

O MOVIMENTO IDENTITÁRIO DOS INDÍGENAS: CYBERBULLYING E DISCURSO

Vania Maria Lescano Guerra¹

Fabiana Ferrari²

Resumo:

Este trabalho tem por objetivo identificar e problematizar, por meio da Análise do Discurso de origem francesa (CORACINI, 2007; PÊCHEUX, 1988) e de uma perspectiva discursivo-desconstrutiva e transdisciplinar, representações sobre sujeitos indígenas produzidas na mídia jornalística. Partimos do pressuposto de que os discursos postados por brancos acerca dos indígenas estão a inscrever-se em um novo acontecimento discursivo: o cyberbullying. O corpus desta pesquisa reúne regularidades contidas em um recorte de publicações coletadas on-line (posts ou comentários), que estão/foram divulgadas numa mídia jornalística, em 8 de novembro de 2012. O processo analítico se dá pelo método arqueogenealógico (FOUCAULT, 1990; 2007), entendendo que, a partir da materialidade, é possível compreender os efeitos de sentido dos discursos, as regularidades enunciativas, as formações discursivas e os interdiscursos que ecoam na memória discursiva dos dizeres inscritos nesse ambiente virtual.

Palavras-chave: *Identidade; Discurso; Cyberbullying; Povos indígenas.*

Resumén:

Este trabajo tiene por objetivo identificar y problematizar, por medio del Análisis del Discurso de origen francés (CORACINI, 2007; PÊCHEUX, 1988) y de una perspectiva discursiva-deconstructiva y transdisciplinaria, representaciones sobre sujetos indígenas producidos en los periodísticos medios. Para ello, se parte del supuesto de que los discursos postulados por blancos acerca del indio se inscriben en un nuevo acontecimiento discursivo: el cyberbullying. El corpus de esta investigación reúne regularidades contenidas en recortes de publicaciones recogidas on-line (posts o comentarios), que están / fueron divulgadas en los periodísticos medios, del período de marzo de 8 de noviembre de 2012. Los análisis se dan por el método arqueogenealógico

¹ Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", UNESP de Araraquara, e Pós-doutorado em Linguística Aplicada pelo IEL, UNICAMP. Atualmente, é docente permanente do Programa de Pós-graduação em Letras (mestrado e doutorado) da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, campus de Três Lagoas, e do Programa de Mestrado em Estudos de Linguagens da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, campus de Campo Grande. Contato: vguerra1@terra.com.br.

² Graduação em Psicologia em Faculdades Adamantinenses Integradas- FAI. Tem experiência na área de Psicologia, (clínica, instituições organizacionais, escolares, sociais). Mestre pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) em Letras (linguística), área de concentração: Estudos Linguísticos. Contato: psicoferrari@hotmail.com.

propuesto por Foucault (1990; 2007), a partir de la materialidad discursiva, y es posible comprender los efectos de sentido de los discursos, las regularidades enunciativas, las formaciones discursivas y los interdiscursos que resuenan en la memoria discursiva de los textos inscritos en el ambiente virtual.

Palabras-clave: *Identidad; Discurso; Cyberbullying; Pueblos indígenas.*

Considerações introdutórias

O discurso constitui um cenário em que estão envolvidos a língua, o sujeito e seu espaço histórico, social e cultural. Nessa linha, este trabalho tem por objetivo problematizar, por meio da Análise do Discurso de origem francesa e de uma perspectiva discursivo-desconstrutiva e transdisciplinar, representações sobre sujeitos indígenas produzidas na mídia jornalística. Assim, busca-se, especificamente: investigar o papel da memória que atravessa o discurso sobre indígenas, verificando a possível ocorrência de manifestações históricas, de formas de discriminação, preconceito e exclusão; estudar o processo identitário do indígena discursivizado; e rastrear efeitos de sentido dos dizeres articulados nos posts e comentários virtuais. Partimos do pressuposto de que os discursos postados por brancos acerca do indígena inscrevem-se em um novo acontecimento discursivo: o cyberbullying. Cyberbullying é um tipo de violência praticada contra alguém através da internet ou de outras tecnologias relacionadas.

Posto isso, o corpus desta pesquisa reúne regularidades temáticas contidas na discursividade de recortes de publicações coletadas on-line (posts/ comentários), que estão/foram divulgadas na mídia jornalística, em 8 de novembro de 2012. O processo analítico se dá pelo método arqueogenealógico proposto por Foucault (1990; 1997), entendendo que, a partir da materialidade discursiva, é possível compreender os efeitos de sentido dos discursos, as regularidades enunciativas, as formações discursivas e os interdiscursos que ecoam na memória discursiva dos dizeres inscritos no ambiente virtual, que mobilizam agressões e situações de bullying.

Uma vez definida a temática da pesquisa, iniciamos a construção de uma problemática, neste caso o bullying, em torno dela e o embasamento teórico pelo qual vai nos orientar. A problemática desta pesquisa consiste em um conjunto de questões relacionadas entre si que penetram na espessura da temática e prefiguram a direção e as possíveis etapas do movimento de pesquisa que se inicia. O dispositivo teórico consiste num conjunto de princípios e procedimentos aos quais se vincula a pesquisa.

O corpus entra no processo como a materialidade composta pelo entrecruzamento da problemática com a fundamentação teórica da pesquisa tornando-se um ponto onde se reúnem e se dispersam efeitos de sentido. Assim, a finalidade da Análise do Discurso é apreender o discurso como processo, questionando as condições de produção, baseando-se no pressuposto de que o discurso é produzido no e pelo meio histórico. Ela não procura o sentido verdadeiro na concepção positivista, mas o real do sentido presente na sua materialidade linguística e histórica. Sentido é história, e o sujeito do discurso se constitui na/pela história.

No trabalho de configuração do corpus, consideramos o discurso como parte de um processo discursivo aberto que tem relação com o discurso anterior e aponta para outro do qual se pode recortar e analisar diferentes momentos. O recorte que representa um momento do processo discursivo considera os fatos da linguagem com a memória, com a espessura semântica, com a materialidade linguístico-discursiva que possibilita a verticalização em profundidade do trabalho de análise. Desse modo, a constituição do corpus já é um trabalho de análise, pois implica decidir em relação às propriedades discursivas a serem consideradas. A configuração do corpus de pesquisa é decidida pelo analista que, balizado no dispositivo teórico da Análise de Discurso, dimensiona-o conforme seus objetivos de pesquisa.

Valemo-nos do arcabouço teórico da Análise do Discurso de origem francesa (AD), a partir dos estudos de Coracini (2007; 2011), Pêcheux (1988; 1990), Orlandi (1999), Guerra (2010, 2012) e Authier-Révuz (1990; 1998), numa visada transdisciplinar de pesquisa que considera a produtiva relação com a psicanálise (LACAN, 1973; FREUD, 1929). Esse processo (re)configura papéis sociais, (re)categorizando a representação do o(O)utro a partir do prisma daquele que, intradiscursivamente, entrelaça dizeres, de modo a atualizar o discurso por meio de já-ditos que se naturalizam no bojo da sociedade hegemônica e reverberam estereótipos, excluindo aqueles que afirma incluir.

Nessa esteira, se a analítica interpretativa é possível – conforme especificada – ela tem suas bases nas propostas arqueológica - que busca a análise da discursividade local - e genealógica - que busca as condições de emergência da formação discursiva que ali se apresenta. Entendemos que a leitura de Foucault (1990; 1997) considera o sujeito sempre como efeito do discurso, ou melhor, de formações discursivas que emergem em meio a um jogo de forças que se atualizam a cada nova relação, a cada momento, e não de maneira linearmente evolutiva ao longo do tempo.

Fios de memória discursiva: a construção do ciberespaço e o bullying

Com este trabalho, temos a convicção de (des)construir conceitos e fazer emergir discussão/reflexão a partir de uma visão transdisciplinar, fazer resvalar efeito de sentidos sobre a inserção do indígena em pleno século XXI, em um mundo considerado globalizado e com várias mudanças, porém ainda carregado de estereótipos, de preconceitos e de injustiças sociais.

Sabemos que a academia proporciona ao pesquisador essa busca do (des)construir, (re)significar, resvalando reflexões, neste caso, acerca da constituição identitária do sujeito indígena. Esperamos que esse conhecimento, a partir dos sentidos da representação que o sujeito elabora sobre si e sobre o outro, bem como o que o sujeito hegemônico elabora sobre ele, no domínio discursivo da internet, possa contribuir para a discussão de “novas” formas de exclusão e inclusão e, pois, (novas) relações de poder.

Na tentativa de compreender a função e o papel que desempenham na relação homem e máquina na contemporaneidade, por meio do ciberespaço, observamos que inscrição dos sujeitos nas novas tecnologias se estabelece por meio de relações de força ao longo das mudanças sociais e tecnológicas. Um meio de aperfeiçoamento profissional, de busca por novos saberes, de informatização das informações é o computador e sua comunicação em rede em âmbito mundial. Desde que o computador foi criado em 1945, nos Estados Unidos (USA) e na Inglaterra, as inovações e reformulações desse sistema de processamento de dados não param de ser ampliadas a partir das criações humanas. E a vida digital, que surge na terceira revolução industrial, repercute no surgimento do ciberespaço: o novo meio de comunicação instrumentalizado pela informática e pela internet.

Para Lévy (2001), o ciberespaço é considerado como uma "geografia móvel da informação", normalmente invisível, algo sensível. O termo foi logo adotado pelos desenvolvedores e usuários das redes digitais, que (re)criam um próprio conceito e passam a chamar o ciberespaço de "rede". Esse novo espaço de comunicação proporcionado pela interconexão mundial de computadores e das memórias dos computadores (re)configura a representação dos indivíduos sob uma interpelação por meio da língua(gem) ao transmitem informações oriundas de fontes digitais ou à digitalização, instaurando uma nova representação de vida social: a vida digital.

Castells (2003) aborda a chamada sociedade do conhecimento, perpassada por discursos e conteúdos ocorridos no final do século XX com a transformação

ideológica e o surgimento da era tecnológica. Essa nova era de sociedade da informação ou conhecimento se transforma em sociedade da aprendizagem. Devido a essa minimização de espaço entre os sujeitos, as informações se tornam rápidas a ponto de a sociedade moderna ser comparada ao descentramento, pois as relações de poder-saber estão em todo lugar. Como novo espaço surgido com o advento da internet, o ciberespaço também está no meio organizacional apoiando as organizações desde as de pequeno porte até as de grande porte e tem sido considerado mecanismo de aprendizagem e meios de coordenar as interações neste universo on-line de conhecimentos. O mundo tecnológico, hoje, tem disponibilizado ao internauta a proximidade com o outro sujeito, e isso tem mostrado benefícios e danos. Estar conectado em rede quer dizer estar interligado com sujeitos conhecidos ou não, sem proximidade física. Estar conectado ainda quer dizer que os sujeitos publicam, postam, compartilham informações, não se importando mais em serem exclusivos ou inovadores, mas envolvendo naquele segundo sentimentos (in)conscientes direcionados a nada ou a alguém, tentando amá-lo ou odiá-lo, instigando criatividade e imaginação.

De alguma forma, essa publicidade provoca no internauta indignações e curiosidades. Ao (re)postar sua vida, suas conquistas, dores, nas mais diversas formas de postagem, o internauta está sujeito a receber comentários sobre o que postou. Esses comentários podem ser elogios ou críticas leves ou agressivas. Essa agressão on line tem mostrado o quanto a tecnologia pode facilitar ao agressor; ao ser agredido: sua forma de interpretação do conteúdo transforma-se em conteúdos recalcados, ou em conteúdos manifestos em seus comportamentos (agressividade e silenciamento).

A essas posturas negativas na mídia chamamos cyberbullying: prática de agressões em meios digitais. Segundo Maldonado (2011), cyberbullying é a prática da crueldade on line, que pode agredir o sujeito silenciosamente e muitas vezes anonimamente, dificultando a identificação do agressor e a dificuldade do agredido para sair da situação. Esse discurso do agressor, responsivo, está investido de (re)significâncias para e por esse sujeito agressor; portanto isso irá denunciar aquilo que foi apagado, ainda que inconsciente (ORLANDI, 1999).

As representações estabelecidas nas/pelas mídias sociais, via memória discursiva, afetam os sujeitos, de modo que eles se inscrevem em posições-sujeito que transitam entre a relação de forças permeada pelo saber-poder, entrando na ordem do discurso, (re)produzindo dizeres do/sobre o outro no ciberespaço. Disso, os sujeitos assumem, (in)conscientemente, práticas que reverberam formações

discursivas excludentes, como observado em Maldonado (2011), assumindo uma posição-sujeito agressor, ou seja, que pratica o bullying/cyberbullying.

Conforme Teixeira (2013), a palavra bullying, de origem inglesa, advém de bully (valentão, briguento) e não possui correspondente na língua portuguesa, mas representa uma prática que envolve agressividade e é marcada por uma disparidade de poder entre quem o pratica e a vítima. Bullying é uma forma constante de assédio contra um mesmo sujeito, que sofre danos físicos ou psicológicos que influenciarão diretamente outras áreas de sua vida. Quando se ouve/fala de alguém violento, logo se pensa em violência física entre sujeitos fortes: alguém bate e o outro apanha, ou um sujeito tem poder por ter batido e ser considerado o mais forte, enquanto o outro é perdedor por ser o mais fraco.

Essa vitimização emocional de alguém em uma rede social é um processo muito rápido, pois a mídia tem o poder de difundir opinião e formar opinião sobre determinado assunto em frações de segundo (FERRARI, 2017). No local de trabalho, o bullying é silenciado, pois a agressão física dificilmente acontece, já que, entre adultos, a violência é mais emocional, psicológica, proporcionando ao sujeito agressor o prazer de conseguir “se dar bem”. Silva (2010), em seu livro “Bullying: mentes perigosas nas escolas”, afirma que o termo bullying só passou a ser estudado na década de 1970, porém a prática é tão antiga quanto à instituição escola, embora esse tipo de agressão não esteja presente somente nas escolas. Segundo Smith et al. (2009), o bullying está presente na infância, adolescência e vida adulta em diferentes contextos e cenários na família (entre pais e filhos, entre irmãos, cônjuges), no trabalho (chefes ou colegas tiranos), nos relacionamentos amorosos. Esse abuso, considerado um mecanismo de poder, intimidação, prepotência, só é considerado bullying se incluído o abuso físico, verbal e a exclusão social.

Barbai (2015) vê o bullying não apenas como uma palavra que procura ferir o outro de forma constante, mas também o envolvimento de questões culturais e processos de conflitos sociais. Esse ataque ao outro, seja no ambiente escolar ou organizacional, demonstra o poder a alguém que, de forma (in)consciente, tenta agredir esse outro por diferir daquilo que o agressor constrói como identificação, como vontade de verdade. Observa-se que, em geral, essa prática é silenciada, pois o agredido não reage às agressões; é o silenciamento, visto pelo autor como um reforço à violência, materializado por meio de repetição.

Aspectos históricos dos povos indígenas no Brasil: discurso e exclusão

A história indígena no Brasil foi marcada pela imposição de uma unidade nacional que desconsiderava a diversidade cultural: o intento do colonizador era inculcar no indígena a cultura eurocêntrica. No livro *A Conquista da América*, a questão do outro, Tzvetan Todorov discorre sobre a chegada dos europeus ao território americano no final do século XV, analisando passo a passo essa investida, observando os relatos dos conquistadores e realizando suas reflexões, mas também ignorando a voz do indígena. O pesquisador consulta diversas fontes para escrever, como as cartas de Colombo, até Las Casas e Sahagún, dando voz apenas aos espanhóis, por serem mais bem vistos e aceitos aos olhos dos homens brancos, deixando a “versão” dos indígenas de fora. O indígena não era visto como indivíduo, não representava em si totalidade social, cidadão e sim um elemento de uma coletividade (FERRARI, 2017).

Os colonizadores adjetivavam os indígenas como se fossem bestas ou animais mitológicos, monstruosos e de forma alguma os reconheceram como habitantes da nova terra. Dessa forma, os desencontros de interesses na visão europeia sobre a nova terra encontrada deixam explícito o papel de conquistadores sobre os conquistados: analisar as condições para que pudesse ser feita a dominação. Desde aquele período, foi-se construindo, no imaginário social, uma representação do indígena marcada por estereótipos ou preconceitos. Um imaginário que submete os indígenas à inferiorização e lhes destina um lugar à margem, impedindo ou dificultando, por variadas formas, seu acesso ao universo branco.

Na visão de Mignolo (2003), a modernidade tem um resvalar do colonialismo, pois continua controlando e garantindo posições de poder, ressignificando uma visão renascentista de centro do mundo, com poder de controlar tudo e todos. A partir do século XVI iniciou-se a formação do eurocentrismo ou, como nomeia Quijano (2005), do ocidentalismo, entendido como o imaginário dominante do mundo moderno/colonial, que permitiu legitimar a dominação e a exploração imperial. Como premissa desse imaginário, o outro (sem religião certa, sem escrita, sem história, sem desenvolvimento, sem democracia) foi visto como atrasado em relação à Europa. Sob a visão desse mito da modernidade, em que a civilização moderna se autoconsiderou como a mais desenvolvida e superior, essa “civilização” teria a obrigação moral de desenvolver os primitivos, a despeito da vontade daqueles que são chamados de atrasados (QUIJANO, 2005). Esse imaginário dominante esteve

presente nos discursos coloniais e posteriormente na composição das humanidades e das ciências sociais, que não somente descreveram um mundo, como o "(re)inventaram" e classificaram como moderno/colonial. Ao lado desse sistema de categorizações dos povos do mundo, houve um artifício de dissimulação, esquecimento e silenciamento de outras formas de conhecimento que dinamizavam outros povos (indígenas, negros) e sociedades.

Del Priore (2010, p.13) afirma que os portugueses ignoraram a identidade cultural dos indígenas, acusando-os de não terem conhecimento de agricultura ou religião, não levando em consideração uma cultura indígena já instalada muito antes desse "descobrimento" de terra nova. E mesmo sendo a população indígena, à época colonial, majoritária, os indígenas foram assujeitados às normas criadas pelo branco e acometidos de doenças, estupros, trabalhos exaustivos, escravidão, numa relação de total desrespeito à condição humana. Diante dessa questão social de extrema relevância, órgãos oficiais e movimentos sociais têm tomado iniciativas para "corrigir" os erros do passado ou restituir a essas populações alguns de seus direitos.

No passado, o sujeito trabalhava para produzir o que consumia, fossem roupas, alimentos ou moradia. Tudo era produzido a partir da terra. Com o desenvolvimento e o aperfeiçoamento da sociedade, começou a surgir a propriedade privada. Com isso, os indivíduos mais fortes se apropriaram das terras, deixando os mais fracos sem possibilidades de realizar trabalho, pois não havia terras onde ele pudesse ser executado. O âmbito do trabalho no Brasil, ao longo dos tempos, sofreu significativas mudanças e transformações econômicas, políticas, sociais. Podemos considerar três épocas marcantes nas relações de trabalho: a escravidão, no período colonial; a transição do trabalho escravizado para o trabalho livre; e, a nacionalização da força de trabalho na indústria.

Para Spivak (2010), mesmo quando o indígena está inserido nas profissões contemporâneas, enquadra-se na perspectiva de luta de classes, e a sociedade hegemônica tenta suprimir-lhe o direito a voz. A autora traz à baila um histórico impasse: ao falar do/pelo subalterno, os intelectuais representam a si mesmos como sendo transparentes. O intelectual é cúmplice na persistente constituição do Outro como a sombra do Eu (Self). Essa união do S/sujeito, intelectual crítico, a uma transparência por meio de negações, associa-se, segundo a autora, aos exploradores da divisão internacional do trabalho, com interesses capitalistas. Os indígenas não estão só nas aldeias; estão nas cidades cada vez mais urbanizados, e acrescentamos: estão participando do mundo do trabalho. Imbricado nessa ideia de progresso e

sobrevivência e ao mesmo tempo controlado e descontrolado por ter que tomar decisão entre sair da aldeia e permanecer em sua cultura, o indígena acaba por decidir conhecer o desconhecido: o mundo do branco.

Uma das dificuldades a serem enfrentadas no mundo organizacional é a inserção do indígena em algumas profissões, porque ora há falta de mão de obra qualificada/especializada, ora de mão de obra masculina. A industrialização e a tecnologia têm exigido a qualificação dos trabalhadores para atender essa mudança (DRUCKER, 1968). O indígena, ao perceber esse “prazer” capitalista, a conquista de objetos tecnológicos (tablets, celulares, acesso à internet) pelo branco, sai da aldeia e busca qualificação e cursos de graduação de diversas áreas. Podemos afirmar, com Guerra (2010), que o que está em jogo são as relações de poder, que demarcam o desenvolvimento das identidades, o domínio e controle das representatividades na sociedade.

O termo “trabalho” não é novo, sendo considerado pela civilização um termo multifacetado e carregado de imprecisões e ideologias. E, para se compreender o trabalho e suas relações com o homem e a sociedade, inclusive o mercado de trabalho, deve-se analisar como o conceito de trabalho chegou ao mundo contemporâneo. Em 1988, promulga-se a “Constituição Cidadã”, para cuja redação houve uma grande mobilização dos indígenas, que desempenharam um papel fundamental de pressão no acordo final votado e aprovado pelo plenário, em cujo artigo 231 consta: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre a terra que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”.

Em 1996, a LDB 9394/96 vem incluir a Educação Indígena no rol das preocupações institucionais e oficiais brasileiras, entre outras prerrogativas legais.

A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), parte III, trata da contratação e condições de emprego e indústrias rurais (art. 20 a art. 23). A convenção aborda a evolução e as mudanças relacionadas aos povos indígenas mundiais desde 1957.

Pareciam resolvidos os problemas. Ao indígena passava a ser “permitida” a circulação em diferentes espaços, em que se incluem o acadêmico, o político e, por extensão, o mundo do trabalho, reconhecendo-se sua condição de cidadão brasileiro, sem destituí-lo de sua cultura, de sua história, de suas raízes. Os traços fenotípicos do indígena incomodam o branco no mundo organizacional e, nos discursos apropriados

pela sociedade hegemônica, os subalternos não têm voz nem vez. Essa representação do sujeito soberano sobre as pessoas da margem, segundo Quijano (2005), está perpassada, mesmo com todo o decorrer da história política, econômica e social, pelo poder colonizador que os silencia em busca pela homogeneização.

E uma das dificuldades a serem enfrentadas no mundo organizacional é a inserção do indígena em algumas profissões, porque ora há falta de mão de obra qualificada/especializada, ora de mão de obra masculina. Embora exclua os sujeitos indígenas, a sociedade hegemônica permite que estes circulem nesse mundo, mas esse dever de hospitalidade que faculta o seu acolhimento ao mesmo tempo traça limites e normas, formulados na língua de acordo com as regras da cultura branca. Não se trata de uma explícita negação da hospitalidade ao indígena, mas esse indígena, segundo Derrida (2003), recebe as boas vindas apenas quando afasta a sua estranheza e se molda ao perfil imposto pelo sujeito branco, negando-se sua alteridade e contrariando-se a ética. Dessa forma, a inserção do indígena no mercado de trabalho do branco hegemônico provoca rupturas, desestabilizando todo um complexo discursivo em torno das questões identitárias do indígena, ou seja: desestabilizando certa rede de filiação histórica, “perturbando a rede de memória” (PÊCHEUX, 1998, p. 53) e reivindicando existência na ordem do discurso.

Vale dizer que, a partir de autores que estudam o sujeito numa visada psicanalítica, a AD passa a compreender o sujeito diferentemente daquele pautado na certeza; traz a dúvida, a lacuna, aquilo que não é possível apre(e)nder. Conforme os estudos de psicanálise, observa-se que Freud propõe uma mudança ao pensamento de Descartes (de “penso, logo existo” para “desejo, logo existo”), refletindo que o sujeito é um ser desejante, do desejo sexual, inominável, um desejo de outra coisa. Assim, o sujeito uno, inteiro e identificável de Descartes (e do cientificismo) tornou-se não identificável, mas sujeito a identificações e dividido para a Psicanálise. Numa releitura de Freud, o sujeito para Lacan é trabalhado como efeito de linguagem e do inconsciente. A partir dessa ruptura, “o sujeito do qual seguimos o rastro é o sujeito do desejo” (LACAN, 2003, p. 157); não se trata simplesmente de falar da língua e “da fala, mas de falar no fio da fala, por assim dizer”. (LACAN, 2008, p.33).

O processo analítico: o movimento identitário do/pelo discurso

A AD compreende o sujeito a partir de sua inserção em uma conjuntura social, histórica e ideológica: sua voz é constituída de um conjunto de vozes sociais e,

portanto, não é mais empírico, individual, cartesiano, dono (origem) de seu dizer, o que torna possível afirmar que o sujeito é heterogêneo, interpelado pela ideologia (relação sujeito-língua, o simbólico) e descentrado (CORACINI, 2007). Pensar a linguagem e as relações (inter)discursivas estabelecidas nos discursos sobre o indígena, a partir do suporte teórico da AD, é problematizar as fronteiras da subjetividade, o ser/estar num entrelugar discursivo. Assim, as representações de indígena, de ciberespaço, de práticas, de ciberpráticas e de bullying podem ser interpretadas a partir do estudo do discurso que entende a língua como equivoco, o ato falho, o lapso (“ferramenta imperfeita”), aquilo que diz sem dizer, que fica silenciado.

É por meio do estudo do discurso que se pode afirmar que, para dizer, é preciso não dizer, e que é a inserção dos sujeitos discursivos nas formações discursivas historicamente determinadas que dá sentidos ao dizer (ORLANDI, 2007). A AD oportuniza ao analista do discurso compreender que é na língua e por ela que o sujeito se revela como heterogêneo e não transparente, mesmo desejando ter um dizer sempre consciente (CORACINI, 2007).

Posto isso, a materialidade discursiva foi selecionada, considerando a forma como a identidade indígena é concebida e promulgada nas redes sociais: as recorrências de práticas discursivas incrustadas na memória do sujeito tendem a alocar esse sujeito em estereótipos marcados, cerceando seus direitos e práticas sociais. Temos, neste trabalho, a oportunidade de refletir sobre a identidade do indígena e analisar como esses discursos são concebidos socialmente (GUERRA, 2012). Para tanto, o objeto de nosso gesto analítico, R 6 (a e b), são excertos coletados da mídia jornalística, do cronista Walter Navarro: "GUARANI KAIOWÁ É O C? MEU NOME AGORA É ENÉAS P?". Formado em jornalismo pela PUC-Minas, com doutorado ainda não concluído pela Sorbonne, de Paris, Walter Navarro escreve para O Tempo, de Belo Horizonte, há dez anos e é também coautor da coluna social do mesmo jornal, assinada diariamente pelo jornalista Paulo Navarro.

Fundado em 21 de novembro de 1996, O Tempo entra no mercado nacional de jornais impressos diários, trazendo ao leitor matérias de multimídia, entretenimento e esportes sobre Minas, o Brasil e o mundo. O excerto em foco faz parte de uma matéria preconceituosa, “racista”, sobre o indígena, publicada nesse jornal aos 8 de novembro de 2012, em que se lê: “índio bom é índio morto”, de que resultou o afastamento do cronista de suas funções no diário mineiro .

R6- a: Tem coisa mais chata, hipócrita, brega e programa de índio que este pessoal do Facebook adotando o nome Guarani Kaiowá? **Gente cuja relação com o verde se resume à alface do McDonald's...** [...] **Uma dessas chatas do Facebook** reclamou da minha gozação **dizendo que todo brasileiro é guarani kaiowá. Eu não! Nunca nem ouvi falar e, se é pra escolher, prefiro descender dos tapaxotas ou tapaxanas.** Mas bom mesmo é de **destapar...** (grifos nossos)

R6 –b: **Guarani**, só meu time em Campinas, campeão brasileiro de 1978. Como diriam o Marechal Rondon e os irmãos Villas Boas, **“Índio bom é índio morto”! “Matar, se preciso for, morrer, nunca!”**. Tudo em São Paulo tem nome de índio. Consciência pesada dos bandeirantes: Anhanguera, Ibirapuera, Canindé, Aricanduva, Morumbi, Jabaquara, Tucuruvi, Tatuapé e agora Haddad, da tribo dos Ali Babás... **Ô raça.** (grifos nossos)

Ao enunciar **Gente cuja relação com o verde se resume à alface do McDonald's...**, o sujeito desconstrói a representação primeira do indígena como silvícola, como povo que vive em uma relação de amor e respeito para com a natureza e seus produtos. Para tanto, ancorado em formações discursivas da ecologia (e, mais “modernamente” da sustentabilidade), mobiliza sentidos relativamente atuais de selva, usando, para isso uma nominalização, que abriga uma relação metonímica: o adjetivo “verde” é substantivado e toma o lugar (a parte pelo todo) de “natureza”. Do nome “verde” emergem efeitos de sentido de preservação ambiental, uma prática que, na percepção do sujeito que enuncia, não faz parte das ações de “gente” cuja identidade ele contesta.

Vejamos, ainda, o uso de reticências, que, segundo Authier Révuz (1988), ativam a falta do dizer de um significante, a falha. Segundo a autora, o enunciador não diz tudo, o enunciado não é completo, omitindo o que não é permitido (o que não estaria na “ordem do discurso”, para usar a expressão foucaultiana). À crítica à falta de conhecimento e de preocupação com a preservação ambiental, à falta de “conscientização ecológica global”, o sujeito acrescenta outra: uma crítica à adoção de outras práticas, quais sejam, o uso da mídia e o consumo de produtos industrializados da multinacional McDonald's, símbolos de práticas globais e do capitalismo, ambos negativos, porque apontam para a desidentificação daqueles que “adotam” o nome Guarani Kaiowá e para o lado também negativo da aculturação.

“Adotar”, no sentido de dicionário, significa acolher legalmente como filho aquele que não o é. Quando usa esse verbo (materialidade linguística), o sujeito não só deslegitima a filiação do sujeito à etnia Guarani-Kaiowá; ele também silencia a representação do indígena como órfão, e esse silenciamento (a falta do dizer na materialidade discursiva) deixa resvalar o lapso do sujeito hegemônico, que não

reconhece o índio como filho da Pátria. É significativo o fato de os sentidos gravitarem em torno da palavra “adotar”, deslizando do seu significado de acolher como filho ao significado de excluir, de não fazer parte da família brasileira: o discurso representa uma realidade, não havendo, no entanto, evidências empíricas, mas opacidades (PÊCHEUX, 1988). O sujeito constrói seus discursos, mas os sentidos, longe de traduzirem uma relação transparente, cristalina, com o significante, apontam para a ambivalência desses discursos, para aspectos contraditórios da realidade e do próprio sujeito, evocando aspectos históricos.

Segundo Guerra (2012, 2015), os discursos não partem de um único, mas de vários lugares enunciativos: do político, do histórico, do jurídico, do midiático, do didático. Essa rede de formulações oriundas dos entrecruzamentos dessas posições desvela a angústia da sociedade para saber quem somos e quem é este sujeito produzido pelas práticas historicamente instituídas. Emerge daí um confronto, a partir da inscrição de R6, que, ao negar a miscigenação e a multiplicidade cultural do povo brasileiro, especialmente as etnias indígenas, no caso, os Guarani Kaiowá, cria a angústia da exclusão social, marcando a diferença colonial. E, apoiado em sua “autoridade” de colunista de um veículo midiático o enunciador seleciona, formula, e coloca em circulação preceitos ideológicos legitimadores de uma memória extremamente preconceituosa sobre os sujeitos indígenas. O enunciando em primeira pessoa articula um discurso inscrito numa formação discursiva de exclusão, nega a presença indígena na formação do povo brasileiro, mostrando ao leitor sua rejeição e seu desdém em face desses povos, sem se preocupar com o que seja lícito ou ilícito: “[...] **todo brasileiro é guarani kaiowá. Eu não! Nunca nem ouvi falar [...]**”.

O sujeito enunciador retrata uma visão colonialista estereotipada do indígena, recusando sua possível descendência do indígena e jogando, no início do recorte, com a expressão depreciativa **programa de índio**, que, segundo o senso comum, significa sair para um lugar desagradável e sem graça, fora dos padrões de vida moderna. Também vale mencionar o processo de denegação materializado no enunciado, apontando o não dito de exclusão e preconceito contra a etnia guarani-kaiowá. E, cinicamente, desloca os sentidos para outro campo, acenando para outra “origem” e evocando o “país do futebol”, num novo processo de denegação, já que diz não conhecer outro significado para a palavra “guarani”, que não o seu time de futebol: “**Guarani**, só meu time em Campinas, campeão brasileiro de 1978”.

Importa mencionar que o nome do time campineiro curiosamente nasceu em uma homenagem à ópera II Guarany, composta por Carlos Gomes, baseada no romance de José de Alencar, O guarani, publicado em 1857, cuja característica primordial é o indianismo por pertencer à prosa da 1ª geração do movimento literário Romantismo, que buscava na figura do indígena uma marca nacional para o Brasil. O enunciador parece não conhecer a historicidade que perpassa a constituição de sua preferência futebolística, ou a ela faz “vistas grossas” para não ter de abrir mão de seu discurso de ódio direcionado aos indígenas. Curioso também é que seu (des)conhecimento o faz escrever um artigo sobre os Guarani-Kaiowá, para demarcar seu não pertencimento às filiações étnicas desses povos, como se quisesse dizer que sua ancestralidade descende da cultura europeia, dita “superior”, e não dos povos indígenas, considerados por ele povos invisíveis.

Ainda sobre a desconstrução do discurso das origens indígenas, não há como deixar de comentar o tom jocoso e machista que percorre o seguinte fragmento do recorte, em que, o nome de uma tribo indígena (tapaxana, tribo da parte do Solimões entre o Jutai e o Javari), é associado ao nome vulgar que se atribui ao órgão sexual feminino, originando o irônico neologismo “tapaxotas”: **“e, se é pra escolher, prefiro descender dos tapaxotas ou tapaxanas. Mas bom mesmo é de destapar...”**

Aqui também podemos notar o desmerecimento a figura da mulher no sentido metonímico de ser reduzida e representada apenas pelo seu órgão genital, e o homem, em uma posição patriarcal e machista, a domina para dela abusar, desconsiderando-a como sujeito. Desmerece tanto os indígenas quanto as mulheres em uma necessidade de autoafirmação identitária: para se sentir superior, tem de inferiorizar e desmerecer os que considera diferentes de si. Segundo Authier Révuz (1998), na ironia, a presença do outro não se manifesta explicitamente; não há um limite linguístico claro entre as falas: as vozes instilam-se dentro de uma mesma construção linguística.

Importa acrescentar que, no início de R6a, o uso da expressão [...] uma dessas chatas parece marcar a subjetividade do sujeito, deixando emergir em seu discurso a representação da mulher como uma figura secundária, como um sujeito que o enunciador prefere hostilizar, novamente sem se indagar sobre licitude ou ilicitude. A propósito, de acordo com o artigo 20, § 2º, da Lei n.º 7.716/89, é considerado crime e discriminação étnica “praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional”. Segundo Foucault (1988), esse

binômio lícito-ilícito, esse questionamento sobre o outro, excluído, a periferia, são os devaneios, as obsessões, as pequenas manias ou as grandes raivas emergindo do inconsciente ao considerar o diferente.

Chama atenção o uso ambíguo do verbo “destapar”, descobrir, tirar o tapa-sexo, tirar a venda dos olhos dos brasileiros, relacionado ao valor do índio como ser humano ou como cidadão brasileiro, ou associado à representação do indígena como silvícola, dócil, submisso ao colonizador. É certo que houve mudanças nesses povos, já que as identidades não são fixas, mas o mais importante é que, no entrelace do poder-saber, os problemas e as dificuldades de inserção e interação dessa minoria sejam vistos com uma nova fronteira (des)colonial que, embora seja ainda considerada fronteira, não pode proibir, coibir ou impedir oportunidades de mudanças a essa comunidade (GUERRA, 2015), a saber, expressar-se via mídia, estudar em instituições fora da aldeia, posicionar-se criticamente, entre outras manifestações.

A discriminação manifesta pelo enunciador vem corroborar as múltiplas denúncias de agressões históricas (físicas, verbais, simbólicas) que a população Guarani Kaiowá concentrada no estado do Mato Grosso do Sul tem sofrido. São massacres, suicídios, agressões e discriminações ao lutar pelas terras. E, adiante, no enunciado: **Como diriam o Marechal Rondon e os irmãos Villas Boas, “Índio bom é índio morto”! “Matar, se preciso for, morrer, nunca!”**, o discurso do cronista retoma, irônica e parodicamente, já ditos: uma “tese” (equivocada e muito contestada) que, na contramão dos direitos humanos, circula na sociedade há muito – “Bandido bom é bandido morto” – e um dos princípios de Proteção aos índios “fundados” em 1910 e defendidos pelo Marechal Rondon e pelos irmãos Villas Bôas: “Morrer se preciso for, matar nunca.”

Explicamos. Os irmãos Villas Bôas (Orlando, Cláudio e Leonardo) , filhos de um advogado do interior paulista, decidiram partir para aventuras com o povo do Xingu e embarcaram em busca do desconhecido no Sertão após a segunda Guerra Mundial. Para conseguirem uma vaga na Expedição Roncador-Xingu, colocaram vestes de peão e se declararam analfabetos. Reprovados na primeira tentativa, foram aceitos na segunda. Ao longo dos anos, desenvolveram amizade com cerca de vinte povos, batalhando para marcar suas terras, prestar assistência à saúde e preservar sua cultura. Defendiam e respeitavam os costumes e comportamentos indígenas e, portanto, não queriam que fossem “integrados”, ou seja, que ficassem iguais à massa de brasileiros.

Esse discurso do cronista constitui-se interdiscursivamente, exigindo que o leitor evoque a memória discursiva, numa recuperação crítica de discursos já ditos, para compreender os dizeres **“Índio bom é índio morto”! e “Matar, se preciso for, morrer, nunca!”**, cuja distorção e atualização de sentidos articulada pelos processos de paródia e paráfrase permitem a reverberação de nuances polissêmicas do discurso de ódio no que concerne as etnias indígenas brasileiras, corroborando a ideia estereotipada de que o indígena é um ser humano inferior e, em decorrência disso, não deve ter seu direito a vida respeitado, deve ser banido do seio social, continuar a ser dizimado de forma violenta para imposição de uma cultura unilateral

No primeiro caso, o enunciador recorre à paródia por imitação, transferindo, para o seu discurso, a autoridade do gênero ou texto-fonte; no segundo, recorre à subversão, desqualificando a autoridade primeira e produzindo uma “paródia depreciadora”. (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2004, p. 94). Observe-se que, ao substituir “bandido” (de efeito generalizante) por “índio”, o enunciador produz uma avaliação também generalizante (todo e qualquer índio) e negativa (índio é bandido) do indígena, ignorando também os direitos humanos. Por meio da atribuição do mesmo qualificador (“morto”) a bandidos e a índios, o enunciador situa-os em condição de igualdade, desvelando assim um discurso desvalorizante, constitutivo do discurso da colonização, que se desloca para o plano da “hostipitalidade” derrideana – o indígena estrangeiro em sua casa, em sua terra (DERRIDA, 2003) –, afetando também o estereótipo do “bom selvagem”. O discurso agora edificado subverte valores estabelecidos, pregando a realização de uma prática proibida por lei – transgressão, portanto –: matar e, mais que isso, matar indígenas.

No segundo caso, a paródia por subversão produz uma inversão radical de valores e de papéis, transformando em vilões sujeitos representados como heróis. Configura-se, no novo dizer, a contestação da autoridade do primeiro enunciador pela subversão dos valores estabelecidos: o sujeito da enunciação qualifica-se como autorizado a dizer, ao mesmo tempo em que desqualifica o outro e seu dizer. Importa comentar que a distorção e atualização de sentidos articulada pelos processos de paródia e paráfrase permitem a reverberação de nuances polissêmicas do discurso de ódio no que concerne às etnias indígenas brasileiras: surge a ideia estereotipada de que o indígena é um ser humano inferior e, em decorrência disso, não deve ter seu direito à vida respeitado; deve ser banido do seio social, continuar a ser dizimado de forma violenta para imposição de uma cultura unilateral.

Diante disso, o discurso de R6 remete-nos aos processos de exclusão e intolerância à diversidade, sustentando o imaginário das diferenças a justificar a desigualdade e os preconceitos. Carregado de intolerância e ódio, marcando um desejo de exclusão do sujeito outro, esse discurso evoca também o discurso de defesa da pureza da “raça” branca. A busca da pureza empoderada pelo branco, segundo Quijano (2005), dá força e poder sobre as novas distribuições racistas (índios, mestiços, negros), calando-os e anulando sua participação nas decisões da organização social e política. Uma nova forma de legitimar e empoderar o papel de protagonista da raça branca. Essa busca imaginária da homogeneização da população mascara a discriminação e exclusão do indígena, limitando-o à identidade branca.

Encontramos também, no conjunto das relações de sentido ali inscritas, a concepção lacaniana de fantasia: o sujeito enunciador representa seu desejo ideal na expressão **Índio bom é índio morto**. Segundo Lacan (1992), essa forma imaginária manifesta uma defesa inconsciente contra a angústia da inadequação entre o desejo e os objetos. Ao ser comparado ao indígena, ele primeiramente reage com um veemente *Eu não!*, para depois confessar seu desejo de violência: **“Matar, se preciso for [...]”**.

Dessa prática discursiva emergem efeitos de sentidos que engendram subjetividade, resultantes das relações de sujeitos e mundo, pois aquilo que se configura para o enunciador como real demanda interpretação do não simbolizado. O ódio é tão presente e constitutivo do sujeito que busca, no nó do discurso, afetar o outro no que o afeta. Para Lacan (2008), é o ódio de si que habita em cada um de nós. A propósito, a psicanálise define a violência como um modo paradoxal de satisfação pulsional que determina a constituição da subjetividade do sujeito da (des)construção da cultura nos dispositivos das relações humanas.

Vale dizer ainda que a violência, além de uma incoerência psicopatológica, é uma vicissitude da vida mental, que se modifica com a civilização proporcionando o gozo pulsional. A violência representa, pois, uma luta interna de integralização do sujeito em seu desejo, em que a “defesa” evoca a possibilidade de uma inadequação e pode estar sendo direcionada a outro sujeito. É a segregação lacaniana, que se manifesta, em geral, quando o sujeito inconscientemente acha que um estranho lhe está roubando algo, que, no caso, parece ser a identidade: ele não quer descender de um guarani-kaio

De acordo com Foucault (2007), o sujeito está envolvido numa rede de relações de poder, e esses micropoderes, perpassados pelas normas e conceitos na

sociedade hegemônica, resultam na mudança de comportamentos. Acrescente-se que o processo identitário é móvel, não estável (CORACINI, 2003, 2011). Assim, as estratégias de saber-poder que emanam das relações de força, instauradas nas formações discursivas machistas, colonialistas, nas quais os sujeitos-enunciadores estão inscritos, são determinantes nesse processo sempre instável de (des)identificações, de movências microcapilares de poder, de (re)ordenação da ordem do discurso, que mostramos até aqui.

Algumas reflexões que emergem desse gesto de interpretação

A partir dos gestos analíticos mobilizados neste trabalho, foi possível ressaltar que, com novos padrões e novas configurações sociais e históricas, o movimento capitalista atraiu atenção dos indígenas, e desenvolveram-se, na contemporaneidade, novos traços e novas configurações histórico-estruturais. E estes, apesar de oferecerem certo espaço para os indígenas, também os afetam negativamente, evocando uma memória discursiva de opressão, perseguições, violências, exclusão, lutas, silenciamentos, estereótipos e preconceito.

Ao identificar e problematizar representações sobre sujeitos indígenas produzidas na mídia jornalística, pode-se notar uma persistente violência de (in)exclusão, da/pela sociedade hegemônica, e as dificuldades desse sujeito indígena enfrentadas no mundo capitalista. Dessa forma, é possível perceber, na memória que atravessa o discurso sobre indígenas postados na mídia em pauta, que ocorrem manifestações de históricas formas de discriminação, preconceito e exclusão, veladas e/ou explícitas.

Na tentativa de responder aos inquietantes questionamentos iniciais da pesquisa, concluímos que os discursos postados por brancos dão forças para o sujeito hegemônico ignorar as diferenças: se o outro é diferente da minha ideologia, dos meus costumes e das minhas características fenotípicas, não merece meu respeito. Essa fronteira de ideologias, empoderamento e relações de poder reforçam a perseguição, anulação, violência e desrespeito à diferença.

O processo de urbanização dos indígenas e de aldeização das cidades é um fenômeno que também tem incomodado o sujeito branco, com as manifestações de mudanças e transformações dos sujeitos indígenas. Várias mudanças na legislação indigenista ocorreram ao longo da história, porém essas iniciativas não transformaram a visão estereotipada, cristalizada e, muitas vezes, agressiva da

sociedade hegemônica, dificultando a inserção do indígena em atividades fora das aldeias.

Na contramão desses processos, alguns povos indígenas têm participado de atividades na/da sociedade como um todo, deslocando-se para a região urbana e circulando em diferentes espaços (o acadêmico, o político e, por extensão, o mundo do trabalho), sendo reconhecidos em sua condição de cidadãos brasileiros. Sob o pressuposto de o indígena estar à margem da sociedade branca sofrendo violências, esta pesquisa concentrou-se na análise de discurso sobre o sujeito indígena produzido na mídia, buscando investigar como esse sujeito é representado pela sociedade hegemônica, em especial no que tange a sua inclusão social.

A partir dos resultados do gesto analítico empreendido, nessa visada discursiva e desconstrutiva, na interface com outras epistemologias críticas, pôde-se notar que a mídia difunde mudanças discursivas que afetam a subjetividade dos sujeitos, de modo a contrastar a identidade dos indígenas, refletindo as significações que atingem a classe operária, a adaptação ao capitalismo e a estereotipação, resultado de discursos colonialistas. Sabemos que a academia proporciona ao pesquisador essa busca do (des)construir, (re)significar, resvalando reflexões.

Por fim, esperamos que esse conhecimento, a partir dos sentidos da representação que o sujeito elabora sobre si e sobre o outro, no ciberespaço, da perspectiva discursiva, possa contribuir para a discussão de “novas” formas de exclusão e inclusão. O que vimos emergir na postagem e circulação de comentários são enunciados ofensivos, violentos e formatados contra indígenas. Marcados, visíveis, ou inscritos no silenciamento, caracterizam-se como cyberbullying, ou seja, uma nova forma de violência ou perseguição que busca uma excludente anulação do sujeito indígena, em favor da homogeneidade de uma raça.

Referências

- AUTHIER-RÉVUZ, Jacqueline. **Palavras incertas**: as não coincidências do dizer. Trad. Cláudia R. C. Pfeiffer ET. AL. Campinas: Editora da UNICAMP, 1998.
- BARBAI, Marcos A. Palavra que pode ferir: O termo Bullying em dicionários de língua inglesa e na imprensa do Brasil. **Revista Signo y Sena**, número 27, junho de 2015, p. 89-106. Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Disponível em: <http://revistas.flo.uba.ar/index.php/sys/index> Acesso em 02 fev. 2017 às 23:00hs.

- CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. Trad. Klaus Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- CHARAUDEAU, Patrick. MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de análise do discurso**. Trad. Fabiana Komesu et al. São Paulo: Contexto, 2004.
- CORACINI, Maria J. **Identidade & discurso: (des)construindo subjetividades**. Campinas: Editora da UNICAMP; Chapecó: Argos e Editora Universitária, 2003, p. 267-268.
- _____. **A celebração do outro: arquivo, memória e identidade: línguas (materna e estrangeira), plurilinguismo e tradução**. Campinas: Mercado de Letras, 2007.
- _____. Aspectos metodológicos e Análise do Discurso: migrantes em situação de rua, entre a Hos(ti)pitalidade e a anulação de si. In: TFOUNI, Leda V.; MONTE-SERRAT, Dioneia M.; CHIARETTI, Paula (Orgs). **A Análise do Discurso e suas interfaces**. São Carlos: Pedro & João, 2011, p. 165-175.
- DEL PRIORE, Mary. **Uma breve história do Brasil**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2010.
- DERRIDA, Jacques. **Da hospitalidade**. Trad. de Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.
- DRUCKER, Peter. **Administração lucrativa**. Trad. Adolpho José da Silva. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1968.
- AUTOR, Fabiana. **O indígena no mercado de trabalho: o cyberbullying e a (re)produção das identidades**. Três Lagoas, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 2017, 117 f. (Dissertação de Mestrado).
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Trad. Maria T. da C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1990.
- _____. **A microfísica do poder**. Trad. Maria T. Albuquerque, Rio de Janeiro: Graal. 1998 [1979].
- _____. Método. In: FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [Trabalho original publicado em 1969], 2007.
- _____. **A ordem do discurso**. 24. ed. Trad. Laura F. Sampaio. São Paulo: Loyola, 2014.
- FREUD, Sigmund. O ego e o id. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Trad. Jorge Salomão, v. 19. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1929), 1976 b, p.170.
- GUERRA, Vania. **O indígena de Mato Grosso do Sul: práticas identitárias e culturais**. São Carlos: Pedro & João, 2010. 140p.
- _____. **Indígenas e identidades: um olhar discursivo sobre a luta pela terra**. In: ROSA, Andrea, M; MARQUES, Cintia N.; SOUZA, Claudete C. de; DURIGAN, Marlene (Org.). Povos indígenas: reflexões interdisciplinares. São Carlos: Pedro & João, 2012. p.43-68.

_____. **Povos indígenas: Identidade e Exclusão Social.** Campo Grande: Editora UFMS, 2015.

LACAN, Jacques. (1972-1973). **O Seminário, livro 20:** Mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LEVY, Pierre. **O que é o virtual.** Tradução de Paulo Neves. São Paulo: 34, 2001.

MALDONADO, Maria T. **Bullying e Cyberbullying:** O que fazemos com o que fazem conosco? São Paulo: Moderna 2011.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/ Projetos Globais:** Colonialidade, Saberes Subalternos e Pensamento Liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. 505 p.

ORLANDI, Eni P. **Análise de discurso:** princípios e procedimentos. 8. ed. Campinas: Pontes, 1999.

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

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e Discurso:** uma crítica à afirmação do óbvio. Trad. Eni P. Orlandi. Campinas: Editora Unicamp, 1988.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: _____. **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires Lugar CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Editorial, 2005.

SILVA, Denise. **Povos Indígenas:** mitos, educação escolar e realidade histórico-cultural. Campo Grande, Editora UFMS, 2010. p. 117-130.

SMITY, Peter, et al. **Bullying in different contexts:** Commonalities, differences and the role of theory. *Agression and Violent Behavior*, 2009, 14, p.146-156.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Almeida, Marcos Feitosa, André Feitosa. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

SITES CONSULTADOS

<http://governo-sp.jusbrasil.com.br/legislacao/135301/lei-contr-o-assedio-moral-lei-12250-06> Acesso em: 09 out. 2016 às 21h.

http://neppot.ufsc.br/?page_id=21. UFSC, Núcleo de Estudos de Processos Psicossociais e de Saúde nas Organizações e no Trabalho. Acesso em: 02 fev. 2017 às 23h.

<http://www.oitbrasil.org.br/content/hist%C3%B3ria> Acesso em: 14 abr. 2017 às 21h.

http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/529732/lei_de_diretrizes_e_bases_1ed.pdf Acesso em: 12 fev. 2017 às 20h

http://www.justica.sp.gov.br/StaticFiles/SJDC/ArquivosComuns/ProgramasProjeto_s/NETP/Relat%C3%B3rio.%20OIT%20no%20Brasil.pdf Acesso em: 12 fev. 2017 às 14h

https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf?sequence=1?curso=CFS%202%202018 Acesso em: 02 fev. 2017 às 13h.

Artigo recebido em: 07/11/2017

Aprovação final: 14/05/2018