

A ESCUTA DE UM DISCURSO ÉTNICO

Carla Maria Cunha¹, Aldir Santos de Paula PPGLL - FALE - UFAL

Resumo

Este trabalho visa à análise do discurso de uma índia artesã e também líder de uma associação cultural indígena, que pertence ao grupo indígena Wapixana — índia que, desde a época de criança, passou a viver em Boa Vista (Roraima). O artesanato é a referência simbólica que norteia seu lugar de divulgadora e preservadora das culturas indígenas. Um contraponto ao discurso dessa índia artesã é feito trazendo à análise o discurso de outra líder de associação, nesse caso, artesanal. Seu discurso é uma representação do outro; por oposição, então, é uma representação do não-índio. A escolha por uma abordagem discursiva nesta análise decorre do propósito de se buscar compreender o funcionamento discursivo em suas determinações ideológicas. A ideologia, desse modo, torna-se passível de ser apreendida na materialidade do discurso. No âmbito discursivo, é possível identificar o componente ideológico pelo interdiscurso e pelo intradiscurso, ou pela relação entre o já-dito e o que se está dizendo.

Palavras-chave: Análise do discurso. Identidade étnica. Preconceito.

Abstract:

This paper aims at analyzing the speech of an Indian artisan and leader of an indigenous cultural association, which belongs to the Wapixana indigenous group. This Indian woman has lived in Boa Vista (Roraima) since the time of the child. Craft is a symbolic reference that has guided her place of disclosing and preserving of indigenous cultures. A counterpoint to the discourse of Indian artisan is made by bringing to the analysis of discourse another

craft leader of association. Her speech is a representation of the other; as opposed, is a representation of non-Indian. The choice of a discursive approach in this analysis stems from the purpose of seeking to understand the functioning of discourse in its ideological determination. Ideology has thus become liable to be gathered in the materiality of discourse. In this context, it is possible to identify the ideological component by interdiscourse and intradiscurso, or the relationship between the 'already-said' and what is being said.

Keywords: Discourse analysis. Ethnic identity. Prejudice.

ABERTURA DA DISCUSSÃO

Conversas gravadas sobre artesanatos indígenas acabaram possibilitando registros linguísticos que permitem levantar questões discursivas envolvendo identidade étnica, preconceito, valores culturais distintos e, mais precisamente, para o recorte aqui pretendido, ideologia e sentido. A linguagem, assim como o artesanato, é uma expressão material passível de constituir um objeto simbólico. Pelos discursos de pessoas índias e de pessoas não-índias que serão focalizados, será discutida a construção de sentidos.

É bom ressaltar que o artesanato é, comumente, interpretado como a produção manual de objetos (utilitários ou não) que caracterizam uma determinada cultura ou grupo étnico ou social. É, necessária, contudo, a compreensão de que os objetos interpretados pelos não-índios como artesanato/arte indígena são, para os índios, em princípio, objetos com função utilitária e/ou simbólica. Não há, geralmente, para os índios, a preocupação com o critério 'peça vendável'. Por outro lado, o artesanato feito pelos 'brancos' com temática e/ou material da cultura indígena é concebido,

¹ Professora Adjunta do Departamento de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

normalmente, com o intuito de ser vendido, comercializado. Já, por esse viés, começa a ser sinalizado o caráter diverso da construção de sentido dos objetos simbólicos.

1 BASE TEÓRICA

A análise em curso toma como referência básica dois livros de Orlandi: *Análise de discurso: princípios e procedimentos* (1999) e *Terra à vista. Discurso do confronto: velho e novo mundo* (1990).

O sentido, na interpretação da autora, é um movimento de unidade e diversidade, e, mesmo assumindo que a imprevisibilidade faz parte da relação do sujeito com o sentido, da linguagem com o mundo, Orlandi considera que toda formação social exerce formas de controle da interpretação, historicamente determinadas. Nessa visão os sentidos são ‘administrados’. Mesmo quando se acredita que o contexto dado é o que desencadeia a interpretação, os sentidos remontam a outros momentos, porque *as palavras simples do nosso cotidiano chegam até nós carregadas de sentidos que não sabemos como se constituíram e que, no entanto, significam em nós e para nós.* (ORLANDI, 1999, p. 20).

Em sua delimitação de Análise de Discurso, o universo discursivo compreende fundamentalmente os sentidos em sua perspectiva simbólica, na qual há uma língua afetada pela história e um sujeito historicamente constituído e socialmente limitado.

Os objetos simbólicos, em suas diferentes formas materiais, produzem sentidos: enunciado, texto, pintura, música, vestuário, entre outros. A Análise de Discurso busca a compreensão de como um objeto simbólico produz sentidos.

É de interesse nesse trabalho tomar a noção de ideologia, visto que ela é o cerne da significação no social. No universo discursivo, pode-se depreender a ideologia pelo interdiscurso e pelo intradiscurso, ou pela relação entre o já-dito e o que se está dizendo, ou entre a constituição do sentido e sua formulação (ORLANDI, 1999). A constituição reporta à memória, a todos os dizeres já-ditos, e esquecidos; e a formulação é o que se está dizendo no momento dado, em condições específicas.

O interdiscurso traz as noções de ideologia e de inconsciente, que nos permitem pensar os sentidos no percurso da história. Sobre isso, inclusive, Orlandi (1999, p. 34) levanta a questão: *Por que somos afetados por certos sentidos e não outros?*, para, na continuidade de seu raciocínio, propor: *Certamente o fazemos determinados por nossa relação com a língua e a história, por nossa experiência simbólica e de mundo, através da ideologia.*

Segundo Pêcheux (1975 *apud* ORLANDI, 1999), há duas formas de esquecimento no discurso: o esquecimento ideológico, responsável por nos fazer acreditar que somos a fonte dos sentidos, e o esquecimento da ordem da enunciação, que diz respeito às escolhas feitas no mo-

mento do dizer. Este último esquecimento leva o falante a acreditar que há uma relação direta entre pensamento, linguagem e mundo, levando-o a crer que o dito só poderia ser construído daquela forma, com aquelas palavras e não com outras. O esquecimento enunciativo é parcial, semiconsciente e, por isso, é recorrente a reformulação do dito.

O esquecimento é básico para a constituição dos sujeitos e dos sentidos. Para que o falante se torne sujeito é necessário que ele esqueça que seu dizer não é inédito, ou seja, que já foi dito, pois assim ele se identifica com o que diz, constituindo-se no sujeito de seu dizer. Muito embora pareçam os mesmos, os sentidos e os sujeitos também são vários, diferentes, pois nem os sujeitos, nem os sentidos, nem os discursos, enfim, estão prontos e acabados.

A criatividade, que se contrapõe à criação (reiteração de processos já cristalizados), é que permite a ruptura do processo de produção da linguagem, ao deslocar regras, produzindo movimentos que afetam os sujeitos e os sentidos na sua relação com a língua e com a história; possibilitando os sentidos diferentes. A paráfrase conduz à produtividade e a polissemia à criatividade. Esse é o jogo entre o mesmo e o diferente.

O livro ‘*Terra à vista. Discurso do confronto: velho e novo mundo*’ (ORLANDI, 1990) envolve um amplo universo de discussão: dos índios, quando da chegada dos portugueses, até os dias atuais, lutando por suas terras, por suas línguas, por suas identidades; dos religiosos e viajantes divulgador-modeladores do Novo Mundo; da constituição da brasilidade.

Orlandi (1990, p.19-20) procura mostrar como a identidade brasileira foi construída através do olhar europeu, numa relação de diferenças, na qual o outro (o europeu), embora esteja no comando dos acontecimentos, não consegue manter um lugar central que seria possível numa relação na qual houvesse identificação:

Nem índios, nem europeus, somos produzidos por uma fala que não tem um lugar, mas muitos. E ‘muitos’ aqui é igual a ‘nenhum’. Desse lugar vazio fazemos falar as outras vozes que nos dão uma identidade. As vozes que nos definem. Europeu falando de índio produz brasilidade. Nós, falando do que os europeus dizem de suas descobertas, falamos o discurso da nossa origem.

O olhar do outro poderia ser uma contribuição no processo de construção da identidade brasileira, mas, em consequência da falta de identificação, esse olhar tornou-se uma interferência que perdura até hoje, ou melhor, parece fazer parte da própria constituição do brasileiro. Ampliado para uma denominação mais geral, o olhar estrangeiro persiste em sua força modelar, que tenta negar as diferenças ou mesmo fazê-las desaparecer.

2 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

O *corpus* dessa análise foi recortado de gravações feitas quando se buscavam informações sobre o processo de negociação (compra e venda) dos artesanatos indígenas, em Boa Vista, capital de Roraima (RR). As gravações transcorreram em forma de conversa, sem questões anteriormente formuladas. O *corpus* em análise é constituído da fala de uma índia Wapixana artesã — participante de um grupo étnico minoritário — e líder de uma associação cultural indígena. Desde a época de criança, ela passou a viver em Boa Vista (Roraima), onde desenvolveu um trabalho voltado para temáticas culturais dessa minoria (a indígena) e conviveu com os não-índios e sua cultura.

Como contraponto à fala da índia referida acima, será analisada a fala de outra líder de associação, nesse caso, artesanal, sendo esta uma não-índia que trabalha tanto com elementos da cultura indígena como da ‘branca’, como também, em apenas um trecho, será considerada a participação de uma amiga da não-índia. Há, ainda, eventualmente, o registro das intervenções das pesquisadoras.

A identificação dos participantes se fará do seguinte modo: líder índia da associação cultural (A), líder não-índia da associação artesanal (B), amiga da não-índia (Z) e as pesquisadoras (P).

Símbolos usados nas transcrições dos registros de fala das informantes:

- - antecede palavras ditas de forma enfática
- √ - coloca-se nos momentos de hesitação de fala
- [] - informações contextuais
- (?) - aponta o lugar de algo inaudível
- :: - produção alongada
- (...) - silêncio ou pausa
- ... - faz parte de uma continuação
- Itálico* – marcas textuais para minha análise

3 ANÁLISE DO CORPUS

Com o intuito de observar a regularidade do discurso de A, são consideradas as condições de produção que constituem seu discurso: ser etnicamente índia, ter uma convivência desde criança com os não-índios, e estar envolvida com um tipo de trabalho cuja matéria é essencialmente indígena, mas cujo produto é consumido pela comunidade ‘branca’. A partir dessas condições, levantam-se questões:

- Como ela se constitui enquanto sujeito?
- Quais consequências advêm de sua relação com os ‘brancos’, sendo esta relação bastante motivada

pela possibilidade de melhoria da vida dos índios através do comércio artesanal?

- Como ela enfrenta o olhar do outro?

Em certo momento da gravação, a conversa aborda a divisão étnica que subgrupa índios, de um lado, e não-índios, de outro e a índia faz alusão a uma situação de conflito que ocorreu entre participantes desses dois grupos:

[Fala-se sobre haver dois grupos: os dos índios e os dos ‘brancos’]

(1) A - Bom, *eu acho que todas as duas raças, elas são muito parecidas, né, acho que todos dois têm agressividade, porque tanto o branco agrediu como o índio respondeu com agressão*, né, só que eu acho que não resolve o caso, não resolveu nada, porque eles estão no mesmo impasse, então *não adianta dois boi brabo ficar brigando um de testa pro outro porque não vai levar a nada*, então todos dois têm que caminhar.

No trecho acima, a informante índia reconhece a existência dos dois grupos étnicos¹, mas sinaliza semelhanças entre eles e aponta a agressividade como uma delas. Como falava de um caso de conflito entre índios e não-índios, sua visão é negativa sobre a posição tanto dos índios como dos ‘brancos’. Quanto a si mesma se põe no papel de apaziguadora, ao apontar o ‘branco’ como o desencadeador da agressão (*o branco agrediu*), mas não utiliza esse fato para defender a reação dos índios (*o índio respondeu com agressão*). Sua atitude diante de uma situação conflituosa parece ser a da busca de um entendimento consensual (*não adianta dois boi brabo ficar brigando um de testa pro outro porque não vai levar a nada*).

(2) A - *Nós já estamos bastante aculturados, nós moramos a 55 km daqui, é:: os índios da Malacaxeta, lá na √ os índios da Serra da Moça, onde criamos a entidade, né, e, então, índios aculturados já, já tem também filtração de branco lá, já têm índios casados com maranhense, cearense.*

(3) A - *É em quase todas as comunidades já tem, sabe, só ainda os que são mais primitivos são os Wai-Wai e os Yanomami mesmo, que ainda não têm mistura, né, ➤lá dentro, porque aqui já tem Yanomami casado com branca, é com cearense, com:: √ já tem índios Yanomami casado fora daqui, em outros estados... não tem mais, nos dias de hoje, ➤nenhuma raça pura mais, todos já são misturados, já são misturados, todos já são √ quase todos aculturados, até mesmo os Yanomami, já falam √ é (...) o português, né, então não tem mais nenhuma entidade pura, então a gente (...) criou uma entidade pra divulgar e comercializar*

² Geralmente, na interpretação dos índios, qualquer pessoa que não seja índia vai ser tomada como branca, independentemente da cor da pele e da cultura em que esteja inserida.

a cultura indígena, só que são os índios mesmo, nós não compramos de nenhum outro, nós tamos pra vender diretamente, então não tem negociação. A gente aqui vende para o branco, né, mas não tem (...) inclusive a entidade não compra artesanato, ela só vende...

Embora na fala da informante A fique afirmada a aculturação, ela reconhece a *cultura indígena*. Coloca seu grupo como um dos que estão tendo perdas culturais e aponta os Yanomami e os Wai-Wai como os mais primitivos, utiliza-se inclusive da ênfase, em (3)A (↗ *lá dentro... ↗ nenhuma raça pura mais*), para deixar claro sua posição sobre a impossibilidade de haver, no contexto histórico-social atual, grupos isolados. O uso que faz da palavra ‘primitivo’, em (3), remete à significação de índios que vivem mais isolados, daqueles que não substituíram, nem parcialmente, suas práticas culturais pelas dos ‘brancos’. Quando fala dos casamentos entre índios e não-índios, da mistura, de que não há mais raça pura, a imagem das etnias distintas não se desfaz em seu discurso, muito menos a fronteira entre ‘brancos’ e índios (*já tem Yanomami casado com branca, é com cearense*).

Quando o assunto diz respeito ao artesanato e sua comercialização, a artesã índia mostra-se atenta ao mercado consumidor. Utiliza, inclusive, um léxico que remete à área do trabalho de produção e qualidade final do produto: *Os [artesanatos] Yanomami é assim mais grosseiro, nos Wai-Wai não, é mais enfeitado, é mais trabalhado... a cestaria deles [dos Yanomami] é assim, parece mal acabada. Os [artesanatos] Wai-Wai não, é todo feito o acabamento.*

[conversa-se sobre a qualidade dos artesanatos de diferentes grupos]

(4) A – Eu acho que (...) *os Yanomami é assim mais grosseiro, nos Wai-Wai não, é mais enfeitado, é mais trabalhado*. Você vê a diferença, né [aponta], *aquilo ali é Yanomami, só essas aqui são Wai-Wai*.

P – Mas o que é que você vê ali e não vê aqui?

A – *Ali eles são mais rústicos, aqui eles são mais bonitos, eles trabalham com mais perfeição.*

...

A – *Tudo deles é bem feito [artesanato dos Wai-Wai]. Os Yanomami, não. Acho que é por que são mais primitivos, né, até a cestaria deles é assim, parece mal acabada. Os Wai-Wai não, é todo feito o acabamento, olha, aquele tipo de cestaria ali, os Yanomami não fazem esse tipo de cestaria.*

O fato de A ser índia, morar, desde os 9 anos de idade, na cidade, ter um trabalho voltado para as culturas indígenas, ou seja, viver entre o universo índio e não-índio, deixa transparecer alguma ambiguidade em seu discurso: ora a expressão primitivo reporta à resistência cultural: *os que são mais primitivos são os Wai-Wai e os Yanomami mesmo*, que ainda não têm mistura, né,...(inserido no dado 3) ora à rusticidade, grosseria (falta de beleza). Ao com-

parar o artesanato dos Wai-Wai com os dos Yanomami, ela justifica que o material dos Yanomami não seria tão “bem feito” por serem eles mais primitivos: *Tudo deles é bem feito [artesanato dos Wai-Wai]. Os Yanomami, não. Acho que é por que são mais primitivos.*

Essa mesma ambiguidade está presente no fragmento transcrito abaixo:

[conversa a respeito de grupos distintos de índios, tipo Makuxi e Wapixana, morarem muito próximos e acabarem, conseqüentemente se misturando].

(5) P – Você acha essa mistura boa ou acha que prejudica?

A - ↗ não, eu acho boa, eu acho boa, eu acho que quanto ↗ mais união entre as raças do planeta melhor, eu acho que √ eu se fosse (...) avaliar eu preferia que √ todos fossem unidos, a união de todos, jamais em grupos dividido, então, não são todos iguais? né, então por que especificar um ou outro? *Makuxis, Wapixanas (?) me dou bem com todos eles, desde o Yanomami, desde o primitivo a todos os aculturados... pra mim, pra eles todos são meus irmãos, não tem diferença se ele é Ingaricó, porque ele é Wapixana, porque ele é Taurepang, porque é Xiriana... fazem uns dez anos que eu trabalho com índio, que eu me dedico aos índios e nunca briguei com nenhum.*

É interessante observar que o funcionamento discursivo de A, no dado 5, inicialmente parece remeter à homogeneização, não apenas dos vários grupos indígenas mas a uma homogeneização que envolve os ‘brancos’ também. No entanto, sua avaliação que principia pelo aparente envolvimento dos não-índios, no estado de união mencionado (*quanto ↗ mais união entre as raças do planeta melhor*), acaba por incluir, na continuidade de sua fala, só os grupos indígenas (*Makuxis, Wapixanas (?) me dou bem com todos eles, desde o Yanomami, desde o primitivo a todos os aculturados...pra mim, pra eles todos são meus irmãos, não tem diferença se ele é Ingaricó, porque ele é Wapixana, porque ele é Taurepang, porque é Xiriana...*). Esse comportamento discursivo é um indício da autoidentidade étnica índia de A.

Na sua relação com o outro (índios e não-índios), mesmo numa situação que lhe é desfavorável, a discursividade da informante índia, mais uma vez, indica um posicionamento não agressivo, muito embora não fuja da tomada de decisões: *eu pedi... solicitei* muito pra eles um local onde ficasse exposto, ↗ permanente, como está aqui, então *eles nunca se interessaram* em fazer, então eu saí da associação pra criar uma nova associação...(dado 6).

(6) A - ... tem organização que já estão trabalhando há muitos e nunca fez √ fez muita coisa em benefício dos índios, né, por exemplo, eu pedi, trabalhei com a Associação dos Povos Indígenas e solicitei muito pra eles um local onde ficasse exposto, ↗ permanente,

como está aqui, então eles nunca se interessaram em fazer, então eu saí da associação pra criar uma nova associação pra fazer isso aqui, porque eles não me davam abertura pra fazer, que eu sou artesã, eu trabalho √ todo tipo de trança...estamos aqui, queremos (...) o desenvolvimento do estado, *queremos união com o branco, não queremos viver isolado (...)* todas as comunidades que tenho andado, *todos os parentes, alguns só √ os que trabalham com o Conselho Indígena, que pensam em isolamento (...)* então, nós, que trabalhamos pelo povo mesmo *estamos desenvolvendo um projeto de desenvolvimento (...)* união, desenvolvimento e independência, nós queremos trabalhar em conjunto com o branco, queremos, já que nós já vestimos, já comemos as coisas do branco, o pessoal vem de longe comprar sal, comprar açúcar, levar óleo diesel, então a gente quer fazer um desenvolvimento maior pras comunidades indígenas (...) então esse é o objetivo da Associação Cultural (...)

(7) A - ... o branco jamais vai se sentar, ↗ jamais vai sentar junto com um índio pra comer da comida do índio e da bebida do índio porque é uma tradição do índio, tem coisa que o branco não come, por própria é:: √ como se diz (...) intuição dele mesmo, por exemplo, ah, a gente come ↗ tudo, a gente come cobra, a gente come sapo, a gente come é:: tanajura, a gente come formiga, a gente come ↗ muitas coisas que vocês jamais vão comer, então ele nunca vai ser como o índio, nem o índio vai ser como o branco (...) né? Então a união que eu digo é essa de compreensão um do outro (...)

Os relatos da informante A mostram a visão que se tem do outro, das diferenças que acabam se estabelecendo pela exposição a culturas variadas.

Na fala de A, focalizando o dado 6, observa-se que ela assume a função de líder (e não mais só de artesã), quando rompe com uma entidade que não oferecia, na sua avaliação, uma estrutura que permitisse ao índio um meio de trabalho na sociedade não-índia: *eu pedi, trabalhei com a Associação dos Povos Indígenas e solicitei muito pra eles um local onde ficasse exposto [o artesanato indígena], ↗ permanente, como está aqui, então eles nunca se interessaram em fazer, então eu saí da associação pra criar uma nova associação pra fazer isso aqui, porque eles não me davam abertura pra fazer, que eu sou artesã.*

Ainda afirma que não há mais espaço para o isolamento: *não queremos viver isolado*, mas fala de independência como a possibilidade de autonomia indígena: *estamos desenvolvendo um projeto de desenvolvimento (...)* união, desenvolvimento e independência (dado 6), difunde a união do índio com o branco como um meio de desenvolvimento. Essa união, no entanto, não lhe ofusca a distinção cultural entre ‘brancos’ e índios; menciona os hábitos alimentares tanto para mostrar a afinidade entre eles *nós já vestimos, já comemos as coisas do branco* (dado 6), como usa apropriadamente esse mesmo elemento, em 7, para demarcar suas diferenças (*o branco jamais vai se*

sentar, ↗ jamais vai sentar junto com um índio pra comer da comida do índio e da bebida do índio porque é uma tradição do índio). Há aí o confronto e a delimitação entre prática cultural e identidade social, pois, como afirma Penna (1998, p. 92), *a identidade social é uma construção simbólica que envolve processos de caráter histórico e social, que se articulam (e atualizam) no ato individual de atribuição*.

No trabalho de Orlandi (1990, p. 222) há um relato do índio P. Palikur que vai ao encontro da consciência das diferenças e da distinção entre prática cultural e identidade social: *É o índio que sente, que conhece, não gente de fora (...)* O civilizado pode entrar no nível do índio, pode passar até 50 anos, ele pode pintar os beijos, pode furar as orelhas, tudo, cabelo grande, pode usar tanga também, mas ele nunca pode se tornar índio como nós mesmo que é nativo. Assim como nós também, nós não podemos tornar civilizados. Não podemos.

Por isso, a vivência de algumas práticas da cultura ‘branca’ pode não significar, na cabeça dos próprios índios, que eles deixaram de ser índios, persiste, assim, esta autoatribuição de identidade. A própria índia, líder da associação cultural, continua sendo vista como tal pelos seus pares, embora more no centro urbano desde criança e não fale uma língua indígena. Mesmo numa atitude de cobrança de um índio, ela continua incluída em seu grupo *A senhora é a favor dos brancos, só quer dar tudo pros brancos?... Você é quem tem que aprender a língua... você em vez de estar querendo ensinar pros brancos, ↗ tem que aprender* (dado 9). O que não impede, por outro lado, que os outros (vizinhos, demais habitantes da região), diante das novas práticas assumidas pelos índios, impute-lhes a identidade de ‘caboclo’ (Penna, 1998), como marca a fala da artesã não-índia: *a maioria dos jovens não vêm falando a língua deles. A maioria dos jovens tem um comportamento diferente.*

Esses relatos das diferenças, num contexto social que tende a homogeneização, deixam transparecer que as diferenças são bem definidoras da identidade de cada grupo e mais ainda que há diferenças ou características imitáveis em sua superfície, mas impossíveis de serem assimiladas, pelo outro, em sua essencialidade. Corroborando com essa perspectiva, há, na fala 7, o emprego da palavra união no sentido filosófico de compreensão das diferenças, sem que sejam imprescindíveis as perdas, mas que se tenha a percepção das diferenças, pois *ele [o ‘branco’] nunca vai ser como o índio, nem o índio vai ser como o branco (...)* né? Então a união que eu digo é essa de compreensão um do outro (...).

Uma das falas da artesã A sinaliza limites na intersecção das influências entre as culturas ‘branca’ e índia. Quando indagada sobre o que ela acha das pessoas que se inspiram nos artesanatos indígenas para fazerem o seu, ela tomou o seguinte posicionamento: *Não, eu acho que não é bom porque daí tá tirando a originalidade da cultura indi-*

gena, né, porque se √ daí já não é quem for vender; já não pode vender como artesanato indígena, já é feito pelo branco, né. ...fica muito (...) desvalorizado se alguém for copiar, né, a cultura do índio, o artesanato do índio (dado 9).

Já para a artesã não-índia, o artesanato indígena corresponde apenas à produção de objetos para uso nas atividades diárias: *eles [os índios] não produz o artesanato, como eu digo, o artesanato não é feito para a venda, pra comercializar; o artesanato é feito para utilidade*. E mesmo quando os índios vendem seus objetos, o objetivo deles, com a venda, é, ainda segundo ela, adquirir objetos utilitários que eles não produzem: *então eles aprenderam que fazendo peças de artesanato, o missionário traz, vende e leva uma panela de alumínio*.

Observa-se, mais uma vez que, se é colocada a oposição ‘tradição das culturas indígenas’ e a ‘tradição das culturas dos não-índios’, a líder da associação cultural, A, se identifica com o universo cultural indígena e se coloca em sua defesa. Os argumentos utilizados por A levam a crer que, para ela, tanto o índio como o ‘branco’ podem participar das práticas sociais do outro grupo, desde que não pretendam assumir a identidade cultural da qual não seja nativo ... *o branco jamais vai se sentar, jamais vai sentar junto com um índio pra comer da comida do índio e da bebida do índio porque é uma tradição do índio, tem coisa que o branco não come (...) então ele [o branco] nunca vai ser como o índio, nem o índio vai ser como o branco* (dado 7).

Mey (1998, p. 87), ao discutir sobre etnia, identidade e língua, focaliza o fenômeno da globalização (com seu traço homogeneizante) como ameaçador à diversidade:

A internacionalização da cultura, da arte, do comércio e da política, da qual somos testemunhas nesses dias, não é, em si, uma ameaça à etnia, no sentido correto do termo; entretanto, uma vez que o crescente contato e o intercâmbio internacional das idéias na ‘aldeia global’, e suas condições, são pressupostos no mercado, elas, realmente, ameaçam a existência das identidades étnicas e de outros fenômenos culturais ‘não vendáveis’.

Essa visão de Mey sobre os fenômenos culturais ‘não-vendáveis’, em contraposição aos vendáveis, pode ser demonstrada na fala da artesã A (dado 6) *Eu acho que (...) [com relação ao artesanato] os Yanomami é assim mais grosseiro, nos Wai-Wai não, é mais enfeitado, é mais trabalhado*. Nesse trecho, observa-se que ela faz alusão à qualidade dos diversos artesanatos indígenas e acaba por privilegiar os que têm um feitio mais próximo do gosto dos não-índios. A mesma avaliação, sobre os artesanatos mencionados acima, é compartilhada pela líder não-índia: *Quanto ao artesanato indígena, ele existe, é belíssimo √ como eu estava falando dos Wai-Wai são os mais requintados, os Yanomami fazem um trabalho bem rústico, é pouco diversificado, não tem uma variedade muito grande*.

Ambas artesãs, mesmo tendo experiências de mundo diversificadas, emitem o mesmo juízo de valor sobre os artesanatos dos Wai-Wai e os dos Yanomami. Tal avaliação pode estar relacionada ao critério de vendagem que considera a possibilidade de saída rápida do produto aliada ao padrão de beleza mais próximo do belo para os não-índios.

Embora o foco de minha análise não seja o discurso da informante B, transcrevo a narrativa abaixo, porque essa narrativa condensa a visão que boa parte dos não-índios têm dos índios, ou melhor, ela aponta para a interpretação, ou mesmo o juízo de valor, que um indivíduo pertencente a uma determinada cultura pode ter ao confrontar a sua cultura com outra(s).

(8) B – *Eu conheço uma índia, vários casos, eu vou citar um, ela veio da maloca, ela não sabia falar direito, ela não sabia se expressar; ela não sabia nada, ela andava com aquela roupa chega era pegajosa assim, úmida no corpo, aquele jeito de vida que eles têm lá, de repente ela veio para uma casa e a senhora ensinou tudo para ela, a mudar roupa, cuidar do seu corpo, usar desodorante, usar modess, que ela era uma mocinha, usar todas as coisas e com higiene, higiene, ela ficou de um jeito que ela tomava uns cinco banhos por dia*.

P – M as na aldeia ela já devia tomar cinco banhos por dia!

B – Não, não.

P – Índio não toma banho?

Z – Toma sim, cai no rio e sai.

Este trecho da entrevista marca claramente a postura de B e de sua amiga, Z, com relação aos hábitos de vida dos outros grupos étnicos, mais especificamente, de seus hábitos de higiene corporal. Elas os avaliam tomando como parâmetro de comparação apenas o comportamento manifestado em sua própria cultura (questão etnocêntrica).

Subjugados pela ótica da cultura não-índia, os costumes indígenas são vistos como incorretos e/ou perniciosos, ou seja, marcados com traços negativos. Quando B menciona que a índia em questão não sabia nada, referia-se na verdade a seu desconhecimento dos elementos culturais dos ‘brancos’; dos seus costumes.

Ainda no dado 8B, quando discorre sobre o hábito de se banhar dos índios, pode-se depreender, através de negação (*Não, não*) e resposta irônica (*toma sim, cai no rio e sai*), a repulsa à maneira de se banhar que se diferencia da sua, ou seja, é mais uma atitude de negação do outro. Quando menciona *aquele jeito de vida que eles têm lá*, ela não reconhece essa forma de vida como caracterizadora de uma cultura indígena.

Ao enaltecer o modo de vida do ‘branco’, ela deprecia o dos índios. Do estado de ignorância em que a índia vivia (*ela não sabia nada*), passa ao de sapiência (*a senhora ensinou tudo para ela*), sendo o ‘branco’ o detentor e doa-

dor do saber. Atentando para os dois referentes (não-pessoas do discurso) focalizados em sua narrativa, vê-se, bem distintamente, um ‘ela’ desprovido de conhecimento, de saber, que reporta à índia, e um ‘ela’ portador e doador de sabedoria, que representa a senhora não-índia.

Dentre os elementos culturais negados por B, no dado 8, está a própria língua (*ela não sabia falar direito*). Essa avaliação sobre o falar da índia mostra, na verdade, sua atitude com relação ao grupo étnico ao qual pertence a menina do relato (FASOLD, 1984).

O valor negativo que se imprime aos não-índios, na narrativa acima, torna-se mais grave se for considerado que o ponto de vista negativo, depreciativo é dado por pessoas que convivem com os índios, senão nas aldeias, pelo menos na cidade; e que se inspiram em parte de suas culturas, ao confeccionar seus próprios artesanatos.

Na fala que aqui representa o discurso do ‘branco’ fica bem marcada a incapacidade de um sujeito pertencente a uma cultura dominante (de maior prestígio social) se desarraigar dela para compreender o universo do outro. Esta visão unilateral dos fatos ou etnocêntrica lhe impede de atentar para a construção de vida cujo universo se distingue do seu. O discurso de B (objeto simbólico) revela a ideologia do dominador, do detentor do saber, de um divulgador-modelador.

E como será o olhar do índio para o ‘branco’?

Como será o olhar de A com relação aos ‘brancos’, quando estes querem tirar proveito dos elementos culturais indígenas? Na fala de A, os únicos bens que os índios possuem equivalem às suas características culturais: *a única coisa que o índio tem é a cultura dele, o índio não tem nada mais, nada, nada além da cultura dele... a cultura do índio, o artesanato do índio, a música do índio, a comida do índio* (dado 9). Este fragmento do discurso de A pontua bem um limite na relação dos ‘brancos’ com os índios, um limite entre o que é dos índios e não pertence aos ‘brancos’, quando A enfaticamente repete a expressão relativa à posse (*do índio*) a cada elemento cultural que elenca.

(9) P – Eu sei que tem muita gente que se inspira no trabalho indígena e já faz esse trabalho (...) isso é bom?

A – Não, eu acho que não é bom porque daí tá tirando a originalidade da cultura indígena, né, porque se daí já não é quem for vender, já não pode vender como artesanato indígena, já é feito pelo branco, né. Por exemplo, aqui, no Centro Cultural de *√ a escola de artesanato aqui vai funcionar só para índios e descendentes de índios, justamente para que o branco não venha a copiar os trabalhos indígenas*. Eu acho que tudo que é (...) de propriedade da pessoa deve ser valorizado, então é a única coisa que o índio tem é a cultura dele, o índio não tem nada mais, nada, nada além da cultura dele, então eu acho que é *√* fica muito (...) desvalorizado se alguém for copiar, né, a cultura do índio, o artesanato do índio, a música do índio, a

comida do índio, certo (...) então eu vejo assim, eu acho que não é bom pro índio que tenha alguém que copie, por exemplo, os índios Wapixana, eles não dão pras pessoas pra ensinar a língua, porque eles não querem que o branco aprenda a língua deles (?) Eu acho que nem o Yanomami também não quer, nenhuma dessas etnias (...) não *√* não (...) querem (...) Acho que nem os Makuxi, porque um dia desses eu conversei com eles, a respeito de conseguir um professor para a universidade e eles: - *Dona -----, pra quê? A senhora é a favor dos brancos, só quer dar tudo pros brancos?* Ai eu disse: - *Não, gente, é porque o reitor me pediu um professor*, ele paga, ele disse: - *Nós não queremos ensinar a nossa língua*. Então vê que nenhum, nenhuma etnia quis, assim, dar aula (?) que se eles perder a língua, se eles já perderam, se os *√* daí disse assim pra mim: - *eu vou ensinar *√* a minha língua pra quem não é meu filho? *↗*Você que é minha filha não sabe falar a minha língua. Ficaram danado comigo, sabe. Você é quem tem que aprender a língua. Toda vez que vou por aí eles me cobram, sabe, eles só falam comigo na lín *√* na gíria, daí eu não falo mais, você tem que *↗*aprender. Você tem que aprender, você em vez de estar querendo ensinar pros brancos, *↗*tem que aprender (...)*

P – E por que você não fala?

A - *↗*Eu, eu falo alguma coisa, mas pra gente falar a gente tem que tá lá. Por que aqui a gente fala muito com o branco, daí a gente esquece.

A fala do índio que interpela A (dado 9), fazendo-lhe uma crítica pelo grau de relação que ela mantém com os ‘brancos’ (*Dona -----, pra quê? A senhora é a favor dos brancos, só quer dar tudo pros brancos?*) e também por não saber falar uma língua indígena (*eles só falam comigo na lín *√* na gíria, daí eu não falo mais, você tem que *↗*aprender*) se identifica com o posicionamento de A em:

(10) A - Eu vejo que é *↗*muito necessário que o índio que esteja aqui na cidade tenha uma ocupação, porque eu já vi vários parentes envolvido com roubo, envolvido com delinquência, né? Então eu me sinto muito triste por saber que sou uma índia e que meu povo tá (...) sendo tomado pela marginalização (...) então a gente resolveu o ano passado criar uma associação cultural, pra ficar *↗*permanente, então eu tô pedindo o apoio de todas as entidades que queiram nos ajudar...

Ainda que esse funcionamento discursivo revele uma situação negativa (dado 10) na qual os índios estão inseridos, nele não se revela uma dissociação da parentela índia. O mesmo tipo de funcionamento se mostra na interpelação que um índio faz para A, no dado 9 (*eu vou ensinar *√* a minha língua pra quem não é meu filho? *↗*Você que é minha filha não sabe falar a minha língua*). Constata-se, no recorte anterior, que, mesmo que o índio esteja lhe fazendo uma crítica, continua tratando-a por “filha”; e a informante A, por sua vez, mesmo quando faz alusão à situação de marginalidade na qual vivem vários índios, mantém

a autodenominação índia e prossegue a chamar de parentes aqueles que estão envolvidos com delinquência: *Então eu me sinto muito triste por saber que sou uma índia e que meu povo tá (...) sendo tomado pela marginalização (...)*.

O funcionamento discursivo dos ‘brancos’, quando se refere aos índios, mostra estratégias que conduzem à exclusão dos índios e de suas culturas. Tais estratégias envolvem as atitudes incongruentes de apontar como vergonhoso, para os índios, não falar o português; afirmar que o discurso indígena é incompreensível, quando falado em português, simplesmente porque há nele marcas linguísticas de outra língua (uma indígena); estigmatizar as línguas indígenas; estabelecer situações de linguagem que desrespeitem as regras da fala indígena (ORLANDI, 1990).

É comum ouvir os índios, mesmo os que são falantes ativos, referindo-se à língua nativa de seu grupo com a expressão ‘gíria’. Embora, em muitos casos, a incorporação desse termo pareça ser uma escolha linguística espontânea dos grupos, ela é resultante da pressão dos ‘brancos’ sobre os índios. Este uso registra uma tentativa de diminuição de vários sistemas linguísticos ignorados pelos não-índios. A informante A, quando vai mencionar a palavra língua, a língua em seu uso, hesita e troca pela palavra gíria: *eles só falam comigo na lín √ na gíria* (dado 9). A própria diminuição do número de línguas indígenas resulta dos contatos frequentes entre índios e ‘brancos’ como A registra em sua fala: *Por que aqui a gente fala muito com o branco, daí a gente esquece* (dado 9).

Reportando aos trechos das falas de 3A (*até mesmo os Yanomami, já falam √ é (...) o português*) e de B (*a maioria dos jovens não vêm falando a língua deles*), a língua se faz presente como um elemento que anuncia o grau de ligação entre os grupos étnicos, e, como Fasold argumenta (1984, p. 158), *Language served unifying and separatist functions for sociocultural groups*. A língua marca a identidade de um povo, mas o arcabouço cultural de um grupo não se reduz à língua. No entanto, os índios geralmente têm sua identidade étnica enfraquecida, senão perdida, aos olhos dos não-índios, quando deixam de ser falantes ativos da língua de origem do grupo, como se mostra no discurso de B: *a maioria dos jovens não vem falando a língua deles. A maioria dos jovens tem um comportamento diferente*.

Nesse momento, no qual os participantes da sociedade dominante avaliam negativamente a fala do outro, que são os índios, esquecem que, por um lado, a perda linguística resulta de um processo de rejeição, ou seja, ela pode ser vista como uma fuga da discriminação impingida pela sociedade envolvente; por outro lado, a rejeição a seu modo de falar continua, mesmo quando falam o português, por sua produção linguística receber influência da língua indígena. Exemplo disso encontra-se no discurso avaliativo de B “*ela não sabia falar direito, ela não sabia se expressar*” (dado 8). É claro que essa avaliação negativa do falar do

outro só acontece porque o referente pertence a um grupo sem força social.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O relato de A mostra um discurso representativo do lugar vazio apontado por Orlandi: *Desse lugar vazio fazemos falar as outras vozes que nos dão uma identidade. As vozes que nos definem* (1990, p. 19-20). Nessa perspectiva, identificam-se, no discurso da índia-líder, diversas vozes:

- **a voz da índia**, que busca a manutenção da identidade indígena, apesar da situação histórica adversa:

Então eu me sinto muito triste por saber que sou uma índia e que meu povo tá (...) sendo tomado pela marginalização (...)

...então ele [o ‘branco’] nunca vai ser como o índio, nem o índio vai ser como o branco (...) né?;

- **a voz da abertura**, a voz do indivíduo que não quer se fechar num grupo e viver à parte das demais sociedades:

... estamos aqui queremos (...) o desenvolvimento do estado, queremos união com o branco, não queremos viver isolado (...)

...estamos desenvolvendo um projeto de desenvolvimento (...) união, desenvolvimento e independência, nós queremos trabalhar em conjunto com o branco...;

- **a voz da fraternidade** que procura a harmonia entre os que são diversos:

...quanto ↗ mais união entre as raças do planeta melhor, eu acho que √ eu se fosse (...) avaliar eu preferia que √ todos fossem unidos, a união de todos, jamais em grupos dividido, então, não são todos iguais? ... me dou bem com todos eles, desde o Yanomami, desde o primitivo a todos os aculturados...pra mim, ...todos são meus irmãos...

...Então a união que eu digo [refere-se aos índios e ‘brancos’] é essa de compreensão um do outro (...);

- **a voz do profissional assistencialista**:

Então eu me sinto muito triste por saber que sou uma índia e que meu povo tá (...) sendo tomado pela marginalização (...) então a gente resolveu o ano passado criar uma associação cultural, pra ficar ↗ permanente, então eu tô pedindo o apoio de todas as entidades que queiram nos ajudar...

... tem organização que já estão trabalhando há muitos e nunca fez √ fez muita coisa em benefício dos índios... nós, que trabalhamos pelo povo...

↗ aqui, no Centro Cultural de √ a escola de artesanato aqui vai funcionar só para índios e descendentes de índios, justamente para que o branco não venha a copiar os trabalhos indígenas.

...fazem uns dez anos que eu trabalho com índio, que eu me dedico aos índios e nunca briguei com nenhum.

Ouvindo o relato de A, é possível perceber que sua identidade índia sofre um deslocamento, quando ela se coloca como porta-voz dos índios. Nesse momento destaca-se uma voz assistencialista e fraterna, que procura ser mediadora da harmonia entre índios e não-índios. É como se ela não participasse de nenhum dos dois grupos (identidade cultural), sobressaindo, então, sua função de líder de associação e seu papel de artesã. Sua fala deixa bem marcado o espaço da 1ª pessoa do singular (que é A) e a dos referentes (índios e ‘brancos’).

O discurso de A também é representativo de sua experiência multicultural e também do contato com várias realidades linguísticas (plurilíngue), mesmo sendo ela monolíngue em português. Ela procura se situar num ponto entre os dois universos (índio e não-índio), mas não deixa de sofrer as consequências dessa convivência heterogênea.

Seu discurso pontua conflitos, por exemplo, a dicotomia ‘índios primitivos e aculturados’ é retomada várias vezes sem que haja a colocação, de sua parte, sobre perda da identidade índia, no entanto, os ‘brancos’, ao se inspirarem no artesanato indígena, segundo ela mesma, estão tirando a originalidade dessa cultura. Além do fator de preservação da identidade indígena, essa atitude também é uma amostra do caráter protecionista da função que ela tomou para si. Provavelmente, o assistencialismo marcado em sua fala seja motivado pela situação de marginalização em que se encontram muitos índios: *Eu vejo que é muito necessário que o índio que esteja aqui na cidade tenha uma ocupação, porque eu já vi vários parentes envolvido com roubo, envolvido com delinquência, né?* (dado 10). Por isso, o espaço cultural criado por A foi pensado não só para vender produtos indígenas, mas também para ser um local de fomento cultural: *a escola de artesanato aqui vai funcionar só para índios e descendentes de índios, justamente para que o branco não venha a copiar os trabalhos indígenas* (dado 9).

É necessário trazer para essa análise uma das condições de produção, tanto no discurso de A quanto no de B, que pode ter corroborado no funcionamento discursivo em jogo: o fato de a informante B, aparentemente, estar conversando com seus pares, ou seja, professoras e não-índias, pode tê-la feito pressupor que a imagem do referente (o universo indígena) que ela tem seria compartilhada por suas interlocutoras, conseqüentemente, ela não usou de polidez ao lançar sua visão, negativa, sobre os povos indígenas. Também se pode atribuir, por outro lado, que parte da ponderação registrada na fala de A revele o cuidado de quem não estava falando com seus pares. Em certo momento da conversa com as pesquisadoras, ela deixa claro quem são suas interlocutoras: *a gente come formiga, a gente come muitas coisas que vocês jamais vão comer* (dado 7).

Diante de discursos como esses, é possível afirmar que os índios tendem a compartilhar apenas com seus iguais os elementos de suas culturas como uma garantia de manutenção de sua identidade étnica: *eu acho que é fica muito (...) desvalorizado se alguém for copiar, né, a cultura do índio, o artesanato do índio, a música do índio, a comida do índio (...) então eu vejo assim, eu acho que não é bom pro índio que tenha alguém que copie, por exemplo, os índios Wapixana, eles não dão pras pessoas pra ensinar a língua, porque eles não querem que o branco aprenda a língua deles (?) Eu acho que nem o Yanomami também não quer, nenhuma dessas etnias (...) não não (...) querem (...).*

A partir da escuta do discurso de A, o que pode ser dito com relação à sua constituição de sujeito é que sua identidade étnica é de índia. Índia que tem como objetivo de vida possibilitar melhorias na condição de vida de outros índios. Canaliza essa possibilidade na confecção e vendagem do artesanato indígena e também na criação de um centro cultural que seja, além de um espaço para o comércio do artesanato, um espaço de valorização das manifestações culturais dos índios. Para tanto, ela afirma que é necessária a parceria com os ‘brancos’, considerando que o contato com os não-índios e o uso, pelos índios, de algumas práticas culturais ‘brancas’, já estão sedimentados: *estamos aqui, queremos (...) o desenvolvimento do estado, queremos união com o branco, não queremos viver isolado (...) todas as comunidades que tenho andado, todos os parentes, alguns só os que trabalham com o Conselho Indígena, que pensam em isolamento (...) então, nós, que trabalhamos pelo povo mesmo estamos desenvolvendo um projeto de desenvolvimento (...) união, desenvolvimento e independência, nós queremos trabalhar em conjunto com o branco, queremos, já que nós já vestimos, já comemos as coisas do branco, o pessoal vem de longe comprar sal, comprar açúcar, levar óleo diesel, então a gente quer fazer um desenvolvimento maior pras comunidades indígenas (...) então esse é o objetivo da Associação Cultural (...).*

No funcionamento discursivo de A, abaixo, fica marcada sua postura (frente ao olhar do outro e/ou diante de situação conflituosa) de não intensificar os problemas, mas de amainá-los com argumentos, explicações ou mesmo com a “aceitação da realidade”.

A senhora é a favor dos brancos, só quer dar tudo pros brancos? Aí eu disse: - Não, gente, é porque o reitor me pediu um professor, ele paga ...

porque tanto o branco agrediu como o índio respondeu com agressão, né, só que eu acho que não resolve o caso, não resolveu nada, porque eles estão no mesmo impasse, então não adianta dois boi brabo ficar brigando um de testa pro outro porque não vai levar a nada, então todos dois têm que caminhar.

➤ Você que é minha filha não sabe falar a minha língua. Ficaram danado comigo, sabe. Você é quem tem que aprender a língua. Toda vez que vou por aí

eles me cobram, sabe, eles só falam comigo na lín √
na gíria, daí eu não falo mais,
P – E por que você não fala?
A - ↗Eu, eu falo alguma coisa, mas pra gente falar a
gente tem que tá lá. Por que aqui a gente fala muito
com o branco, daí a gente esquece.

Com tudo isso é possível afirmar que o discurso de A mostra uma interpelação ideológica marcada na dissimetria das relações.

A se afirma índia, artesã, líder de uma associação cultural, assume o papel de divulgadora e preservadora das culturas indígenas (tomando como referência sobretudo o artesanato indígena) em sua luta pela melhoria de vida dos índios.

Sua postura de apaziguamento é sintomática quando pensamos as relações de força entre índios e não-índios. O conflito é constitutivo dessas relações e o fato de A tentar silenciar esse conflito é complexo. Temos uma voz índia atravessada por outras posições que a relação com o não-índio impõe. Uma voz interpelada no confronto de posições e formulada em meio a argumentos que buscam o apazi-

guamento frente à impossibilidade de concordância. Há muito que só é possível ser dito *lá*, porque *aqui* predomina o esquecimento.

REFERÊNCIAS

FASOLD, R. *The Sociolinguistics of Society*. Oxford: Blackwell, 1984.

MEY, Jacob L. Etnia, identidade e língua. In: SIGNORINI, Inês (Org.). *Língua(gem) e identidade*. Campinas: Mercado de Letras, 1998. p. 69-88.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Terra à Vista*. Discurso do confronto: velho e novo mundo. São Paulo: Cortez, 1990.

_____. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. São Paulo: Pontes, 1999.

PENNA, Maura. Relatos de migrantes: questionando as noções de perda de identidade e desenraizamento. In: SIGNORINI, Inês (Org.). *Língua(gem) e identidade*. Campinas: Mercado de Letras, 1998. p. 89-112.