Revista do SELL
v. 5, no. 3
ISSN: 1983 - 3873

"A VIDA QUE EU LEVO": IDENTIDADE E REALIDADE INDÍGENA EM ANÁLISE

"THE LIFE THAT I TAKE": IDENTITY AND INDIGENOUS SITUATION IN ANALYSIS

Anderson Aparecido Pires
Universidade Federal da Grande Dourados
Rita de Cássia Pacheco Limberti
Universidade Federal da Grande Dourados

RESUMO: Este trabalho consiste em um estudo da letra de música *A vida que eu levo*, composta pelo grupo de *rap* indígena Brô Mc´s. Os integrantes desse grupo são jovens indígenas que moram na aldeia Jaguapiru em Dourados/MS. Considerando-se o Mato Grosso do Sul como o estado com a segunda maior população indígena do país, e Dourados como o município que concentra uma relevante concentração de indígenas, pretendemos, neste trabalho, identificar os processos de construção de sentido que favorecem a construção da realidade indígena e a afirmação de sua identidade. Para isso, recorreremos ao aparato teórico da Análise de Discurso de linha francesa, a fim de compreender os processos de formação do discurso, da ideologia e do sujeito, além de contarmos com os apontamentos de Stuart Hall(2000) para desenharmos a identidade do indígena na pós-modernidade.

PALAVRAS–CHAVE: discurso; sujeito; ideologia.

ABSTRACT: This work consists in a study of the song lyrics *A vida que eu levo*, composed by the indigenous rap group Brô Mc's. The members of this group are young people who live in the Jaguapiru village in Dourados/MS. Considering Mato Grosso do Sul as the state with the second largest indigenous population of the country and Dourados as the municipality that owns a large concentration of indigenous people, we intend, in this work, to identify the processes of construction of meaning that favor the construction of indigenous reality and affirmation of their identity. For this, we will resort to the theoretical apparatus of Discourse Analysis of French line, in order to understand the processes of discourse formation, ideology and subject, in addition to consider Stuart Hall(2000) notes in order to trace the identity of indigenous people in post-modernity.

KEYWORDS: discourse; subject; ideology.

Introdução

O presente trabalho encontra-se integrado ao grupo de pesquisa Núcleo de Estudos Linguísticos da UFGD – NEL, por meio do projeto de pesquisa: Cultura, Intolerância e Identidade: As fronteiras do Discurso, projeto este certificado pela instituição Fundação Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD. Aqui apresentamos os resultados alcançados pelas pesquisas de nosso projeto intitulado: *Brô Mc´s: Reflexos da realidade indígena na música*, cujo plano de trabalho teve como

objetivo aprofundar a temática indígena sul–mato-grossense e entender os processos de construção de sentido que levam o indígena a interpretar a (sua) realidade. Para isso, propusemo-nos a realizamos a análise da canção *A vida que eu levo*, composta e gravada pelo grupo de *rap* indígena *Brô Mc´s.*

Com o desenvolvimento do projeto, depreendemos que o índio, ao traduzir a realidade em palavras e ao expressá-las em uma canção, está definindo-se como individuo e afirmando a própria identidade. A observação desse fato motivou o aprofundamento da pesquisa, buscando-se compreender a situação identitária do indígena douradense. Com o acréscimo dessas questões, nosso estudo ganhou novas perspectivas, com o adensamento de uma reflexão discursiva sobre a realidade e identidade.

Para organizar esse relato e torná-lo mais claro, organizamo-lo em tópicos. No primeiro tópico, *A diversidade linguística no sujeito e no Brasil,* propusemo-nos a discutir a relevância da palavra para a língua, concluindo que a palavra, inserida na língua, instrumentaliza o sujeito para interpretar a realidade.

Com o intuito de entender a situação dos povos indígenas de Dourados/MS e conhecer o grupo de *rap Brô Mc´s*, realizamos os trabalhos relatados no tópico 2.0: *Os Índios e o Brô Mc´s.*

Já no item 3.0, *A identidade e o discurso moldam o sujeito*, encontram-se dois subitens, nos quais procuramos desenhar a influência que há na ideologia, no discurso e na identidade.

Fundamentada nas teorias oriundas dos tópicos anteriores, encontra-se, no item 4.0 - *Uma análise sobre A Vida que eu levo* -, uma análise da construção de sentido da referida letra de música.

Por fim, as considerações finais sintetizam os resultados de nossa pesquisa.

Conheçamos agora os apontamentos a respeito da diversidade linguística, a partir do tópico abaixo.

1 A DIVERSIDADE LINGUÍSTICA NO SUJEITO E NO BRASIL

Brasil, país de aproximadamente 190 milhões de habitantes, divididos em cinco regiões: centro-oeste, sul, sudeste, norte e nordeste, as quais, por sua vez, em seus respectivos espaços físicos constroem sua cultura e afirmam–na pelas práticas sociais e assim as tornam específicas de sua região.

Nesse país imenso, o brasileiro apropria-se de sua língua para se comunicar e, dessa forma, efetivar sua mensagem traduzida em signos, que chamamos de palavras. Bakhtin, a seu turno, nos auxilia com uma relevante fala sobre a palavra: "A palavra é uma espécie de ponte lançada entre mim e os outros. Se ela se apoia sobre mim numa extremidade, na outra apoia-se sobre o meu interlocutor. A palavra é o território comum do locutor e do interlocutor" (BAKHTIN, 2006, p.115).

O pensamento bakhtiniano sobre a importância da palavra para o sujeito, e pode ser parafraseado da seguinte forma: a palavra produz sentido porque é carregada de conteúdo, ou seja, a palavra significa porque há em seu cerne uma mensagem implícita e, ao enunciá-la, torna-se uma ponte, pois leva a informação de um sujeito a outro, conduzindo assim o trânsito da comunicação.

Sendo o sentido acoplado à palavra, é preciso salientar que ela está inserida em um conjunto amplo intitulado linguagem. E é nesse universo da linguagem que o indivíduo fala, lê, canta, escreve, desenha... em síntese: na expressão da linguagem o sujeito interpreta aquilo a que chama "realidade". Quem nos assegura tal posicionamento são as pesquisadoras Dianah Callou e Yoná Leite(2002,p.7): "É através da linguagem que uma sociedade se comunica e retrata o conhecimento e o entendimento de si própria e do mundo que a cerca."

Para ilustrar esse conceito de concepção da realidade pela linguagem, vejamos dois artigos de opinião que relatam dois pontos de vista sobre o mesmo objeto: a cidade de São Paulo. Analisaremos o primeiro parágrafo de cada texto, com o intuito de apresentar como os escritores descrevem a realidade de um determinado objeto pelo qual estão cercados.

O primeiro artigo a ser estudado é de autoria de Marcelo Rubens Paiva e intitula-se *Eu amo essa cidade*[1]*:*

> Eu amo São Paulo. Nasci aqui, quando ela era ainda uma fria cidade organizada - o centro era no centro, nos bairros as pessoas moravam-, provinciana, de muitas casas com quintais, sua noite era do silêncio, quando havia mais praças do que avenidas e aos fins de semana não havia o que fazer. Já morei em outras cidades, até na mais linda de todas, o Rio de Janeiro. Mas sempre volto. Pior: com saudades.

O artigo denominado *Sobreviver em São Paulo*[2]*,* escrito por Reginaldo Ferreira da Silva, Ferréz, nome literário, corresponde ao segundo texto a se analisado. Leiamos o primeiro parágrafo:

> Parece até um título fácil, mas na realidade não. Bom... é sim, para quem mora em determinado lugar de São Paulo. Pode-se dizer que a cidade é subdividida em duas, e isso é claro, central e periférica, a parte difícil é dizer quem cerca quem...

A forma com que Paiva e Ferréz intitulam seus respectivos textos contribui para que o leitor estabeleça uma inferência sobre a tese que cada autor defenderá. Em "*Eu amo essa cidade*" e "*Sobreviver em São Paulo*" os escritores traduzem a realidade que os cerca de como é viver em São Paulo.

No primeiro parágrafo do texto de Paiva, vemos a interpretação do real baseada na perspectiva ideológica otimista, em que nela o autor apregoa-se um sentimento afetuoso em relação à cidade em que se situa. Ao lermos o primeiro parágrafo do artigo "Eu amo São Paulo...", encontramos um reforço da afirmação do título e uma categorização da cidade amada.Essa necessidade de frisar esse amor é justificada pelos aspectos históricos da experiência do autor na cidade, até os aspectos atuais, quando Paiva escreve: "Já morei em outras cidades, até na mais bonita de todas, Rio de Janeiro. Mas sempre voltei."

---

[1] Eu amo essa cidade. Marcelo Rubens Paiva. Disponível em: http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz2401200409.htm acesso em 16 Ago 2013

[2] Sobreviver em São Paulo. Reginaldo Ferreira da Silva. Disponível em: http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz2401200410.htm Acesso em: 16 Ago 2013.

O local de enunciação em que Paiva se encontra faz com que ele descreva a realidade do objeto – cidade de São Paulo- conforme relatou. Ferréz, por sua vez, descreve a realidade do objeto por outra perspectiva. A retomada do título no início do parágrafo é empregada por ambos os autores, porém o segundo destaca: “Parece até um título fácil, mas na realidade não”e em seguida sustenta: “... pode ser fácil sim para quem vive em determinado lugar”. A partir daí o autor inicia uma distinção que percorrerá o texto, dividindo a cidade de São Paulo em dois ângulos: central e periférico. Por esses dois mundos o escritor lança uma problemática sobre a identificação desses universos: “a parte difícil é saber quem cerca quem”.Ao apresentarmos as observações acima, procuramos demonstrar que diferentes sujeitos são capazes de traduzir a realidade em que se encontram por meios de diferentes perspectivas, apresentando, contudo, aspectos em comum tais como: a linguagem e a palavra, as quais permeiam a vida de todo sujeito e é o meio comum pelo qual todo sujeito traduz esse real. Independentemente de julgamentos dicotômicos: otimista/pessimista, Ferréz e Paiva, expressam em seus textos um posicionamento ideológico de onde, como, quando vivem. Em cada um dos textos encontramos um escritor que, imbuído de seu interdiscurso, apropria-se da memória para expressar uma visão de mundo e assim constituir-se como sujeito.

Nosso artigo tem como objetivo interpretar como a palavra produz sentido, não em artigos de opinião e sim em uma letra de música de um grupo de *rap* (que não deixa de ser uma forma de representação de uma dada realidade e um meio de constituição de um dado sujeito ideológico). Tal grupo de *rap* não surge da metrópole de São Paulo, tampouco da capital de Campo Grande/MS. O grupo de jovens que se apropria do gênero musical *rap,* para fazer denúncias e expressar a realidade onde compõem as letras de música, surge de uma sociedade marginalizada, de periferia. Estamos falando da sociedade indígena de Dourados/MS, mais especificamente da aldeia Jaguapirú de Dourados, de onde emerge o grupo de *rap* indígena Brô Mc´s. E é sobre a letra de música *A vida que eu Levo* que se deposita o olhar de nossa pesquisa, para um trabalho de análise do discurso de linha francesa.

Brô Mc´s é um grupo cujos integrantes são quatro jovens indígenas, que não escrevem para o jornal *Folha de São Paulo*, mas nem por isso deixam de expressar a sua opiniões de interpretar a realidade onde vivem, como fizeram Paiva e Ferréz. Conforme

nos alerta Orlandi (2012), ao interpretar estamos sendo interpretados, portanto o nosso estudo está direcionado pela interpretação que o outro faz do local em que vive, ou seja, o jovem indígena interpreta e nós o interpretamos a partir daquilo que ele interpreta. Ao interpretar, o sujeito revela quem ele é, abrindo uma via de acesso a sua identidade, pois segundo Le Page ,citado por Bortoni-Ricardo(2005,p.17): "Todo ato de fala é um ato de identidade".

Antes de avançarmos nas teorias da AD para traduzir a identidade do indígena de Dourados, apresentada na letra de música, convém contextualizarmos a situação do indígena de Dourados. Para assim fazermos, recorreremos aos apontamentos das pesquisadoras Elisângela Moreira e Marilze Tavares (2011), que lançam luz sobre a questão do preconceito aos povos indígenas; e para discutir o processo de identidade fomentado pela linguagem, nortearemos nossas reflexões pelas contribuições teóricas dos pesquisadores Anderson Aparecido Pires e Cristiane Helena Parré Gonçalves (2011). Já os pesquisadores Laura Cristhina Revoredo Costa e Edgar César Nolasco (2013) procuram identificar quem é esse grupo de *rap* indígena que se coloca diante de nosso olhar. Para abarcar todas essas questões, faz-se necessário iniciar nossas reflexões pela origem da identidade do grupo: ser índio.

2 Os índios e o *brô mc´s*

Para refletimos um pouco sobre os índios no século XXI e sobre a situação em que se encontram, faz-se necessário nos reportarmos à história, tomando como base a "certidão de nascimento" do Brasil, ou seja, *A Carta do Descobrimento*, de autoria de Pero Vaz de Caminha. Como ponto de partida, pensemos um pouco sobre a descrição do diálogo dos portugueses com os nativos:

> Em seguida o Capitão foi subindo ao longo do rio, que corre rente à praia. E ali esperou por um velho que trazia na mão uma pá de almadia. Falou, enquanto o capitão estava com ele, na presença de todos nós; mas, ninguém o entendia, nem ele a nós, por mais coisas que a gente lhe perguntava com respeito a ouro, porque desejávamos saber se o havia na terra. (ARROYO, 1971, p.11)

Esse trecho nos mostra a inexistência de compreensão entre nativos e portugueses. O trânsito da comunicação não se dava devido à ausência da partilha de um código em comum. Percebemos, contudo, por meio do fragmento, o interesse dos portugueses em manterem um diálogo com o outro, a fim de obterem informações sobre o ouro presente na terra. Se fizermos considerações por analogia, observaremos que atualmente os índios (nativos) se comunicam com os brasileiros (não índios, antes portugueses). Ambos partilham a mesma língua, entretanto quem pergunta agora sobre as terras e ouro não são mais os não indígenas e sim os indígenas. Além disso, o fato de haver comunicação não significa que há entendimento, concórdia; ao contrário, a relação é progressivamente conflituosa, corroborando o fato de que cada sujeito constrói a realidade a partir de seu ponto de vista.

O índio usa do mesmo código linguístico do não indígena para manifestar, protestar, denunciar, fazer-se entender. Atualmente os índios apropriam-se de um gênero musical norte– americano para protestar contra as formas de discriminação e de preconceito e afirmar sua existência. A possibilidade de compreensão entre o indígena e o branco não evoluiu, a despeito de, o índio saber a língua portuguesa.

Pela narrativa d*A Carta*, percebemos que, no primeiro contato com os índios, estavam presentes 6 ou 7 nativos. Com o decorrer do relato da viagem, esse número aumenta. Paradoxalmente, com o passar dos anos, esse número de indígenas não aumentou e sim diminui, é o que nos alerta Moreira e Tavares (2011, p. 2)

> Conforme informações do site do Instituto Socioambiental (ISA) 3, a grande maioria dos brasileiros, atualmente, ignoram a imensa diversidade de povos indígenas que vivem no país. Calcula-se que, na época da chegada dos europeus, fossem mais de 1.000 povos, somando entre 2 e 4 milhões de pessoas. Atualmente encontramos no território brasileiro 234 povos, falantes de mais de 180 línguas diferentes.

Podemos depreender por meio desse trecho que os índios não são apenas um povo e sim vários povos, cada qual com sua a língua, com sua ideologia, moldando, à sua maneira, sua cultura e sua identidade. A despeito da dizimação sofrida por esses povos, há na história registros que corroboram a perpetuação do *lócus* indígena no Brasil. De

acordo, ainda, com Moreira e Tavares (2011), o Mato Grosso do Sul representa o segundo estado com maior população indígena:

> Sabe-se que Mato Grosso do Sul tem a segunda maior população de indígenas do país, perdendo apenas para o Amazonas. Segundo censo realizado pela Fundação Nacional de Saúde de MS, divulgado em 30/01/2010, a população é de 67.574 indivíduos, distribuídos em 75 aldeias e espalhados por 29 municípios do Estado. (MOREIRA e TAVARES, 2011, p.3)

É no município de Dourados/MS que encontramos a segunda maior população de indígenas do estado:

> O município de Dourados possui duas aldeias: Jaguapiru e Bororó e, segundo os dados da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), nelas convivem 12 mil indígenas, porém o IBGE informa que existem 8 mil indígenas na reserva. Independente do número exato de índios,é de suma importância ressaltar que convivem nas aldeias três etnias: Guarani/Kaiowá/Terena, que, por condições fundiárias, convivem em um mesmo espaço dividindo assim: crenças, tradições, costumes, ideologias e línguas. (PIRES e GONÇALVES, 2011,p.2)

Em meio a esse mosaico cultural que compõe as aldeias de Dourados, nos questionamos: se cada etnia possui o seu código (língua) para se comunicar e se cada palavra é ideológica e produz sentido, que espaço ocupa a língua portuguesa na aldeia de Dourados? As pesquisadoras Moreira e Tavares (2011, p.7) ao coletarem entrevistas, nos fornecem um relevante comentário a respeito de uma informante indígena, o qual transcrevemos abaixo:

> A senhora MS, 34 anos, fala, além do português, o guarani. Sente muito orgulho em ser indígena e falar sua língua materna, inclusive conversa com seus filhos na língua indígena por achar muito importante que eles preservem a língua materna, assim como por necessidade eles também precisam aprender o português, para se comunicarem melhor com os que não falam a língua indígena, pois além dos não indígenas há muitos índios que ali residem que já não falam a língua indígena, apenas o português. Fato esse que ela lamenta, pois acredita que todo indígena deveria preservar suas origens.

Por esse depoimento, vemos como o índio se preocupa com o fato de muitos indígenas não falarem a língua materna e também a importância de aprender a língua

portuguesa para a comunicação com aqueles que não interagem com a língua materna do indígena. Outro fato relevante nessa fala está na crença da informante de que o indígena deve preservar suas origens, isso *a priori* ilustra o comportamento do sujeito em relação à identidade sociológica, conforme é defendida por Hall (2000), mas também nos alerta para a mudança de postura do índio, que se recusa, na perspectiva da informante, a preservar suas origens. Se o índio mudou as práticas sociais do grupo é porque ele alterou as formações discursivas que ele próprio alimenta. Outro relato que ilustra essa mudança no comportamento do indígena em relação à inserção da língua portuguesa refrata-se em outro depoimento, pertencente a um informante, quando indagado sobre sua visão sobre a identidade sociocultural da aldeia em que vive:

> R: Estão entrando muitas palavras portuguesas na língua, formando um processo de „aportuguesado‟. Perda de identidade étnica, pois algumas coisas pertencem a língua materna, como as rezas. Se o indivíduo não possui uma religiosidade pura acaba se afastando. (...) a identidade línguística dos índios está fragmentada e acaba fracassando a própria língua, a comunidade percebe que a língua nativa é uma língua de pouco valor. (PIRES e GONÇALVES, 2011, p.4)

Através da fala desse último entrevistado, pode-se observar a influência que as palavras de outra língua, ao entrarem em contato com a sociedade indígena, provocam no sujeito, fomentando um processo que o entrevistado intitula de “aportuguesado”. Assim, depreendemos que as ideologias de outras classes sociais, inseridas nas palavras, entram no conjunto das línguas indígenas para modificarem as práticas sociais existentes no grupo, provocando assim o que o informante chama de perda de identidade étnica.

Destaca-se também, nessa entrevista, a interpretação de que a identidade linguística do indígena está fragmentada e que isso fortalece o desprestígio da língua nativa. Tomando como referência as duas entrevistas, podemos encontrar pontos em comum. Um deles está na concepção de que a língua materna indígena é absorvida pelo uso da língua portuguesa e que esse processo altera as práticas sociais do sujeito, conduzindo-o a familiarizar-se com os signos ideológicos de língua portuguesa.

Nesse contexto destacado, quatro indígenas compõem músicas que mesclam nas letras a língua indígena e a língua portuguesa, a fim de (re) produzir a realidade do local

em que se situam. Para descrever essa situação de ascensão do grupo, Costa e Nolasco (2013, p. 2) escrevem:

> O grupo de rap indígena Brô MC's surgiu da intenção dos jovens Bruno, Charlie, Kelvin e Clemerson em transmitir a ideia de esperança para a população indígena, uma maneira de denunciarem as situações negativas que ocorrem nas aldeias (como assassinato, descaso), além disso, apresentar a cultura indígena para não indígenas. Os indígenas, de etnia Guarani e Kaiowá, buscam demonstrar através do *rap* que a população indígena possui voz e está em busca de seus direitos. As letras, em grande maioria, permeiam o bilinguismo, ou seja, são verbalizadas tanto em língua portuguesa, quanto em língua guarani, e por isso, é uma forma de alcançarem não apenas a população indígena, mas a branca e a não indígena também. Não somente o bilinguismo, mas outras características são perceptíveis nas letras, como a formação da identidade indígena desses jovens.

Nesse sentido, o grupo de *rap* procura, por meio das músicas, protestar contra a discriminação e o preconceito e apresentar a sua identidade de sujeito. O descaso com a situação indígena, a marginalização e os problemas advindos do alcoolismo também são relatados nas letras de música, conforme sustentam os referidos pesquisadores, ao comentarem a letra de *A vida que eu Levo*.

Reforçamos que nosso objetivo é aprofundar as análises na canção *A vida que eu Levo*, a fim de interpretar, pelo viés discursivo, a identidade indígena e lançar luz sobre a realidade indígena existente nas aldeias. Para tanto, precisamos compreender como é constituída a identidade do sujeito e como o discurso auxilia nessa construção, buscando, na fundamentação teórica dos tópicos a seguir, elementos para a realização das análises.

3 A identidade e o discurso moldam o sujeito

3.1 Um olhar para a identidade na pós–modernidade

Um dos desafios que o sujeito encontra é o de definir-se e assumir uma posição social, afirmando para si o conceito de identidade. Para definir-se como sujeito, ele precisa consultar a memória, para que a acesse, por meio das formações discursivas instaladas através das ideologias, as quais, por sua vez, são capazes de conduzir o

sujeito a manifestar-se na linguagem (seja na modalidade escrita ou oral), instaurando a afirmação de sua própria existência. Em se tratando de identidade, Stuart Hall (2000) estabelece três acepções distintas, as quais abordaremos a seguir.

A primeira concepção de identidade é a iluminista:

> O sujeito do iluminismo estava baseado em uma concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das concepções da razão, da consciência e da ação, cujo centro consistia um núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou idêntico a ele - ao longo da existência do indivíduo. (HALL, 2000, p.10)

Nessa definição o sujeito vê-se como determinado a um único propósito, não visualizando possibilidade de mudança. Já o segundo modelo de identidade pauta-se na sociologia: nela o indivíduo inicia um processo de fragmentação, porém coerente. Na terceira acepção, da identidade pós-moderna, encontra-se o sujeito fragmentado, contraditório, que não possui um local fixo, determinado. Nela temos a incoerência; leiamos o que sustenta Hall (2000):

> A identidade pós-moderna é definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. (HALL, 2000, p.13)

Como podemos observar, essa tipologia de identidade sustenta que o sujeito assume diferentes tipos de identidade a partir do contexto em que se encontra situado, e esses diferentes modelos estão inseridos em um “eu” coerente. Podemos entender que esse “eu coerente”, corresponde à interpretação que o sujeito faz de si próprio e, conforme o local onde está inserido, ele assume uma identidade diferente. É nessa categoria de identidade que Hall (2000) defende que o sujeito vive em uma celebração móvel.

Compreendidas as três circunstâncias que moldam o sujeito, cabe-nos um questionamento: de que forma a ideologia conduz o sujeito a assumir determinada postura? Refletiremos sobre isso no próximo subitem.

3.2 O Discurso que advém da ideologia

Para pensarmos o sujeito, é preciso ter em mente que o mesmo se encontra em constante contato com o simbólico. É o que nos diz Orlandi (2011, p.30/31):

> O homem está condenado a significar. Com ou sem palavras, diante do mundo, há uma injunção à "interpretação": tudo tem de fazer sentido (qualquer que ele seja). O homem está irremediavelmente constituído pela sua relação com o simbólico. (...) O silêncio não fala. O silêncio é. Ele significa. Ou melhor: no silêncio, o sentido é.

Nesse sentido, o sujeito está sempre significando, pois ele é constituído pelo simbólico, ou seja, pelas palavras, enunciando-as ou não, ele significa. O homem ao significar está (re) produzindo um discurso que, a seu turno, advém da ideologia. Iniciemos por entender a função da ideologia:

> Podemos começar por dizer que a ideologia faz parte, ou melhor, é a condição para a constituição do sujeito e dos sentidos. O indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia para que se produza o dizer. Partindo da afirmação de que a ideologia e o inconsciente são estruturas-funcionamentos, M. Pêcheux diz que sua característica comum é a de dissimular sua existência no interior de seu próprio funcionamento, produzindo um tecido de evidências "subjetivas', entendendo-se "subjetivas" não como afetam o sujeito, mas mais fortemente como nas quais constitui o sujeito. (ORLANDI, 2012, p.46)

Dessa forma, podemos entender ideologia relacionando-a com a língua, pois através da língua o sujeito assume uma posição social. Conforme observamos nas acepções sobre identidade, vimos, em cada uma das categorias, um sujeito que age de determinada forma, conforme o período histórico. Só é possível essa ação social quando o sujeito se reconhece como existente, pois isso o enquadra em uma determinada posição na sociedade, à qual deve obedecer.

É na interpelação do sujeito pela ideologia na língua que ele produz o dizer. Conforme nos alerta Orlandi (2011), todo dizer relaciona-se com o não dizer; em outras palavras: quando escolhemos palavras para compor uma sentença, estamos automaticamente esquecendo outras e, ao esquecê-las, estamos recorrendo ao não dito. Dessa forma, a palavra tem sentido porque está bifurcada nas ideologias de quem as enuncia. Cada sujeito possui as suas respectivas formações discursivas e é nessa mistura de palavra e formação discursiva que o individuo escolhe as sentenças e provoca os deslizes na interpretação.

Para sintetizar essa afirmação e defender que o sentido está na história, citamos Orlandi (2012, p. 95):

> O sentido é história. O sujeito do discurso se faz (se significa) na/pela história. Assim, podemos compreender também que as palavras não estão ligadas às coisas diretamente, nem são o reflexo de uma evidência. É a ideologia que torna possível a relação palavra/coisa.

Compreendido o processo motivador da ideologia, é preciso dar ênfase ao discurso, àquilo que o constitui, à forma pela qual age no sujeito e, conforme ilustra esse tópico, como ele molda a identidade. Orlandi (2012) nos apresenta interessante definição de discurso:

> O Discurso se constitui em seu sentido porque aquilo que o sujeito diz se inscreve em uma formação discursiva e não em outra para ter um sentido e não outro. Por aí podemos perceber que as palavras não têm um sentido nelas mesmas, elas derivam seus sentidos das formações discursivas em que se inserem. (ORLANDI, 2012, p.43)

Podemos entender que o discurso se constitui por formações discursivas, pois através delas o sujeito entende que as palavras apresentam sentidos diferentes, conforme as formações discursivas em que se encontram inseridas. Conforme sabemos: “As palavras falam com as palavras. Toda palavra é parte de um discurso” (ORLANDI, 2012, p.43).

Concluídos esses apontamentos, podemos apreender que o sujeito recorre às formações discursivas para organizar suas palavras (que estão por sua vez acopladas à ideologia). Produzindo sentido, o mesmo é interpretado. Recorrendo às palavras, o sujeito se define e revela a sua identidade.

4 Uma análise sobre *a vida que eu levo*

Vamos iniciar nossa análise procurando conhecer um pouco mais a respeito do gênero musical escolhido pelo grupo indígena, ou seja, o *rap*. De início sabemos que suas origens estão arraigadas na cultura norte-americana, sempre tendo em mente o preceito teórico de que o sujeito está sempre interpelado pela ideologia. Iniciemos com alguns dados históricos a respeito desse gênero:

> *Rap* (em inglês conhecido como *emceeing*) é um discurso rítmico com rimas e poesias, que surgiu no final do século XX entre as comunidades negras dos Estados Unidos. É um dos cinco pilares fundamentais da cultura *hip hop*, de modo que se chame metonimicamente (e de forma imprecisa) *hip hop*. Pode ser interpretado *a capella* bem como com um som musical de fundo, chamado *beatbox.* Os cantores de *rap* são

> conhecidos como *rap*pers ou *MCs,* abreviatura para mestre de cerimônias. O *rap*, comercializado nos EUA, desenvolveu-se tanto por dentro como por fora da cultura *hip hop*, e começou com as festas nas ruas, nos anos 1970, por jamaicanos e outros[3].

Outro aspecto a ser ressaltado é o fato de o gênero manter relações com as comunidades negras e constituir-se por uma modalidade de discurso que incorpora ritmos e melodias:

> *Rap* é um estilo musical raro em que o texto é mais importante que a linha melódica ou a parte harmônica, sendo um dos dois únicos estilos musicais da história da música ocidental em que o texto é mais importante que a música. O outro estilo é o canto gregoriano, em que a música é uma monodia, homofônica, marcada pelo ritmo, e a melodia religiosamente não pode nunca sobressair o texto litúrgico. O *rap* não usa melodias e motivos decorativos e harmônicos com arranjos elaborados dos instrumentos, mas vale-se somente da rapidez com que o cantor narra a sua "fala", com muito pouca musicalidade adicionada a sua poesia.[4]

A partir das informações a respeito da origem do gênero escolhido, passemos aos trabalhos de análise.

Brô Mc's

Iniciemos pelo título do grupo de *rap* indígena: *Brô Mc's.*

O léxico *Brô*, pertencente à abreviatura da palavra *brother*, do inglês, corresponde a um traço da identidade norte-americana, considerando-se que sendo um vocábulo da língua falada nos Estados Unidos, carrega ideologicamente a cultura e a simbologia norte-americana. Valhamo-nos das informações constantes numa entrevista realizada pelo site *Rap* Nacional[5], com o grupo *Brô Mc's*:

---

[3] Texto retirado do site: < http://www.*rap*naveia.com.br/historia-do-*rap*/> Acesso em: 18 Ago 2013.
[4] Texto retirado do site: < http://www.*rap*naveia.com.br/historia-do-*rap*/> Acesso em: 18 Ago 2013.
[5] Brô Mc´s: 1º grupo de rap indígena. Disponível em: < http://www.rapnacional.com.br/portal/bro-mc%C2%B4s-1%C2%BA-grupo-de-rap-indigena/> Acesso em: 18 Ago 2013.

2 – Por que Brô MC`s?
(Bruno) Vem de irmão né?! Eu e ele (Clemerson e Bruno somos irmãos), o Kelvin e o Charlie é irmão também, então é isso!

3 – Brô na língua guarani significa irmão?
(Kelvin) Não Brô é inglês, brother é irmão.

4 – E irmão em guarani seria como?
Se for mais velho é Xerykey, se for mais novo é xeryvy.(sic)

Antes de procedermos à análise propriamente dita, retomemos alguns preceitos teóricos fundamentais à interpretação dos dados. Não percamos de vista, pelo olhar de Orlandi (2011), que todo dizer relaciona-se com o não dizer, pois as próprias palavras transpiram silêncio e nesse silêncio há o sentido. Segundo essa autora, primeiro veio o silêncio, depois a linguagem e isso torna-se claro no seguinte excerto: " Quando o homem, em sua história, percebeu o silêncio como significação, criou a linguagem para retê-lo. (ORLANDI, 2011, p.27)". Por isso, a autora defende que o homem está condenado a significar, pois ele está inserido no simbólico.

Assim, depreendemos que, ao escolhermos determinadas palavras, apagamos outras; esse modelo de silenciamento é definido por M. Pêcheux, citado por Orlandi (2012), como:

> (...) é da ordem da enunciação: ao falarmos, o fazemos de uma maneira e não de outra, e, ao longo de nosso dizer, formam-se famílias parafrásticas que indicam que o dizer poderia ser outro. Ao falarmos "sem medo" poderíamos dizer "com coragem ou "livremente" etc. (ORLANDI, 2012, p.35)

Então devemos pensar o silêncio não como falta e sim como abundância.

Retomando, na entrevista, a escolha da palavra *Brô*, observamos que, ao dizer "*Brô*", são silenciadas as palavras "Irmão" e "*Xerykey*". Então questionamos: quais efeitos de sentido são produzidos através desse silenciamento? Eis abaixo algumas considerações a respeito desse sileciamento:

I- Há deslocamento de identidade, o sujeito assume a identidade norte-americana, ao nomear o grupo de "Brô Mc´s";

II- a identidade do indígena é mesclada por várias formações discursivas - entre elas a norte-americana - e a influência ideológica é reproduzida no título do grupo de *rap* indígena;

Em relação à primeira consideração, afirmamos que o sujeito está em contato com as mais diversas ideologias, visto que: “a ideologia não se aprende, o inconsciente não se controla com o saber (ORLANDI, 2012, p.59)”. Dessa forma, os indígenas estão em contato com a língua portuguesa através da música, da televisão, da *internet*... e desse contato com a língua portuguesa emerge o contato com o gênero *rap* e consequentemente com a língua inglesa. Interpelado pela ideologia da língua portuguesa, o indivíduo interpela-se pela língua e pela cultura norte-americana.

Ao constituir um grupo musical de *rap*, o indígena está se apropriando da cultura e da estética que o modelo musical oferta e, ao nomear-se *Brô Mc´s*, todas essas informações culturais e estéticas materializam-se. Constatamos que há um deslocamento de identidade, pois o sujeito esquece o modelo determinista (primeira concepção de identidade – iluminista) e assume um modelo de identidade distante geograficamente de seu local enunciativo, promovendo assim uma instabilidade identitária (terceira concepção - pós-moderna).

Em relação à segunda consideração apresentada, interpreta-se que o sujeito apresenta muitas formações discursivas, as quais podem ser: “(...) vistas como regionalizações do interdiscurso, configurações específicas dos discursos em suas relações. O interdiscurso disponibiliza dizeres, determinando pelo já dito, aquilo que constitui uma formação discursiva em relação a outra” (ORLANDI, 2012, p.44). Assim, pode-se depreender que o título *Brô Mc´s* só pode ser apresentado como linguagem porque ele já foi dito e assim materializado na memória daquele que lhe atribui sentido.

Ilustremos mais uma mescla dessa identidade indígena pós-moderna.

BRÔ MC´S

Sou índio sim/ e vou até falar de novo /Guarani Kaiowá /e me orgulho do meu povo.

Observa-se nesse trecho da letra de música que o indígena afirma a identidade à qual pertence e assume o orgulho de ser Guarani e Kaiowá. Ao ampliar os sentidos da realidade indígena por meio da música do gênero *rap*, o compositor também enaltece a identidade norte- americana, instaurando-se um paradoxo: o fato de o indígena fazer uso do gênero musical *rap* constitui uma quebra da identidade iluminista (aquela determinista, que determina o sujeito) e ao mesmo tempo retoma-a como ponto de partida e mote para os protestos próprios do gênero. O grupo se apropria do gênero *rap* motivado pela insatisfação e pela opressão vivenciada na vida que ele leva, encontrando nessa formação discursiva o espaço para expressão de seus protestos e de afirmação de sua existência.

Podemos refletir também sobre o título da letra da música:

A Vida que eu levo

Vemos nesse título o artigo definido *A* que nos conduz a afirmar que não é qualquer modelo de vida que o *rapper* narrará e sim a vida dele, uma vida específica que se diferencia das demais. O termo “vida” coloca-se em oposição a “morte”; ao enunciar “vida”, deixamos de dizer,silenciamos “morte”. Dessa forma, podemos entender que, mesmo o indígena não levando uma vida digna, ele não se considera morto, em outras palavras: ele tem uma vida que é dele e por isso ele vai se expressar. Na expressão “Que eu levo” temos a representação da condição imaginária de existência, o sujeito se afirma como ser projetando-se no pronome “eu” e o termo “levo” discursiviza o decurso dessa existência a ser narrada.

Observemos agora outro trecho da letra de *“A vida que eu levo”*:

> *Para nós o valor da vida é correr atrás, é sonhar mais, cada dia que passa Brô e Fase Terminal traz a mensagem das comunidades, sempre buscamos mudar a realidade, sofrimento jamais é só paz!"*(sic)

Nesse trecho, os indígenas, ao dizerem "para nós", estão produzindo o sentido de que as palavras que serão ditas na letra são deles mas também são dos outros. A revolta, a situação de descaso, é presenciada por ele e por todos da aldeia. Suas palavras trazem a ideia do interdicurso, o qual se refere não apenas à ideologia de quem fala, mas à do grupo inteiro. No termo "para nós", encontramos a identidade coletiva.

No fragmento "o valor da vida é correr atrás, é sonhar mais", observamos a ruptura do índio com a identidade iluminista (determinista, que determina o sujeito), e seu enquadramento na identidade pós-moderna, pois o "correr atrás" implica em não se estagnar no espaço. Significa não manter um eu coerente e estabilizado, significa buscar outras identidades, outras formações discursivas.

Um outro deslize de sentido pode ser atribuído à expressão "correr atrás", como forma de vida. "Correr atrás" pode significar a busca de melhores condições financeiras, a prosperidade no capitalismo, no sentido de os índios se espelharem em empresários, latifundiários ricos, a fim de correrem atrás do dinheiro, para saírem das condições de miséria. No período "cada dia que passa Brô e Fase Terminal traz a mensagem das comunidades, sempre buscamos mudar a realidade", observamos o interesse de se juntarem a outro grupo de *rap* a fim de, unidos, buscarem a mudança da realidade.

Os índios interpretam a realidade e pedem mudanças; isso significa que a atual condição de vida não é satisfatória. Na afirmação "sofrimento jamais é só paz!", com base no termo "sofrimento", podemos pressupor que a realidade indígena é permeada pelo sofrimento e que o objetivo da união dos grupos é levar a mensagem de superação desse estado, substituindo-o pela paz.

Considerações finais

Por meio dos estudos aqui apresentados podemos chegar afirmar que o índio balbucia – no sentido de estar iniciando a falar dentro de um processo histórico-, pois ele encontra-se em um lugar, e desse lugar ele visualiza o ser índio, desenhando, assim, o

seu *lócus* de enunciação. O índio situado na pós-modernidade amplia esse *lócus*, visto que o mesmo adere a novas ideologias para exteriorizar a sua interpretação da realidade. Ao apropriar-se do gênero *rap*, ele não deixa de ser índio. Apropriar-se do *rap* significa afirmar a sua existência como sujeito. Se as práticas sociais do índio não registram a sua autoria, faz-se necessário mudar os mecanismos de afirmação e recorrer a outros, independentemente de gênero ou nacionalidade.

O índio vê a necessidade de afirmar para o não indígena que "vive – nele - a esperança de uma nova vida" e que ele já fala e vai "falar de novo que é Guarani Kaiowá" e que ser índio não é motivo de vergonha ("e me orgulho do meu povo"). O índio precisa dar-se existência para assumir uma identidade, uma posição social, e por isso ele grita, canta, protesta. Para existir na pós- modernidade, em primeira instância ele precisa distanciar-se das configurações ideológicas: iluminista e sociológica. A denúncia feita pelo *rap* nasce da insatisfação em que os índios vivem.

O descaso, a marginalização, o preconceito fomentam o interesse do índio de levar a palavra a quem (não) quer ouvir. Muito mais do que ritmos e melodias, há por trás de cada canção uma mensagem, uma ideologia, um discurso e muitos sentidos que, juntos, são canalizados para a existência do sujeito. Procuramos, nesse estudo, demonstrar como a palavra produz sentido, interpreta a realidade e define a identidade; neste caso específico, do indígena de Dourados/MS. Com esse trabalho esperamos contribuir para o fomento de novos estudos sobre a temática, para que na pesquisa cientifica ao olhar do pesquisador não passe despercebido o "indiozinho que perambula pelas ruas".

Referências

ACHUGAR, H. **Planetas sem Boca: escritos efêmeros sobre artes, cultura e literatura.** Tradução de Lyslei Nascimento. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

ARROYO, L. **A Carta de Pero Vaz de Caminha: ensaio de informação a procura de constantes validas de método.** . Sao Paulo:Melhoramentos, 1971.

BAKHTIN, M. **Marxismo e filosofia da linguagem.** São Paulo: Hucitec, 2006.

Brô Mc´s. **A Vida que eu Levo.** Disponível em:< http://www.radio.uol.com.br/#/letras-e-musicas/bro-mcs/a-vida-que-eu-levo/2443981 > Acesso em: 26 set. 2012.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2000.

LEITE, Y.; CALLOU, D.M. **Como falam os brasileiros.** Rio de Janeiro: J. ZAHAR, 2002.

MOREIRA, E.B.M; TAVARES, M. **O preconceito Linguístico na visão do indígena douradense.** Disponível em: < http://www.uems.br/eventos/cnellms/arquivos/29_2011-09-22_18-52-02.pdf> Acesso em: 17 Ago 2013.

ORLANDI, E. P. **A Análise de Discurso: Princípios & Procedimentos**. Campinas: Pontes, 10ª edição, 2012.

_____. **As formas do silêncio: No movimento dos sentidos.** Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 6 ª edição, 2011.

PÊCHEUX, M. **Semântica e Discurso: Uma crítica à afirmação do óbvio.** Tradução de Eni P. Orlandi et al. Campinas: Editora da UNICAMP, 4ª edição, 2009.

PIRES, A.A; GONÇALVES, C.H.P. **Análise dos fatores responsáveis pela construção e destruição da identidade linguística de indígenas.** Encontro de Ensino, Pesquisa e Extensão. 2011, ISSN 2175-9812. CD ROOM.