

A TRAMA DA MEMÓRIA E A MANUTENÇÃO DE  
SENTIDOS: “RESERVA INDÍGENA” NOS  
CARTUNS DE ANGELI

*A web of memory and maintenance of the senses:  
“indian reservation” in cartoons of Angeli*

Émerson Quirino de Oliveira\*  
Francis Lampoglia\*\*  
Jonathan Raphael Bertassi da Silva\*\*\*  
Lucília Maria Sousa Romão\*

RESUMO

Neste trabalho, buscamos interpretar cartuns de Angeli publicados entre maio e agosto de 2008, marcados linguisticamente pela expressão “reserva indígena”, observando como as imagens instalam efeitos de sentido de denúncia sobre o apagamento do índio e da resistência indígena. Para tanto, mobilizamos conceitos teóricos da Análise do Discurso de matriz francesa, em especial os postulados de Pêcheux sobre a memória e de Eni Orlandi sobre as noções de silêncio difundidas pela mesma autora. Pretendemos rastrear a trama da memória construída pelo discurso do branco que, ao estabelecer os limites da “reserva indígena”, dissimula seu papel como opressor histórico do sujeito-índio.

Palavras-chave: *discurso; reserva indígena; silêncio.*

ABSTRACT

In this work, we aimed to interpret cartoons of Angeli published between May and August 2008, which were marked

\* FFCLRP – USP

\*\* PPGCTS/UFSCar-FAPESP n. 2010/03200-2.

\*\*\* FFCLRP/USP- FAPESP n. 2010/02844-3.

linguistically by the expression "indigenous reserves". This was done in order to observe how images cause meaning effects on indigenous withdraw and the decreasing indigenous resistance. Therefore, we mobilized theoretical concepts of the French school Discourse Analysis, especially the postulates of Pêcheux about the memory and Eni Orlandi on the silence notions which were conducted by the same author. We intended to trace the plot of the memory built by the white's speech that, when establishing the limits of the "indigenous reserve", it hides its role as the Indian historical oppressor.

Key-words: *discourse; indigenous reserves; silence.*

## INTRODUÇÃO: APRESENTANDO NOSSO PERCURSO

*"Para conseguir afirmar-se como tal, o índio tem de se negar como índio, na medida em que tem de se afirmar com as categorias do outro, que o exclui."* Eni Orlandi

Este trabalho pretende interpretar cartuns de Angeli, publicados no jornal *Folha de S. Paulo* entre maio e agosto de 2008, que discursivizam a manutenção de sentidos naturalizados como evidentes pela ideologia dominante, a qual promove a sustentação do silêncio da voz do sujeito-índio, mecanismo tão regularizado no discurso oficial. Em comum, os recortes que analisamos têm a repetição do enunciado "*reserva indígena*" que, pelo acesso ao interdiscurso, poderia nos levar a uma leitura ingênua ou literal de que as terras indígenas demarcadas constituem reservas indígenas preservadas pelo discurso dos órgãos públicos (no plano jurídico, a FUNAI cumpre esse lugar). Procuraremos ler esses enunciados torcendo-os pelo avesso, marcando como eles fazem falar uma política indigenista que inscreve um diálogo do branco com o branco, que exclui a voz do índio e, por implicação, que silencia sua resistência; esse silenciamento instala uma historicidade que nega, dentre outras coisas, a terra aos habitantes das aldeias, questão esta bastante problemática em nosso país (ROMÃO, 2002). Recorremos aos postulados da Análise do Discurso de matriz francesa, em especial a Michel Pêcheux (1997) e a Eni Orlandi (1990, 2007), para percorrer um percurso sobre os conceitos de memória, silêncio e historicidade que permearão toda a nossa reflexão teórica para embasar e sustentar a análise do *corpus*. Resaltamos que nosso referencial elegido para confecção da pesquisa se pauta na negação da ideia de indivíduo cartesiano, isto é, que é senhor e origem de seus sentidos. Ao contrário, a AD se sustenta na interpelação do sujeito

discursivo pela ideologia e pelo inconsciente, sem que ele controle esse processo de interpelação, portanto é inevitavelmente atingido pelo contexto sócio-histórico que atravessa e constitui seus dizeres, muito embora ele se entenda, através dos “esquecimentos” conceituados por Pêcheux, como fonte de um dizer transparente e óbvio.

## ERA UMA VEZ NA AMÉRICA: O IDEOLÓGICO E O DISCURSO POLÍTICO INDIGENISTA

*“Fosse um dia de sol o índio teria despedido o português.”* Oswald de Andrade

Fundada em 1969 por Jean Dubois e Michel Pêcheux, a Análise do Discurso (AD) de matriz francesa destaca-se por entender seu objeto de estudo – o discurso – não como uma estrutura estanque, mas como efeito de sentidos entre interlocutores marcados, na língua, história e pela ideologia, as quais constituem o sujeito. Trata-se de uma ruptura teórico-metodológica aos moldes das teorias conteudistas de análise textual que se apóiam em uma base neopositivista que busca a assepsia do analista no intuito de compreender “o que o autor quis dizer” (ROCHA; DEUSDARÁ, 2005). O sentido, para a AD, não é imóvel, pois o sujeito, que se constitui no discurso, é ele próprio heterogêneo e interpelado pela ideologia e pelo inconsciente, é migrante e faltoso. Na verdade, sentidos e sujeitos são migrantes posto que estão marcados por um tenso jogo de reprodução e/ou transformação das relações de poder, saber e dizer em condições de produção datadas sócio-historicamente (PÊCHEUX, 1997), o que nos abre a vereda de “pensar o sentido como efeito(s), posto que ele não é controlável nem pré-fixado pela mensagem em si, mas depende de condições sócio-históricas específicas, que o empurram a funcionar de uma forma ou de outra” (ROMÃO, 2007, p. 39).

Dessa maneira, o rompimento com o paradigma de um conteúdo engessado no texto dá-se a conhecer quando Pêcheux (1969) fundamenta a noção de *sujeito*, o qual, para a AD, não é fonte do que diz, retomando sempre um já-lá que o precede, movendo-se sempre em palavras que não são suas, visto que inscritas em outro lugar anteriormente.

O sujeito se define historicamente: a relação do sujeito com a linguagem é diferente, por exemplo, na Idade Média, no século XVII e hoje. [...] A relação com a linguagem, da forma-sujeito característica das nossas formações sociais, é constituída da ilusão (ideológica)

de que o sujeito é a fonte do que diz quando, na verdade, ele retoma sentidos preexistentes e inscritos em formações discursivas determinadas (ORLANDI, 1988, p. 77).

Apesar de ser interpelado pela ideologia, o sujeito não se dá conta de que seu dizer é constituído por palavras de outros, isto é, pelo atravessamento de algo que discursivamente já se constituía em outro lugar e considera-se a fonte dos sentidos que produz. Nessa ilusão, o sujeito funda a sua voz sem se dar conta de sua “livre submissão” ao já-lá.

O caráter comum das estruturas-funcionamentos designadas, respectivamente, como *ideologia* e *inconsciente* é o de dissimular sua própria existência no interior mesmo do seu funcionamento, produzindo um tecido de *evidências* “*subjetivas*”, devendo entender-se este último adjetivo não como “que afetam o sujeito”, mas “nas quais se constitui o sujeito” (PÊCHEUX, 1997, p. 152-153).

O fio do discurso acompanha uma memória que, para Pêcheux (1999), é um espaço polêmico de desdobramentos, polêmicas, regularizações e conflitos, ao invés de um reservatório para acúmulo de um sentido homogêneo, fechado e engessado. Por essa definição, a memória é um espaço de releitura e reescritura de sentidos, contraposto então à ideia ocidental de uma interpretação “literal” das palavras – ideia esta que conta com a benção das ciências atreladas ao mito da informação. “Os pressupostos de disciplinas que compreendem a linguagem como transmissão de informação trata o signo pela ilusão da literalidade.” (QUEIROZ, 2008, p. 159).

Os rumos do discurso são (des)construídos e (in)concluídos conforme as relações de poder em jogo na conjuntura sócio-histórica, que define as posições-sujeito que, por sua vez, fazem falar movimentos de/em permanente tensão. Isso é sustentado pela memória discursiva (PÊCHEUX, 1999) que alberga tanto a retomada do mesmo e a manutenção do sentido dominante, quanto abre brechas para a ruptura de ambos, lubrificada pelas relações de desigualdade-subordinação e manutenção-deslocamento. O que sustenta o efeito de “literalidade” é o sentido dominante tornado evidência pela ideologia, visto que “o dizer está permanentemente em disputa e se constitui no movimento afetado pela ideologia, como o mecanismo que naturaliza o sentido dominante e o apresenta como única forma de dizer, como representação fiel da realidade [...]” (ROMÃO, 2004, p. 10).

No caso das grandes corporações de mídia, as regiões de sentido legitimadas e tidas como naturais pelo discurso dominante posicionam-se alinhadas ao capital e ao latifúndio (os quais, por sinal, garantem inves-

timentos publicitários) promovendo a naturalização de alguns enunciados tomados por evidentes, óbvios e inquestionáveis. Temos observado, em nossa escuta de reportagens e matérias jornalísticas, que o dizer sobre o índio na imprensa – especialmente no ano de 2008, quando conflitos por demarcação de terras indígenas foram amplamente divulgados – mantém algumas regularidades com os relatos sobre animais em extinção ou espécimes raras, que tendem a desaparecer, sempre mantendo um efeito de exotismo e diferença espetacular em relação aos povos da floresta. Isso interdita outro modo de dizer sobre o índio, em especial cala os efeitos de resistência dos movimentos indígenas, para colocá-lo sempre lá na posição de oprimido a quem o branco irá salvar do aniquilamento.

O índio, em 1908, tinha-se tornado um grave problema nacional. Ou seja, o índio (e sua resistência) ficaram mais visíveis. Era preciso apagar essa visibilidade. Como fazê-lo? Em primeiro lugar, não tematizando a invasão do branco e a resistência do índio, mas colocando o foco do discurso na extinção do índio. Esse foi (e é) o modo de deslocar a questão do índio para o branco. O segundo passo é dividir o universo indígena. Fala-se, então, da distinção entre índio “civilizado” e índio “selvagem”, não tratável, o que é um jeito de racionalizar o apagamento (ORLANDI, 1990, p. 61).

Esse sentido de apagamento atualiza um interdiscurso sobre o índio, no caso, recuperando os fios que coloca-o com a mínima chance de aderência ao domínio da civilização, marcando-o como “*selvagem, não tratável*”. Talvez pela repetição e circulação desse sentido dominante, o índio é discursivizado como aquele que deve se limitar ao espaço de uma “*reserva indígena*”, o que garante uma espécie de confinamento a um só lugar e também um “*jeito de racionalizar o apagamento*”. Assim, o sujeito na posição de índio passa a ocupar, no jogo das formações imaginárias (PÊCHEUX, 1969) um lugar de exclusão das decisões que o implicam, visto que não tem direito a voto, nem a ir e vir, nem a morar fora da reserva, sendo tutelado pelo Estado e, assim, imaginariamente dado como excluído. “Nesse Estado, o negro chega a ter uma participação. De segunda classe, é verdade, mas tem uma participação, à margem. O índio é totalmente excluído” (ORLANDI, *op. cit.*, p. 56) e, como animal desprovido de razão, o índio serve no máximo como “curiosidade antropológica”, isso quando não é encarado como objeto necessário em roteiros de “ecoturismo”.

Eis o índio, apagado em sua cultura, em sua terra, em seu modo de produzir sentidos sobre o mundo, tratado como “*selvagem*” ou como excluído nas relações de produção nos moldes do branco. Para não tragarem a supos-

ta inteireza dos sentidos legitimados pela civilização do homem branco, o índio é mantido em um lugar fora do convívio, a saber, na “*reserva*” onde o branco não pisa, exceto em contextos muito específicos tais como visitas de escolas, atividades de pesquisa, eco-turismo. Tais sentidos são controlados e distribuídos pelo discurso midiático que controla o modo de fazer funcionar o político, as representações simbólicas, os dizeres sobre índios e brancos, agenciando um modo de narrar como se fosse o único e que mantendo a ilusória univocidade.

A criação dessa ilusão de “unidade” do sentido é um recurso discursivo que fica evidente nos textos da mídia. Como o próprio nome parece indicar, as *mídias* desempenham o papel de mediação entre seus leitores e a realidade. O que os textos da mídia oferecem não é a realidade, mas uma construção que permite ao leitor produzir formas simbólicas de representação da sua relação com a realidade concreta. Nesse sentido – como construtora de imagens simbólicas – a mídia participa ativamente, na sociedade atual, da construção do imaginário social, no interior do qual os indivíduos percebem-se em relação a si mesmos e em relação aos outros. Dessa percepção vem a visualização do sujeito como parte da coletividade (GREGOLIN, 2003, p. 97).

Não é raro observarmos matérias jornalísticas que inscrevem, em fotos e palavras, relatos de comunidades “*selvagens que nunca contataram o homem branco*”, de “*tribos selvagens*”, de hábitos nomeados como “*atrasados, pois ainda usam paus para se defender*”, de comunidades que estão em extinção porque “*não sabem*” trabalhar na lavoura como o branco, de povos que nunca tiveram contato com o branco e que matariam quem se atrevesse a pisar em seu território. Nos últimos anos, a mídia tem sido generosa em registrar fotos de crianças índias desnutridas, homens índios embriagados e/ou com armas, mendigos índios nos lixões das cidades, sempre regulando a repetição de apagamento, o que para nós reafirma os sentidos de silenciamento dos quais Orlandi (1990) já falou anteriormente.

Lembramos aqui o que Pêcheux sinaliza sobre a leitura do arquivo (1982, p. 60): “[...] o risco é simplesmente o de um policiamento dos enunciados, de uma normalização asséptica da leitura e do pensamento, e de um apagamento seletivo da memória histórica [...]”. Atribuímos tal formulação à vigilância midiática, que faz falar e manter o índio como selvagem apagado da ordem social do branco, levando ao apagamento da historicidade do que é ser índio na aldeia, de como a cultura indígena significa a terra, dos modos de produzir sentidos na posição de índio, impedindo que o sujeito-leitor tenha acesso a outros sentidos, que não o dominante, para re-significar o conceito

de “*reserva indígena*” limitando-se à leitura parafrástica dos enunciados. Una-se isso ao distanciamento provocado na mídia de grande circulação ao tratar o índio como “outro-extremo” incomunicável do seguinte modo: “Se não dá mais para sustentar a distância, e se o exotismo já não é suficiente (é trivial) para segurar o outro no lugar do outro, eles dão a volta por cima e atacam de ‘exotismo radical’” (ORLANDI, 1990, p. 251).

No trabalho de Moreira e Romão (2008, p. 8), a respeito da publicidade da Aracruz, temos um exemplo disso que estamos discutindo. Ao anunciar num cartaz que a “*Aracruz trouxe progresso*” e a “*Funai, os índios*”<sup>1</sup>, esta formulação promove o apagamento de que aqui era morada dos índios muito antes da instalação da Aracruz e os coloca como “estorvo ao progresso”; observemos que é a Funai quem “*traz*” os índios, como se ela também precedesse a existência deles. Logo, se “*progresso*” da Aracruz remete à região de sentidos favoráveis à civilização, o *outdoor* sugere que a Funai trouxe seu contraponto, o regresso, o atraso, o selvagem materializado no signifiante *índios*, no plural.

Pior ainda, os índios sequer são considerados como interlocutores. Temos aí uma batalha entre “defensores” e “opositores” brancos à causa do índio, apagando os sentidos destes sobre o jogo de poder em questão e “colocando o foco na extinção do índio”, conforme trecho supracitado de Orlandi. Nota-se, ainda, como, no dizer da grande mídia, a reprodução das relações de poder segue uma linha imaginariamente definida assim: o branco fala para o branco, tomando o índio como moeda de troca, algo a ser mensurado pelo seu valor, ou seja, pelo lucro ou perda que ele possa instalar no plano das trocas de/por terra. Essa domesticação do índio, longe de ser exclusividade da mídia, vem materializada desde a catequese e a ciência até a política indigenista, a qual, longe de ser a salvaguarda miraculosa das “*reservas indígenas*” para o fim da extinção do índio, nada mais faz que torná-lo um número administrável nos moldes capitalistas.

A ciência torna o índio observável, compreensível, e sua cultura, legível; o indigenismo o torna administrável. A catequese o torna assimilável. Diríamos, pois, que a compreensão amansa o conceito índio, a pacificação amansa o índio como corpo e a conversão amansa o índio como espírito, como alma. Essa domesticação representa o processo pelo qual ele deixa de funcionar, com sua identidade, na constituição da consciência nacional (ORLANDI, 1990, p. 57).

<sup>1</sup> Trata-se somente de um item entre uma série de *outdoors* semelhantes expostos em rodovias no Espírito Santo, contando com o apoio de um sem número de patrocinadores. Percebe-se, aliás, pelo alinhamento às corporações, o alinhamento ideológico dessa FD – e o que significa falar do índio do lugar da Aracruz.

Nesse espaço marcado pela tentativa de homogeneizar os dizeres do índio, ao tratá-lo como obstáculo ao progresso, como atraso à civilização, como peça a ser confinada em uma “reserva”, a própria mídia abre espaço para a circulação de outros sentidos no espaço discursivo do cartum. No nosso caso, os trabalhos de Angeli, publicados no jornal *Folha de S. Paulo*, instalam sentidos que discursivizam pontos de ruptura do sentido dominante, fazendo falar efeitos diferentes daqueles mantidos e repetidos nos relato jornalístico. “No caso do discurso jornalístico, vale destacar que, ao mesmo tempo em que um sentido dominante se impõe e uma linha editorial é firmada, outros sentidos podem irromper de modo imprevisível, colocando espaços de resistência, dizeres marginais, campos semânticos indesejáveis e não legitimados” (ROMÃO, 2005, p. 7). É nesse ponto de manutenção e resistência à FD dominante que veremos circular os sentidos sobre a “reserva indígena”.

#### ANÁLISE DISCURSIVA DOS DADOS: SENTIDOS EM CARTUNS DE ANGELI

*“Quem me dera, ao menos uma vez,/ Provar que quem tem mais do que precisa ter/ Quase sempre se convence que não tem o bastante/ E fala demais por não ter nada a dizer.” Renato Russo*

Gêneros do jornalismo opinativo, cartuns e charges geralmente ocupam espaço nos jornais ao lado de colunas editoriais e de opinião. Por ser de rápida leitura, por instalar efeitos lúdicos, por apresentar poucas palavras e imagens marcantes, por subverter a ordem naturalizada dos sentidos, cartuns e charges atraem um considerável número de leitores. Geralmente, ambos criticam situações ancoradas pelo riso, pela ridicularização da situação, pelo traço aumentado da caricatura, na mesma medida, ambos denunciam e também funcionam como instrumento que visa corrigir algo que está fora da ordem por meio do cômico.

O riso é, antes de mais, uma correção. Feito para humilhar, deverá infligir à pessoa que é seu objeto uma impressão penosa. A sociedade vinga-se por meio do riso das liberdades tomadas em relação a ela. O riso não alcançaria o seu fim se trouxesse consigo as marcas da simpatia e da bondade (BERGSON, 1991, p. 123).

A ironia, em conjunto com o riso, constitui um recurso amplamente utilizado pelo gênero de nosso estudo. “A ironia é uma figura que exprime



um conceito contrário do que se pensa ou do que realmente se quer dizer. Por isso, muitas vezes, só pode ser percebida quando se considera o contexto” (MESQUITA, 1994, p. 542 *apud* ROMUALDO, 2000, p. 78).

Embora cartuns e charges sejam semelhantes em sua forma de apresentar o discurso, diferem nos temas abordados. Enquanto o cartum possui um caráter universal, a charge concentra-se numa determinada realidade, inserido em dado contexto sócio-político. Romualdo, citando Caruso, afirma que “a possibilidade de compreensão do Cartum, pelo fato de focar uma realidade genérica, é muito maior. Em contrapartida, a charge focaliza uma determinada realidade, geralmente política, fazendo uma síntese de um fato político” (p. 21-22). Entretanto, apesar de haver tal distinção entre cartum e charge, este artigo não tratará dessa espessura conceitual, visto que nosso foco é efetivar uma análise discursiva sobre a memória e o silenciamento do sujeito-índio em trabalhos onde aparece a marca “*reserva indígena*”, especialmente em três cartuns, de autoria de Angeli e divulgados nos meses de maio e agosto de 2008, todos com a formulação “*reserva indígena*” inscrita em algum destaque do cartum.



<sup>2</sup> Folha de S. Paulo. 07 maio 2008.

Neste cartum, datado de maio de 2008, percebemos uma família indígena barrada na porta de um restaurante denominado “*Pacaraima*”. Cabeças empalhadas e peles de animais permeiam todo o ambiente e, pelo acesso ao interdiscurso, entendemos que são animais e peixes que constam do universo da alimentação indígena, aqui deslocados para funcionarem como peças de uma decoração “exótica” no restaurante, onde o recepcionista enuncia: “*Sinto muito, não temos área reservada para indígenas!*”. A primeira coisa que salta aos olhos e que estranhamos como analistas do discurso é a intensidade de cores usada para discursivizar os índios. De certa forma, esse recurso pesa, no cartum, como o foco tem relevância nas fotografias e no cinema. Quem está em primeiro plano é o sujeito-índio, vestido com cores bem mais vivas que os tons pouco expressivos entre o cinza e o amarelo que configuram o restante dos elementos do restaurante.

*A priori*, pode-se ver aí um louvor ao sujeito-índio: humanizado, integrado à família, cujas cores conferem o humanismo perdido no mundo civilizado, tomado pelo cinza de uma vida mecanizada (com ecos do amarelo referente ao dinheiro). No entanto, estranhando tal uso de cores e construindo uma leitura discursiva, podemos distinguir a divisão entre índio e branco bem mais complexa do que aparenta, pois encontramos algumas marcas visuais do discurso dominante associado ao sujeito-índio, tal como a lança e o cocar que, pelo acesso à memória discursiva, nos remetem à caça e às festas tão frequentes no cotidiano das aldeias. Ao mesmo tempo, outros símbolos fazem falar a inscrição histórica dos sentidos de homem tido como civilizado, sentidos estes que estão em oposição ao universo indígena, a exemplo dos óculos de sol e as vestimentas de grife. Dessa forma, a lança que entendemos ser um símbolo da resistência indígena e meio pelo qual o índio caça (e, por consequência, garante sua sobrevivência) é pintada com a mesma cor cinza das paredes do restaurante, tornando o efeito de defesa indígena algo sem cor ou de pouca valia. Percebemos também como o sujeito-cartunista traz um conflito sobre a imagem do índio estadunidense em contraste com o índio brasileiro, resgatando a memória sobre a imagem legitimada pelo cinema hollywoodiano do índio norte-americano que se impõe como dominante, em contraste, por exemplo, com o índio “abrasileirado” que vemos na estátua do segundo cartum (figura 2). Esses traços recuperados na imagem nem sempre são deliberados, já que a AD francesa trabalha com um sujeito necessariamente dividido pela ideologia e pelo inconsciente, sem que ele possa controlar o processo (muito embora tenha essa ilusão). Portanto, não podemos falar aqui da “intenção” de Angeli, embora seja possível falar de um sujeito-cartunista atravessado pelo contexto sócio-histórico que compreende esse embate entre a imagem fetichizada do índio estadunidense difundido em/por Hollywood e a imagem do índio brasileiro, que muitas vezes entendemos

como “não legítima” ou “inferior” ao outro índio, levando a uma negação do lugar ocupado pelo indígena brasileiro.

Observamos, nesse jogo, sentidos postos em movimento pela FD do homem branco considerado civilizado, que tanto diz quanto silencia o que é e está naturalizado pela formação ideológica dominante. Tal efeito nos remete à Funai e outros órgãos governamentais da chamada “*defesa ao índio*”, cujo discurso dá-se a conhecer e sustentar dizeres do branco para o branco, tornando a resistência do índio (aqui simbolizada pela lança) um efeito apagado e perdido. Basta notar, por sinal, que o recepcionista do restaurante não se mostra intimidado com a lança, apesar desta ser maior que o próprio corpo do índio. Nesse contexto, a lança-resistência vira um emblema da domesticação do índio pelo branco, dialogando com as cabeças e peles que adornam o restaurante e marcando algo caricatural, o que silencia qualquer movimento de defesa do território indígena, por exemplo. Para o índio, portanto, se a lança perdeu o fio da resistência, a aderência à vestimenta industrializada – representante máxima do “parecer ter” inerente às sociedades consumistas – assumiu o papel da estratégia de luta. Daí o uso das cores intensas para esse produto da sociedade de consumo, uma vez que, discursivizada pelo índio, ela emerge com outros efeitos de sentido diversos daqueles inscritos anteriormente. É justamente nesse movimento que o sujeito-cartunista tece a sua denúncia, colocando em confronto os sentidos de defesa e sobrevivência do índio em cruzamento com os efeitos de massificação da cultura de massa que veste e recobre o corpo desse mesmo índio.

Também é digna de nota a designação do restaurante, a qual mistura nomes de animais com os de unidades federais da região Norte, região onde, pelo acesso ao interdiscurso, sabemos serem frequentes os conflitos por terra. Os nomes de pratos desenhados na lousa-cardápio indiciam que o alimento conhecido pelo índio é apropriado pelo branco; deste modo, o índio encontra-se na situação de se afirmar com as categorias do outro para tentar ingressar na sociedade de consumo, ainda tal submissão lhe seja negada no restaurante, pois alimentar-se com “*paca, macaco, piramajuba*” são alimentos permitidos apenas nas “*reservas*”. Tanto na denominação do restaurante, quanto no cardápio logo abaixo, observa-se a influência da língua indígena, sobretudo pela presença marcada das vogais, o que para nós faz retornar um efeito da língua que pouco se conhece, efeito do que não circula socialmente como língua aceita, enfim, como a silhueta de uma ausência que faz retornar um saber também apagado. Nos dizeres da legenda, recurso midiático sob o qual já nos debruçamos em trabalhos anteriores (sobretudo em Silva e Romão, 2008), a implicação da dominação dócil do outro, endereçada ao sujeito-índio, é falada através da expressão “*Sinto muito*”. Tal expressão é característica dos ditos “bons costumes civilizados” que fazem as relações de

poder parecerem cordiais e, assim, evidentes ao discurso do branco tido como bem educado. Ou seja, através da falsa gentileza aí intrincada, inscreve-se o efeito de uma violência marcada na língua pela negação: “*Não temos área reservada para indígenas!*”, formulação esta que instala a polissemia sobre o que seria uma “área reservada para” em um restaurante e que promove o deslizamento desse estabilizado para o lugar da disputa por terras, da luta por áreas demarcadas para aldeias indígenas. Observamos que essa FD apoia-se e está marcada pela inscrição histórica da colonização e pelo discurso das descobertas (como vimos na obra de Orlandi) e, mais uma vez, nega a possibilidade de o índio sentar-se em um lugar, ainda que como nesse caso esse assentamento seja em um restaurante.



Nesse cartum, o índio é falado como estátua em uma posição de arqueamento da flecha e sobrevivência na mata. Em cima de uma mesa de sala, servindo de adorno, de enfeite para decorar a casa, a “*reserva indígena*” é posta entre as extremidades da mesa, ficando restrita a um pequeno lugar onde não existe mata, o que reforça o efeito de ironia, pois a historicidade das lutas indígenas em preservar seus territórios resultou em (apenas) um enfeite na mesinha de um apartamento de classe média. Observamos aqui a denúncia do cartunista, marcando o apagamento da cultura do índio-estátua que está petrificado na sala onde um casal de meia idade se distrai, ele se

<sup>3</sup> Folha de S. Paulo. 20 maio 2008.

dedicando à leitura do jornal e ela fazendo as unhas, o que marca a total indiferença de ambos frente ao índio-estátua e, assim, às questões indígenas relacionadas a direitos, demarcação de terras, empobrecimento dos índios, perda dos valores culturais acumulados há séculos. Há outra interpretação possível que aponta o índio não como mero adorno na residência do casal branco, porém como índice de atribuição cultural a que os não índios desejam ser associados, tal como observamos com as outras obras de arte espalhadas na casa, o que reduz o índio-estátua a uma mera posição de mercadoria-fetichismo dos não índios.

O efeito ideológico de evidência faz com que uma ordem tida como natural se estabeleça, de tal modo que o casal não estranhe nem duvide tido como desejável e natural do sentido do índio-estátua. Podemos aqui marcar como a voz do cartunista inscreve o efeito de manutenção do silenciamento em um dizer furado, que permite também o deslizamento de sentidos repetidos para o campo da denúncia, qual seja, aquele em que é possível estranhar o índio como adorno ou peça decorativa.

Os dois cartuns anteriores circularam juntamente com notícias sobre a miserabilidade das aldeias indígenas; o próximo teve a sua constituição em outras condições de produção (PÊCHEUX, 1969), quais sejam, em agosto de 2008, quando a questão da reserva indígena tornou-se um dos focos da mídia, dado o julgamento sobre a legalidade da homologação da reserva Raposa/Serra do Sol, em Roraima, assinado pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva em 2005. Tal reserva fora demarcada no governo Fernando Henrique Cardoso, em 1998, mas a demarcação contínua só foi homologada pelo presidente Lula dois anos após sua posse no governo federal. Contudo, as terras de Raposa / Serra do Sol são objetos de litígio entre índios e rizicultores, ambos reclamando a propriedade da área. Enquanto os povos indígenas da região clamam por seu direito histórico às terras, pelo lado dos rizicultores:

argumenta-se que a Raposa Terra do Sol é uma área grande demais para os 15 mil índios que moram lá. Roraima tem 224.299 km<sup>2</sup> e 391.317 habitantes, o que equivale a 0,57 km<sup>2</sup>/hab. Na terra indígena, a proporção é de 1,17 km<sup>2</sup>/hab, duas vezes mais que a média do Estado (JUSBRASIL NOTÍCIAS, 10/05/2008).

De posse deste argumento somado às alegações de danos na economia do país, os rizicultores entraram com ação na justiça, contestando a constitucionalidade da homologação, sendo o julgamento iniciado em 27/08/2008. Em vista disso, Angeli produziu o cartum acima, publicado pela *Folha de S. Paulo* em 29/08/2008. Esses dados nos dão pistas das condições de produção do discurso do cartunista e são importantes visto que constituem

não uma margem de fora, mas a exterioridade que para nós, analistas do discurso, inscreve-se no discurso, ou seja, no cartum abaixo.



Há aqui uma ruptura na posição-sujeito ocupada pelo cartunista, em relação ao que observamos nos cartuns anteriores: se antes o índio foi mostrado em espaços que o interdita ou o acolhem de modo estereotipado, como no espaço público dos restaurantes, aqui ele ocupa toda a cena. Isso possibilita que o cartunista ocupe um lugar para discursivizar no qual ele não se limita ao papel de coreógrafo de outras vozes em litígio, porém fala diretamente do índio, posto que a imagem dá destaque à figura indígena, enquanto os cartuns anteriores favorecem o contexto e o recurso discursivo do contraste de cores. Tomando um espaço aproximadamente centralizado, destaca-se o desenho pontilhado de um coração sobre o peito de um índio com a inscrição “*reserva indígena*”. A postura do índio, de frente e encarando

<sup>4</sup> *Folha de S. Paulo*. 29 ago. 2008.

o leitor, com o cocar simbolizando sua posição de chefia na hierarquia da tribo, sugere efeitos de autoridade e defesa, não em uma posição de ataque que venha ferir o outro sem qualquer motivo aparente como as fotografias do mesmo período marcaram com índios empunhando lanças e rasgando a camisa de um funcionário da FUNAI. Essa *desidentificação* da imagem de índio à violência é marcada pela linha tracejada em formato de coração. Percebe-se que tal forma gráfica não nos remete ao desenho de coração já dado e popularizado pelo interdiscurso pelo sentido de apaixonamento, mas trata-se de outra configuração, no caso de um desenho de coração proveniente da anatomia humana, ou seja, emprestado do discurso médico ou científico. Por ser aproximado ao modelo anatômico humano, o desenho inscreve um efeito de cientificidade e passa a ser passível de ser estudado. O traçado, porém, não é contínuo, mas sim tracejado, remontando à situação da reserva indígena Raposa/Serra do Sol, que, embora demarcada e homologada, corre o risco de ser julgada inconstitucional e entregue aos não índios de Roraima. Ou seja, a instabilidade da região dialoga com o tracejado do desenho pela inconstância da situação, pelo não acabado do julgamento, pelos furos que ainda estão a significar tal impasse.

A expressão “*reserva indígena*” faz falar o sentido supostamente dito por um índio, qual seja, a necessidade de demarcar a área para a morada dele; isso promove uma relação de simetria entre ter acesso à terra, estar dentro de um território demarcado, sobreviver e ter vínculos afetivos com a terra. Terra e coração passam a ser significados um dentro do outro, um em relação ao outro compondo um discurso que vai além do jurídico, ou seja, que inscreve o afetivo. Na discursividade desse cartum, tem-se como natural e evidente a necessidade de demarcação de terras para índios; entretanto, observamos, não sem estranhamento na mídia, a circulação sentidos sobre a demarcação de terras para não índios, o que indicia uma outra posição discursiva.

Mesmo quinhentos anos após a chegada dos portugueses numa terra que já era habitada por diversos povos indígenas, há um funcionamento imaginário que torna possível dizer sobre demarcação de terra para índios e que impossibilita, ao mesmo tempo, dizer sobre demarcação de terras para não índios (LEAL, 2008, p. 1).

Com isso, o sentido de que o Brasil é hoje pertencente a não índios brasileiros, remontando ao discurso do colonizador destas terras, constituiu-se como um sentido cristalizado e naturalizado pela memória discursiva, já que “*hoje, não se discute se a terra pertence aos brasileiros: é um sentido já-lá que sequer levanta suspeita*” (LEAL, s.d., p.3). Consideramos que

trabalhar com o discurso implica tomar o movimento dos sentidos sempre plurais, o curso de novas formas de nomeação, o fluxo de posições-sujeito em permanente tensão e disputa de/pelo poder; e é justamente assim que olhamos para essa outra formulação (“*reserva de terra para não índios*”) que emerge nesse momento sócio-histórico de disputa judicial por uma área no país. Observamos que esse sentido não nasce agora, tampouco surge como original nesse momento, mas que ele retoma um interdiscurso muito regularizado pelos proprietários de terra no país que, desde as capitâneas hereditárias (ROMÃO, 2002), valeram-se da lei para colonizar, catequizar e exterminar o índio. Sabendo que o jurídico sempre foi o pilar de sustentação de formas de dominação política, marcamos que agora ele retorna sob o efeito naturalizado dos “*direitos dos não índios*”, fazendo falar outra posição-sujeito, qual seja, aquela em que a terra é investimento, lucro, produtividade e negócio e não coisa do coração.

Percebe-se a existência de uma heterogeneidade de vozes na materialidade discursiva do último cartum, composta pelo imbricamento do discurso médico-anatômico que inscreve o coração como órgão responsável e vital para a sobrevivência, e do discurso do índio marcado pelos adereços e pela postura defensiva.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*“Um índio descerá de uma estrela colorida  
brilhante/ De uma estrela que virá numa  
velocidade estonteante/ E pousará no coração da  
América num claro instante.”* Caetano Veloso

Verifica-se, ao longo deste trabalho, como as posições-sujeito são definidas pelo contexto sócio-histórico que determina a injunção ideológica de/do dizer. Percebe-se também que, embora decorridos alguns séculos após o descobrimento e a colonização da “*terra brasilis*”, os laços discursivos do colonizador europeu, sedimentados na/pela memória, ainda não foram rompidos e continuam a produzir efeitos de dominação e estrangulamento do índio. A necessidade de demarcação de áreas para índios demonstra que o conflito de interesses por terra ressoa na voz do não índio de hoje, fazendo retornar efeitos muito regularizados pelo discurso das descobertas; com isso, nota-se que ao não índio falta considerar o índio como parte da nação brasileira, como primeiro habitante do país, como possuidor de direitos de terras, como dono de um saber e poder a ser considerado. O modo como o



índio foi representado, nos três cartuns que analisamos, nos dá pistas de que o discurso do encobrimento da cultura indígena está posto em funcionamento e produz diferentes sentidos de silenciamento. No mínimo, isso reclama de nós o estranhamento necessário para que outros sentidos possam ser construídos, quem sabe de reconhecimento do outro e de sua voz, sem reservas.

## REFERÊNCIAS

FOLHA ONLINE. *Primeiro jornal em tempo real em língua portuguesa*. Disponível em: <<http://www.folha.uol.com.br>>. Acesso em: 27/09/2008.

GREGOLIN, Maria do Rosário. O acontecimento discursivo na mídia: metáfora de uma breve história do tempo. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Discurso e mídia: a cultura do espetáculo*. São Carlos: Claraluz, 2003.

JUSBRASIL NOTÍCIAS. *Tendência de Britto é manter demarcação da Rosa Serra do Sol*. Disponível em: <<http://www.jusbrasil.com.br/noticias/2242/tendencia-de-britto-e-manter-demarcacao-da-raposa-serra-do-sol>>. Acesso em: 27/09/2008.

LEAL, Maria do Socorro Pereira. *Demarcação de terra indígena em Roraima: o que a memória trabalha para esquecer?* [s.d.]. Disponível em: <[http://www.discursos.ufrgs.br/sead/trabalhos\\_aceitos/DEMARCAÇÃO\\_DE\\_TERRA.pdf](http://www.discursos.ufrgs.br/sead/trabalhos_aceitos/DEMARCAÇÃO_DE_TERRA.pdf)>. Acesso em: 27/09/2008.

LIEBEL, Vinícius. Humor gráfico – apontamentos sobre a análise das charges na história. (2007). In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. HISTÓRIA: GUERRA E PAZ, 13., Londrina, 2005. Disponível em: <<http://www.anpuh.uepg.br/Xxiii-simposio/anais/textos/VIN%C3%8DCIUS%20AUR%C3%89LIO%20LIEBEL.pdf>>. Acesso em: 05/11/2007.

MOREIRA, Vivian Lemes; ROMÃO, Lucília Maria Sousa. *Weblog: a inscrição da heterogeneidade e do sujeito na rede. Linguasagem*, n. 3, 2008.

ORLANDI, Eni Puccinelli. \_\_\_\_\_. *Discurso e leitura*. Campinas: Editora da Unicamp, 1988.

\_\_\_\_\_. (1990). *Terra à vista: discurso do confronto: velho e novo mundo*. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

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

PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. 3. ed. (1997). Campinas: Editora da Unicamp, 1969.

\_\_\_\_\_. Ler o arquivo hoje. In: ORLANDI, Eni. (Org.). *Gestos de leitura*. Campinas: Editora da Unicamp, 1982.

\_\_\_\_\_. *Papel da memória*. In: ACHARD, Pierre *et al.* *Papel da memória*. Campinas: Pontes, 1999.

QUEIROZ, Érica Karine Ramos. *(N)Os telejornais brasileiros: a textualização lacunar da notícia*. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2008.

ROCHA, Décio; DEUSDARÁ, Bruno. Análise de conteúdo e análise do discurso: aproximações e afastamentos na (re)construção de uma trajetória. *ALEA*, v.7, n. 2, p. 305-322, jul./dez. 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/alea/v7n2/a10v7n2.pdf>>. Acesso em: 04/08/2007.

ROMÃO, Lucília Maria Sousa. *O litígio discursivo materializado no MST: a ferida aberta na nação*. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 310 p. Ribeirão Preto, 2002.

\_\_\_\_\_. No (abril) vermelho: sentidos de resistência e silenciamento. *Graphos – Revista de Pós-Graduação em Letras – UFPB*, v. 6, n. 2/1, 2004.

\_\_\_\_\_. *Mais de perto, mil faces secretas sob a face neutra*: considerações sobre a heterogeneidade no discurso jornalístico. Artigo publicado nos anais da página eletrônica da Associação Latinoamericana dos Estudos do Discurso. Santiago, Chile, 2005.

\_\_\_\_\_. Fazenda Modelo: a propósito da memória e da historicidade. *Matraga*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 20, p. 38-56, jan./jun. 2007.

ROMUALDO, Edson Carlos. (2000). *Charge jornalística: intertextualidade e polifonia*: um estudo de charges da *Folha de S. Paulo*. Maringá: Eduem, 2000.

SILVA, Jonathan Raphael Bertassi da; ROMÃO, Lucília Maria Sousa. Análise discursiva das legendas e fotografias do jornal Brasil de Fato. *Significação (UTP)*, v. 31, p. 108-125, 2009.

Submetido em 06/07/2010

Aceito em 01/12/2010