* discursivo, apoiados em Maingueneau (2005, 2006 e 2008). E, em aliança com as categorias acima, adotamos como dispositivos complementares as considerações de Hall (2016) sobre cultura e representação.

Antes de nos debruçarmos na análise, trazemos brevemente um olhar sobre a história da aldeia tupiniquim Pau-Brasil. Localizada a aproximadamente 23 quilômetros da sede da cidade de Aracruz – ES, esse território é bastante antigo e populoso, sendo uma das poucas aldeias, que conseguiu sobreviver às adversidades que lhe foram impostas, em especial a ocupação de seu espaço. Ao longo do tempo, Pau-Brasil recebeu famílias indígenas de diferentes áreas, figurando, desde os anos de 1960, como um *locus* de resistência contra o avanço da monocultura de eucaliptos sobre seu território e sua memória. É, até hoje, fortemente marcada pela luta e pelo direito à posse de suas terras (Recla, 2014).

O índio na cidade

No meio de uma vasta mata verdejante, havia uma aldeia, onde morava um homem que se chamava João, que cresceu com os saberes indígenas passados

7 O discurso “O índio na cidade”, bem com a análise estão contemplados na nossa tese intitulada “A semântica global em práticas discursivas indígenas” (Recla, 2014, p. 273-277).

pelos seus pais e avós. Por ser possuidor de grandes saberes, ele passou a ser muito respeitado pela sua família.

João gostava de cuidar, proteger e ensinar os costumes indígenas para os curumins. Em seus ensinamentos sempre dizia:

— Temos que preservar o nosso costume da caça, da pesca, da dança, do artesanato e contar histórias.

A aldeia não aceitava muito o trabalho de João, por considerá-lo um jovem sonhador e por acreditar mais nos velhos benzedores da aldeia.

João se sentiu muito constrangido e desprezado pelo seu povo, então resolveu encontrar uma solução para resolver tal situação.

Ele pensou por vários dias, até que decidiu sair da aldeia e enfrentar uma nova vida na cidade.

Chegando na cidade, João se deslumbrou com tanta beleza que havia lá. Ele conviveu por muito tempo com as pessoas que tinham costumes diferentes do seu, os costumes dos não-índios.

Durante esse tempo João foi conhecendo a verdadeira realidade da vida na cidade, sentindo na alma o preconceito. As pessoas daquela cidade consideravam o índio simplesmente como bugre. Foi assim que João percebeu que os não-índios eram preconceituosos e principalmente egoístas. Não agüentando mais com tanto desprezo, João resolveu voltar para a aldeia, de onde nunca deveria ter saído.

Na viagem de volta para a aldeia, João disse com desprezo às pessoas daquela cidade:

— Vocês não passam de invasores.

O índio voltou para a aldeia cheio de orgulho de ser índio da nação Tupinikim.

Contada por alunos jovens e adultos do educador Valdemir

Revisada por educadores indígenas da aldeia Pau-Brasil

A seguir, procedemos à análise.

Recorte A

No meio de uma vasta mata verdejante, havia uma aldeia, onde morava um homem que se chamava João, que cresceu com os saberes indígenas passados pelos seus pais e avós. Por ser possuidor de grandes saberes, ele passou a ser muito respeitado pela sua família.

João gostava de cuidar, proteger e ensinar os costumes indígenas para os curumins. Em seus ensinamentos sempre dizia:

— Temos que preservar o nosso costume da caça, da pesca, da dança, do artesanato e contar histórias.

A aldeia não aceitava muito o trabalho de João, por considerá-lo um jovem sonhador e por acreditar mais nos velhos benzedores da aldeia.

João se sentiu muito constrangido e desprezado pelo seu povo, então resolveu encontrar uma solução para resolver tal situação.

Ele pensou por vários dias, até que decidiu sair da aldeia e enfrentar uma nova vida na cidade.

Chegando na cidade, João se deslumbrou com tanta beleza que havia lá. Ele conviveu por muito tempo com as pessoas que tinham costumes diferentes do seu, os costumes dos não-indios.

Com base nos enunciados, desse primeiro recorte, o enunciador, em terceira pessoa, comporta-se como um observador e insere-se na cena, descrevendo a vida de um jovem da aldeia, retratando o próprio indígena, suas preferências, atividades principais, além da preocupação com a preservação dos costumes indígenas. Verificamos que o estatuto do enunciador passa a ser associado ao do tupiniquim. A cenografia que legitima a enunciação, delimita a cena e, ao mesmo tempo, apoia-se em uma cena validada para a população indígena de Pau-Brasil: a saída de muitos indígenas para a cidade em busca de “uma nova vida”.

O espaço discursivo é desvelado pela cenografia, apresentando um indígena marcado pela tradição indígena. Com um tom discursivo preocupado com a cultura indígena, e, ao mesmo tempo, consciente dos valores indígenas, desvela-se um *ethos* discursivo, que marca a identidade do indígena e que pode ser afiançado por seus pares e compartilhado com seu co-enunciador. Ainda, no primeiro recorte, a escolha do nome João, de origem europeia, já desvela o apagamento da identidade do indígena tupiniquim. É nítido, neste plano discursivo, o interdiscurso literário, o que pode ser afiançado no enunciado: *No meio de uma vasta mata verdejante, havia uma aldeia, onde morava um homem que se chamava João.*

Hall (2016, p. 23) afirma que *em qualquer troca significativa, os participantes também devem ser capazes de utilizar o mesmo código linguístico – eles devem, em um sentido amplo, falar a mesma língua.* Desse modo, ao analisarmos esse recorte, notamos que o estatuto do enunciadora marca seu posicionamento por meio das escolhas de um código linguageiro ligado ao mundo ético indígena, como atestamos em: *mata, aldeia, saberes indígenas, costumes indígenas, curumins, caça, pesca, artesanato e benzedores*, o que afiança o que é dito e causa enlaçamento entre os parceiros.

Vejamos o recorte a seguir, em que verificamos a presença do discurso de preservação da cultura indígena na voz do enunciador inscrito em um tempo e em um espaço:

João gostava de cuidar, proteger e ensinar os costumes indígenas para os curumins. Em seus ensinamentos sempre dizia:

— Temos que preservar o nosso costume da caça, da pesca, da dança, do artesanato e contar histórias.

Notamos que a imagem positiva do tupiniquim é construída pelo estatuto do enunciador, apresentando-o como um jovem tupiniquim sonhador, possuidor de grandes saberes, bem como defensor e guardião dos costumes da aldeia. É graças à construção da imagem do jo-

vem indígena que ocorre o engendramento da cenografia, e, simultaneamente, a construção do tema, de forma motivar a reflexão sobre a identidade indígena. O desvelamento do tema faz com que se instale discursos que se polemizam, causam embate discursivo, ou seja, dois espaços em contraposição polêmica, colocando-se situações como: a vida na aldeia e a vida na cidade. Sublinhamos a presença do discurso da aculturação e o do indígena, já no próprio título, além da construção de uma dupla cenografia: uma da aldeia e outra da cidade, construída pelo enunciador.

É, portanto, o estatuto do enunciador que dá voz ao discurso e, ao mesmo tempo, conduz o co-enunciador para a cenografia, criando os efeitos de sentido que vão sendo negociados ao longo do discurso. Portanto, a voz enunciativa desvela um *ethos* afiançado pela coletividade. A marca de pessoa *nós* enlaça o grupo indígena no discurso e leva-os também a assumir o lugar de tupiniquim, atestado em: *Temos que preservar o nosso costume da caça, da pesca, da dança, do artesanato e contar histórias.*

Vejamos outro recorte:

A aldeia não aceitava muito o trabalho de João, por considerá-lo um jovem sonhador e por acreditar mais nos velhos benzedores da aldeia.

João se sentiu muito constrangido e desprezado pelo seu povo, então resolveu encontrar uma solução para resolver tal situação.

Nesse recorte, a voz enunciativa desvela um *ethos* de alguém em conflito com seu grupo social, pois revela a reação de João diante do seu próprio povo, o que permite construir uma imagem diferente da encontrada no início do discurso.

Os modos de enunciação manifestam uma cenografia que se alterna: a princípio, temos a construção da cena, que remete a vivência de um jovem preocupado com a preservação dos costumes indígenas de seu povo, e, paulatinamente, vai sendo tecida outra cena, que re-

mete à decisão do indígena tupiniquim de deixar a aldeia para viver a cultura do “não-índio”, como atesta o enunciado: *Ele pensou por vários dias, até que decidiu sair da aldeia e enfrentar uma nova vida na cidade.*

A cenografia da partida da aldeia compõe uma representação da etnia indígena envolta em um processo de colonização. Nesse sentido, o indígena tupiniquim é apresentado como aquele que se vê obrigado a deixar as crenças e a cultura do próprio povo. Essas cenas estão validadas na memória coletiva da comunidade tupiniquim, em que muitos membros da aldeia, em razão das inúmeras adversidades, necessitaram migrar para a cidade. Apoiados em Maingueneau (2005), podemos afirmar que esse discurso não se apresenta com sentido estável ou fechado nele mesmo; é construído na interlocução entre enunciadador e co-enunciador.

No recorte, *chegando na cidade, João se deslumbrou com tanta beleza que havia lá. Ele conviveu por muito tempo com as pessoas que tinham costumes diferentes do seu, os costumes dos não-índios*, o enunciador cria a cenografia de chegada à cidade, em que materializa a imagem de um indígena deslumbrado e encantado pelos costumes de outro povo. O recorte traz à tona o interdiscurso da aculturação.

Ao escolher o código linguageiro “não-índios” para nomear as pessoas da cidade, o enunciador indica o lugar legítimo de onde fala. Essa escolha contribui para a construção de um estereótipo negativo em relação às pessoas da cidade e assinala a diferença entre o povo da cidade e o da aldeia.

Recorte B

Durante esse tempo João foi conhecendo a verdadeira realidade da vida na cidade, sentindo na alma o preconceito. As pessoas daquela cidade consideravam o índio simplesmente como bugre. Foi assim que João percebeu que os não-índios eram preconceituosos e principalmente egoístas. Não agüentando mais com tanto desprezo, João resolveu voltar para a aldeia, de onde nunca deveria ter saído.

Na viagem de volta para a aldeia, João disse com desprezo às pessoas daquela cidade:

— *Vocês não passam de invasores.*

O índio voltou para a aldeia cheio de orgulho de ser índio da nação Tupinikim.

Nesse recorte, o enunciador desvela por meio da escolha do código linguageiro *bugre*, denominação pejorativa e preconceituosa dada a indígenas, por serem considerados não cristãos pelos europeus; pessoas que tinham costumes diferentes do indígena eram preconceituosas. Temos, assim, a presença do interdiscurso da colonização, do acultramento, uma vez que a escolha código linguageiro *bugre* aqui remete aos que não eram cristãos.

No enunciado *O índio voltou para a aldeia cheio de orgulho de ser índio da nação Tupinikim* na cenografia da volta à aldeia e guardadas as devidas proporções, assemelha-se à presença do interdiscurso do retorno do filho pródigo, conforme verificamos no discurso bíblico. Assim, a maneira de falar do enunciador associa o co-enunciador ao mundo ético do sujeito indígena e passa a espelhar a imagem de um tupiniquim fiel, orgulhoso do costume de seu povo. Já no enunciado *Vocês não passam de invasores*, constatamos a presença do discurso da colonização, mobilizado pela competência interdiscursiva. O *ethos* que emerge no espaço discursivo incorpora as coerções dos discursos do colonizador, da preservação da cultura indígena, entre outros, já citados. Assim, os efeitos de sentido também são confirmados no/pelo desvelamento do *ethos* discursivo no interior do discurso.

Nesse último recorte, o fiador apresenta um tom de defesa da identidade indígena e, ao mesmo tempo, o de indignação quanto aos estereótipos referentes ao tupiniquim, atestados nos enunciados: *As pessoas daquela cidade consideravam o índio simplesmente como bugre. Foi assim que João percebeu que os não-índios eram preconceituosos e principalmente egoístas.*

Temos, nesse recorte B, destacados os estereótipos negativos do tupiniquim, em oposição às qualidades inicialmente apresentadas. Ocorre, assim, a revelação da identidade dos “não-índios”, os quais aparentavam ter respeito para com os povos indígenas quando, na verdade, os discriminavam. É importante considerar, ainda, que os estereótipos se apoiam em representações simplificadas/redutoras, exacerbadas, e, até mesmo, essenciais dos tupiniquins, que podem ou não ser confirmados pelo processo discursivo.

Quanto ao modo de coesão, a simplicidade e o detalhe da descrição revelam a habilidade do enunciador em construir um discurso, cujas restrições semânticas revelam as especificidades do discurso indígena. O encadeamento que é dado ao discurso, principalmente quanto à construção do tema, desvela um modo de coesão específico, atravessado por diversos discursos.

Esse discurso mostra uma maneira própria de construir seu tema, em que notamos a ocorrência de um tempo e espaço reduzidos, pouca extensão, poucos personagens, ação simples, que transcorre de forma mais ou menos linear, uso de linguagem simples e direta, a qual não se utiliza de muitas figuras de linguagem. Ocorre, ainda, pouco envolvimento de personagem e os que existem movimentam-se em torno de uma única ação. Todos esses aspectos contribuem para a construção do tema.

Para a organização desse discurso, recupera-se a memória discursiva tupiniquim, visto que esse tema com o qual os indígenas da aldeia podem se identificar, com as devidas ressalvas, é muito comum

entre populações indígenas: a saída da aldeia. Temos, assim, uma intertextualidade interna ao discurso, que aponta para o cuidado que os tupiniquins têm em relação à preservação da cultura, ao resgate da própria história. Do mesmo modo, a intertextualidade externa é mobilizada pela competência interdiscursiva.

Nos recortes A e B, são retomados interdiscursos, que acenam para os elementos fundamentais da cultura indígena, entre eles, as modificações de vida em razão do processo de acultramento, a identidade indígena, a afirmação da identidade cultural, a recuperação e preservação da cultura e o valor do território (a aldeia). Portanto, as relações interdiscursivas colaboram para a constituição desse discurso e garantem a construção do tema.

Sem dúvida, a análise dessa prática discursiva remete-nos às interferências culturais, históricas e sociais a que os tupiniquins são submetidos. É, portanto, uma esfera discursiva significativa pois, por meio dela, são representados os pensamentos, as experiências, os sentimentos, as declarações e pronunciamentos, os costumes, as tradições tupiniquins, enfim, a própria mundividência que circula e identifica esse grupo, no cotidiano.

Considerações finais

Nossa análise se fundamentou nos pressupostos da AD, tendo como referencial primeiro o dispositivo enunciativo-discursivo proposto por Maingueneau (2005, 2006 e 2008), em especial, o princípio da semântica global, base para a análise do *corpus* escolhido. Adotamos também como dispositivos complementares as contribuições de Hall (2016) sobre cultura e representação, a fim de compreender como a cultura opera nos discursos produzidos por indígenas tupiniquins. Buscamos depreender as múltiplas dimensões que o discurso produ-

zido por indígenas apresenta, a fim de explicitar com mais precisão o funcionamento dessa prática discursiva e os efeitos de sentido que dela emergem. Ao adotarmos a abordagem teórico-metodológica da AD, confirmamos que o caráter interdisciplinar, que lhe é próprio, permitiu-nos tomar o *corpus* como um lugar-social de representação e legitimação dos aspectos culturais, da linguagem, dos costumes e da organização social, incorporados à vivência do povo tupiniquim.

Ao considerar em nosso percurso de análise, as condições sócio-históricas e culturais, bem como a identificação do quadro temático, do intertextual e do cenográfico, além do sistema de restrições semânticas, constatamos que foram essenciais à compreensão do discurso. Os efeitos de sentido presentes no *corpus* examinado, além de atestar as peculiaridades desse espaço discursivo, revela a riqueza dessa materialidade linguística. Identificamos, que o discurso *Índio na cidade* se constrói com base em estereótipos para retratar o indígena, com representações já fixadas na cultura e na sociedade brancas como algo natural (Hall, 2016). Isso desvela que a representação dos aspectos históricos, sociais e culturais do indígena, no espaço discursivo, está vinculada à circulação de estereótipos, que circulam socialmente, os quais influenciam na formação da imagem do enunciador a depender dos efeitos de sentido negociados no discurso.

Resta-nos dizer que o espaço discursivo indígena é constituído por outros discursos, embora uns mais evidentes, outros menos, o que nos possibilitou compreender que há nele uma infinidade de relações interdiscursivas. Por isso, a necessidade de relacionar o discurso indígena a outros discursos e às condições de produção sócio-históricas, uma vez que ele tem a sua forma particular de tratar essa multiplicidade de relações interdiscursivas.

Portanto, ao tomarmos a prática discursiva tupiniquim em suas múltiplas dimensões, partindo do princípio da semântica global, em que se estrutura a discursividade indígena, confirmamos o aprofun-

damento dos limites da discursividade, em que o sistema de restrições semânticas instala os princípios, que tornam o discurso indígena pertencente a um certo posicionamento. Por esta razão, o enunciador, o co-enunciador, as cenas validadas, a escolha do código linguageiro, o tema, o modo de coesão e coerência vão possibilitando efeitos de sentido provenientes de uma integração do plano discursivo que, por sua vez, revelam o *ethos* discursivo. O discurso analisado é um espaço revelador de componentes significativos das condições histórico-sociais tupiniquim e de interação social em que circulam e se constroem representações sociais e culturais do tupiniquim, essenciais à sua preservação cultural.

Referências

- CHARAUDEAU, Patrick & MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de Análise do Discurso*. 2. ed. Tradução de Fabiana Komesu. São Paulo: Contexto, 2008.
- COTA. *Fragments da história dos Tupinikim*. 57 f. 2004. Mimeografado.
- EDUCADORES TUPINIKIM & GUARANI; MUGRABI, Edivanda (Org.). *Os tupinikim e guarani contam...* 2. ed. Vitória: Departamento de Imprensa Oficial do Espírito Santo, 2005.
- HALL, Stuart. *Cultura e Representação*. Tradução: William Oliveira e Daniel Miranda. Rio de Janeiro: PUC -Rio: Apicuri, 2016.
- HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Análise de textos de comunicação*. Tradução de Cecília P. de Souza-e-Silva & Décio Rocha. São Paulo: Cortez, 2004.

MAINGUENEAU, Dominique. *Gênese dos discursos*. Curitiba: Criar, 2005.

MAINGUENEAU, Dominique. *Cenas da enunciação*. Tradução Maria Cecília Pérez de Souza-e-Silva; Néelson P. da Costa e Sírio Possenti. Curitiba: Criar, 2006.

MAINGUENEAU, Dominique. A propósito do *ethos*. Tradução de Luciana Salgado. In: MOTTA, Ana Raquel & SALGADO, Luciana (Orgs.). *Ethos discursivo*. São Paulo: Contexto, 2008.

RECLA, Adriana. *A semântica global em práticas discursivas indígenas*. Tese (Doutorado em Língua Portuguesa) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

TEAO, Kalna Mareto & LOUREIRO, Klítia. *História dos índios do Espírito Santo*. Vitória: Editora do Autor, 2009.