Revista (Con)Textos Linguísticos
Periódico do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) eISSN 1982-291X

(Con)Textos Linguísticos, Vitória
v. 20, n. 44, 2026 | 343-371 |
periodicos.ufes.br/contextoslinguisticos
Recebido: 04-2026
Aceito: 08-2026

Uma pragmática da violência linguístico-discursiva: quando o dizer pode ferir?[1]

A Pragmatics of linguistic-discursive violence: when can speech harm?

Julia Farias de Mesquita[2]
Victoria Wilson[3]

Resumo: A realidade indígena no Brasil expõe violências que atingem modos de existência, restringem relações territoriais e promovem apagamentos, dificultando o reconhecimento desses povos como sujeitos. Nesse contexto, atos de fala operam como mecanismos de expropriação, marginalizando populações e enquadrando suas vidas como indignas de luto (Butler, 2021a), por atuarem socialmente (Austin, 1990). Este estudo analisa o caso da Tekoa Ka'aguy Ovy Porã (Aldeia Mata Verde Bonita), localizada em Maricá-RJ. O corpus reúne comentários publicados em resposta a uma postagem da página Lei Seca Maricá (LSM), no Facebook. Objetiva-se identificar atos de fala que performatizam discursos de ódio e violência linguístico-discursiva, examinando seus valores ilocucionários e efeitos sociais sobre os sujeitos indígenas. A pesquisa adota abordagem qualitativo-interpretativista e procedimentos netnográficos. Os resultados indicam que esses atos atualizam ideais colonizatórios através da historicidade condensada (Butler, 2021b), fixando identidades por concepções estigmatizantes (Goffman, 2019). Reinstauram formas ritualizadas do dizer que produzem efeitos perlocucionários de deslegitimação e exclusão, constituindo enquadramentos que favorecem a expropriação dos povos indígenas da localidade e reiteram relações desiguais de poder que atravessam o reconhecimento de sua existência e de seus direitos territoriais.

Palavras-chave: Violência linguístico-discursiva. Epistemicídio. Pragmática. Historicidade condensada. Atos de fala violentos.

Abstract: Indigenous reality in Brazil reveals forms of violence that affect ways of life, restrict territorial relationships, and promote erasure, hindering the recognition of Indigenous peoples as subjects within a colonial context. Speech acts function as mechanisms of dispossession, marginalizing populations and framing their lives as ungrievable (Butler, 2021a) through their social action (Austin, 1990). This study examines Tekoa Ka'aguy Ovy Porã (Aldeia Mata Verde Bonita), located in Maricá, Rio de Janeiro, Brazil. The corpus comprises comments responding to a post on the Lei Seca Maricá (LSM) Facebook page. It aims to identify speech acts that enact hate discourse and linguistic-discursive violence, examining their illocutionary force and social effects on Indigenous subjects. The research adopts a qualitative-interpretivist approach and netnographic procedures. Findings indicate that these acts reactualize colonial ideals through condensed historicity (Butler, 2021b), fixing identities through stigmatizing conceptions (Goffman, 2019). They reinstate ritualized forms of expression that produce perlocutionary effects of delegitimization and exclusion, establishing frames that facilitate the dispossession of local Indigenous peoples and reiterate unequal power relations that shape the recognition of their existence and territorial rights.

Keywords: Linguistic-discursive violence. Epistemicide. Pragmatics. Condensed historicity. Violent speech acts

[1] O título deste capítulo inspira-se na dissertação de Danilo Silva intitulada "Atos de fala transfóbicos no ciberespaço: uma análise pragmática da violência linguística", apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Sergipe em 2017, na linha de pesquisa "Descrição, Análise e Usos Linguísticos".

[2] Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Endereço eletrônico: mesquita.julia@posgraduacao.uerj.br.

[3] Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores, Departamento de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras e Mestrado Profissional em Letras, São Gonçalo, RJ, Brasil. Endereço eletrônico: vicwilsoncc@gmail.com.

CC BY

Introdução

Darcy Ribeiro (1995), ao escrever sobre o povo brasileiro, fundamenta, desde sua introdução, que, apesar de todas as diferenças, nos constituímos e nos sentimos uma só gente, "pertencente a uma mesma etnia" (Ibidem, p. 19). Sustenta que a constituição de uma nação multiétnica, em sua ascendência genealógica, ligada a uma fonte portuguesa, contrasta com algumas "microetnias tribais que sobreviveram como ilhas, cercadas pela população brasileira", e continua ao dizer que a conservação da identidade não afeta a "macroetnia em que estão contidas" (Ibidem, p. 18).

Pensar em uma unidade nacional e na integração do indígena avessa à valorização de sua própria identidade é oriunda de uma concepção do senso comum e dos regimes políticos conservadores, conforme refere Schwarcz (2019, p. 173), transformando-os em "estrangeiros em sua própria terra". As microetnias, cercadas pela população brasileira, revelam um pensamento nacional fundado na unidade e na igualdade entre os sujeitos que compõem a sociedade brasileira, homogeneizando valores e costumes de uma macroetnia dos povos entendidos como população brasileira, em detrimento dos valores e costumes de uma microetnia. Como bem destaca Darcy Ribeiro, a unidade advém da violência de uma supressão identitária (1995, p. 20).

A concepção de uma unidade nacional fica clara sobretudo no campo jurídico. Se a garantia de direitos entre os diferentes atores que compõem a democracia brasileira reconhece seus modos próprios de existência, materializados na Constituição de 1988, que prevê a preservação dos costumes, das línguas, das crenças, da organização social e dos territórios ocupados pelos indígenas, a fragilidade da legislação, ou a recorrente tentativa de deposição desses direitos, possibilita a criação do Marco Temporal, expresso pela Lei nº 14.701/2023, aprovada pelo Congresso Nacional, gerando insegurança, conflitos, ataques e invasões de garimpeiros, caçadores e madeireiros, bem como toda ordem de violação pessoal e territorial (cf. CIMI, 2025)[4],além de atualizar a concepção de uma macroestrutura

[4] Segundo o Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2024, os registros classificados como violência contra a pessoa somaram 424 ocorrências no ano de 2024. Entre as nove categorias analisadas, destacam-se 211 assassinatos, além de casos de abuso de poder, ameaça de morte, ameaças diversas, homicídio culposo, lesões corporais, racismo e discriminação étnico-cultural, tentativa de assassinato e violência sexual (CIMI, 2025, p. 9).

nacional quando desconsidera formas não hegemônicas e mercantiliza a relação com o território.

Dado o cenário de permanente desproteção, violência e preconceito, emerge a necessidade de analisar a violência que se realiza por meio da linguagem, buscando compreender de que modo ela atua na produção e na circulação de sentidos historicamente constituídos e como participa da formação de estigmas, o que contribui para a produção de inteligibilidades sociais que definem quais vidas são reconhecidas como dignas de serem vividas e quais são relegadas à condição de vidas precarizadas ou deslegitimadas, conforme argumenta Butler (2021a).

Dessa forma, o reconhecimento (ou a negação do reconhecimento) de determinados sujeitos pode ser compreendido a partir dos fenômenos interacionais que evidenciam como os enquadramentos – que para Goffman (1998) indicam "como sinalizamos o que dizemos ou fazemos, ou como interpretamos o que é dito e feito" (Ibidem, p. 70) –, se concretizam nas interações cotidianas. Nas situações sociais, os sujeitos são continuamente avaliados e posicionados por meio da atribuição de valores de face, isto é, a imagem que reivindicamos durante a interação (Goffman, 2011). Assim, a violência no discurso manifesta-se não apenas em enunciados explicitamente ofensivos, mas também em práticas interacionais aparentemente naturais que (re)produzem estigmatização, restringem possibilidades de reconhecimento social e reforçam dinâmicas de exclusão simbólica, dadas em contextos globais e locais.

Nesse sentido, a linguagem é entendida em uma perspectiva pragmática assumindo uma dimensão social e interacional, em que os atos de fala não apenas dizem algo sobre o mundo, mas realizam ações e produzem efeitos sobre os sujeitos, conforme proposto por Austin (1990).

É a partir dessa concepção de linguagem como prática social e performativa que se propõe a análise dos comentários dirigidos a indígenas da Aldeia Mata Verde Bonita (Tekoa Ka'Aguy Ovy Porã), localizada em Maricá, Rio de Janeiro, considerando seu contexto social específico e as formas de violência que incidem sobre esse grupo. Busca-se, assim, identificar os efeitos e as consequências dos atos de violência linguístico-discursiva, compreendendo como os enunciados participam da produção, legitimação e circulação de sentidos que sustentam processos de estigmatização e exclusão social.

Para tanto, analisa-se uma postagem publicada pela central de notícias LSM na rede social Facebook, bem como os comentários produzidos em resposta a essa publicação, com o objetivo de interpretar de que modo o discurso se articula às diferentes formas de violência direcionadas aos povos indígenas. A pesquisa adota uma abordagem qualitativa-interpretativista, orientada para a compreensão dos significados mobilizados nas interações e materializados nos enunciados (Haguette, 1995; Moita Lopes, 1994; Denzin; Lincoln, 2006). O procedimento metodológico ancora-se ainda em uma perspectiva netnográfica, considerando que o corpus emerge de práticas comunicativas situadas no ambiente digital (Polivanov, 2013).

Pretendemos com isso responder às seguintes perguntas de pesquisa: é possível depreender formas rituais e convencionais, por meio da dimensão performativa da linguagem, como explicitação da violência linguístico-discursiva? Diante da existência de um contexto de discurso de ódio (cf. Butler, 2021b), que significados são reinstaurados e veiculados, e quais conferem força ilocucionária a atos de fala de natureza violenta dirigidos aos indígenas? (cf. Silva, 2017).

Diante dessas questões, esta pesquisa tem como objetivo geral interpretar os atos de violência linguístico-discursiva e de discursos de ódio direcionados aos indígenas da Tekoa Ka'aguy Ovy Porã (Aldeia Mata Verde Bonita), em Maricá (RJ). Para tanto, delineiam-se os seguintes objetivos específicos: (i) identificar, nos comentários, atos de fala que performatizam discursos de natureza violenta dirigidos aos indígenas; (ii) estabelecer a relação entre a força ilocucionária dos atos de fala e seus diferentes valores ilocutórios para a compreensão das motivações que dão origem à violência linguístico-discursiva no contexto de sua produção; (iii) compreender de que modo a força ilocucionária traduz-se como violência linguístico-discursiva, no contexto do discurso de ódio, (re)produzindo formas rituais e convencionais do "dizer".

A Pragmática da violência linguístico-discursiva

Na cosmovisão Mbya Guarani, existem conceitos chamados "*ayvu*" e '*nhe'ẽ*" e ambos estão associados ao falar e não se separam da materialidade, sendo entendidos também como o fazer. Para essa etnia, as palavras criam coisas no leito terrestre "*yvy rupa*"

(*yvy* = terra; *rupa* = cama/leito). É sobre *yvy rupa* que circulam os saberes, os seres humanos, as divindades. Foi nele que *Nhanderu* caminhou para criar as coisas e, a cada parada, ao dizer "*yvyra*", fazia surgir uma árvore, entre tantas outras espécies. Por meio das palavras, *Nhanderu* transformou a superfície terrestre e a ofereceu aos indígenas para que dela cuidassem (Testa, 2015, p. 180).

Suscitar condutas por meio da fala é algo comum em diferentes cosmovisões, que reconhecem na linguagem um poder que ultrapassa a mera constatação dos fatos. No ato de dizer, diferentes instâncias do enunciado são atualizadas e seus efeitos produzidos. Ao distinguir o ato ilocucionário do perlocucionário, o primeiro referindo-se aos "proferimentos realizados com força convencional" como prometer, advertir, ameaçar, e o segundo como ao que "produzimos porque dizemos" (Austin, 1990, p. 96), Austin abriu espaço para as repercussões desse dizer como forma de ação que podem gerar, alterar ou reproduzir formas de comportamento.

Ao tratar da violência transfóbica sob uma perspectiva pragmática, Silva (2017) reforça o argumento de que todo ato de fala é situado. A construção de sentidos emergentes de diferentes interações apontam para a necessidade de examinar como a violência se manifesta por meio da linguagem e contribui para práticas excludentes e silenciadoras. Para Silva, "os sujeitos, ao invés de serem realidades prévias ao discurso, são instâncias produzidas por este, graças à interpelação que contextos situados realizam a ocuparem certos lugares contextuais, que são sempre histórica e socialmente constituídos" (Silva, 2017, p. 46). Nessa perspectiva, determinados dizeres podem exercer violência ao (re)posicionar o outro em lugar inferior.

O mesmo podemos inferir sobre a violência racial/étnica direcionada aos indígenas em nosso trabalho, já que a força ilocucionária dos atos de fala encontrados no *corpus* atua com o objetivo de ferir o outro, para recolocá-lo em um lugar de inferioridade e desumanização. Para Silva e Alencar, a violência linguística:

> é o ato de linguagem que coloca 'o outro – especialmente aquele que representa a raça, o gênero, a sexualidade que não se quer habitar – num lugar vulnerável que acaba por insultar, injuriar ou violar a sua condição (Silva; Alencar, 2013, p.135).

Esse tipo de violência, para os autores, reforça, portanto, a ligação entre linguagem e contexto, e se explica tanto em função de papéis sociais e posições ocupadas pelos enunciadores, quanto pela tentativa dos atores em interação de disputar lugares de poder, não estando isolados no espaço e no tempo. O "*continuum* de contextualização", alinhado à proposta integracionista seguida por Silva (2017,p. 44), permite que se tomem os contextos em vários níveis: "globais e locais, interno e entorno, linguístico e social [pois] se sobrepõem mutuamente", já que é na interação que se revelam e se constroem identidades individuais e coletivas, vínculos sociais, hierarquias, valores etc., oferecendo uma visão "holística dos processos de produção de sentidos nas práticas discursivas, mais do que uma subdivisão estanque de níveis incomunicáveis de uma análise que beira à abstração" (Ibid. p. 45).

Nesse sentido, toda prática linguística é também uma prática sócio-intercultural, por meio da qual os interlocutores constroem cenários de violência, cujas dimensões expandem o repertório linguístico e avançam em outras direções que incorporam, como citado abaixo:

> As dimensões multissemióticas (verbais, extraverbais, paraverbais e não verbais) e co(n)textuais (explícitos e implícitos) o que significa que o rótulo linguístico-discursivo aciona a impolidez nos níveis linguístico, sociodiscursivo e sociointeracional. Trata-se de uma ação emergente de uma prática sócio/intercultural, que permite aos/as interlocutores/as construir cenários de violência a partir dessa base(...) a violência linguístico-discursiva extrapola as noções de impolidez e de violência verbal, manifestando-se em uma dimensão mais ampla, que abrange efeitos sociais, simbólicos e identitários (Abritta; Albuqueque, 2024, p. 96).

Ao compreendermos, portanto, que toda violência linguística (ou verbal, como denominada por vários pesquisadores) também se caracteriza como discursiva, adotamos, segundo Abritta e Albuquerque (2024), a expressão violência linguístico-discursiva para definir os atos de ofensa, injúria e similares dirigidos aos povos originários em nosso *corpus*. Entendemos que esse tipo de violência coloca o outro em situação vulnerável, chegando a violar sua condição (cf. Silva e Alencar, 2013, p. 135), e se manifesta em diferentes níveis discursivos e relacionais (cf. Wiedemer e Wilson, s/d).

Quando a violência linguístico-discursiva atinge efeitos mais amplos, na medida em que a linguagem passa a ferir outrem, estamos diante do que se entende por discurso de ódio. Nesses casos, o efeito perlocucionário atua de forma prejudicial e violenta sobre o

destinatário, reforçando o poder da linguagem como ferramenta de dominação e exclusão, conforme discute Butler (2021b, p. 35).

O proferimento de ódio evidencia sua força mesmo quando não encontra todas as condições de felicidade/ sucesso descritas por Austin, já que sua infelicidade/ fracasso não implica ausência de efeitos nem de consequências. Como destaca o próprio autor, “os efeitos esperados dos atos de fala não significam o mesmo que ausência de consequências, resultados ou efeitos” (Austin, 1990, p. 32). No caso do discurso de ódio, sua eficácia não está na intenção do falante, mas no modo como este mobiliza convenções linguísticas e sociais. O performativo adquire condições de felicidade justamente por sua inscrição histórica: ele é eficaz porque repete, reinscreve e se ancora em práticas discursivas anteriores de caráter autoritário.

Assim, como argumenta Butler (2021b, p. 90), o ato de fala é, em si, uma prática ritual, cuja força provém da citação e da repetição de normas estabelecidas. A autoridade enunciativa, portanto, não é individual, mas resultado do acúmulo histórico de práticas de linguagem, linguagem esta que reitera padrões de dominação, legitima e sustenta seus efeitos em novos contextos. O sujeito que fala, afirma Butler (2021b, p. 51), “fala com uma voz que nunca é completamente singular”. Para ela, a linguagem opera por meio de uma ritualidade: os enunciados são atravessados por vozes anteriores e posteriores, de modo que o presente é apenas um elo em uma cadeia histórica e coletiva. É a partir dessa concepção que a autora indaga: “Quem fala quando uma convenção fala? Em que momento a convenção fala?” (Ibid. p. 51). A convenção, portanto, aparece como um conjunto de vozes herdadas que constituem o sujeito, ressoando no "eu" como marca do coletivo.

As convenções, embora possam ser reproduzidas “com pouca ou nenhuma reflexão acerca de seu caráter convencional” (Ibid. p.51), não deixam de exercer um papel determinante na construção da realidade social e de restaurar contextos previamente estabelecidos. Por outro lado, se a repetição discursiva faz com que as estruturas preexistentes sejam reiteradas, essa reiteração (iterabilidade) não exime o falante de responsabilidade, uma vez que “a citacionalidade do discurso pode contribuir para aumentar e intensificar nosso senso de responsabilidade” (Butler, 2021b, p. 54).

A força ritual dos enunciados reside justamente na capacidade de restaurar e perpetuar relações de poder e subordinação que tenham o destinatário como alvo. Como explica a filósofa, "o discurso não apenas reflete uma relação de dominação social; o discurso coloca *em ação* a dominação, tornando-se o veículo pelo qual essa estrutura social é restabelecida." (2021b, p. 39). Ou seja, essa dominação só é performatizada porque coloca em cena o destinatário:

> De acordo com esse modelo ilocucionário, o discurso de ódio *constitui* seu destinatário no momento do enunciado; ele não descreve uma injúria ou tem uma injúria como consequência; ele é, no próprio proferimento desse discurso, a *performatização* da própria injúria, em que a injúria é entendida como subordinação social (Butler, 2021b, p. 39).

Os efeitos da violência direcionada à população indígena são múltiplos e, de forma geral, partimos do entendimento de que somos seres linguísticos, que, ao sofrermos violência, experienciamos algo que é, como descreve Silva (2017), tanto simbólico quanto material, manifestando-se em diferentes dimensões: físicas, psicológicas e sociais. O discurso de ódio fere e subalterniza identidades, inscrevendo os sujeitos em posições historicamente marcadas pela exclusão e pela inferiorização.

> [...] ser ferido pelo discurso é sofrer uma perda de contexto, ou seja, é não saber onde se está. [...] Ser chamado de uma forma injuriosa não é apenas abrir-se a um futuro desconhecido, mas desconhecer o tempo e o lugar da injúria, desorientar-se em relação à própria situação como efeito desse discurso" (Butler, 2021b, p. 15).

Estigma como dispositivo de desvalorização da vida e produção da exclusão

A situação em que o indivíduo não alcança plena aceitação social, sendo classificado como pertencente a uma categoria distinta da norma, é central na reflexão de Goffman ([1963]; 2019) sobre o estigma. Com base em estudos sociais e clínicos, o autor elabora um ensaio no qual conceitua o estigma como um meio de "informação social", ou seja, como um conjunto de sinais e atributos percebidos negativamente, que moldam as interações e o reconhecimento social do sujeito estigmatizado.

O termo estigma é assim “usado em referência a um atributo profundamente depreciativo” (Goffman, 2019, p. 13). Esses atributos não produzem efeitos isoladamente, mas adquirem força na relação entre os sujeitos, isto é, em seus aspectos relacionais. Os atributos estigmatizantes, muitas vezes, não são reconhecidos pelos chamados “normais” em seu impacto profundo sobre as identidades e os modos de vida daqueles que são estigmatizados, justamente porque estão ancorados em contextos históricos.[5] Essa ancoragem histórica contribui para a naturalização de enquadres que passam a representar determinadas existências como inferiores.

As populações indígenas são socialmente compreendidas como pertencentes a uma categoria de “pessoa outra”, associada ao que Goffman denomina “estigma tribal de raça, nação e religião” (2019, p. 14). Trata-se de uma expectativa negativa, coletivamente projetada, que compromete o modo como esses sujeitos são reconhecidos. Na verdade, Goffman entende que alguém com um estigma é percebido socialmente como não completamente humano (2019, p. 15).

Os povos indígenas, nessa perspectiva, têm suas representações sociais frequentemente associadas a atributos estereotipados, fantasiosos, folclóricos e marcados por uma visão colonizadora. Como explica Goffman, “a manipulação do estigma é uma ramificação de algo básico na sociedade, ou seja, a estereotipia ou o ‘perfil’ de nossas expectativas normativas em relação à conduta e ao caráter” (2019, p. 46). Essas projeções, enraizadas em um imaginário coletivo ultrapassado, tentam encaixar os indígenas em moldes identitários incompatíveis com seus modos de vida, experiências culturais, hábitos, crenças e histórias. A identidade social virtual corresponde a essa construção sedimentada, não refletindo a diversidade e a singularidade dos povos originários, o que dialoga com a “historicidade condensada” referida por Butler (2021b).

A fixação de uma categorização social muitas vezes leva a uma concepção preconceituosa, relacionando-se com aquilo que Sueli Carneiro (2011, p. 15) identifica como a base do pensamento social brasileiro, sustentada na ideia de que certos humanos

[5] Goffman (2019) propõe uma divisão da sociedade entre dois grupos: os "normais" e os indivíduos portadores de estigmas. Segundo o autor, “nós, e os que não se afastam negativamente das expectativas particulares em questão, serão por mim chamados de normais” (Ibid. p. 14). Essa categorização evidencia como as normas sociais estabelecem expectativas que, quando não atendidas, resultam em processos de estigmatização e exclusão.

são mais ou menos dotados de humanidade do que outros, gerando, no mínimo, uma desigualdade de direitos. Nesse viés, Milanez et al. (2019, p. 2177) ressaltam que "as inúmeras facetas da violência têm sido um traço marcante e fundamental da história indígena, como a nossa, caracterizada pelo colonialismo". Para os autores, é fundamental reconhecer o racismo como inscrito em um sistema estruturalmente organizado, que se manifesta em diferentes dimensões, como a epistêmica, a política, entre outras, e que se articula e se soma a distintos regimes de opressão, como o machismo, por exemplo (ibid., p. 2178).

A tentativa de apagamento por meio de uma homogeneização social é racista, pois nega o outro e reforça um padrão de normalidade. Esses padrões, por sua vez, reatualizam o passado colonial ao sustentarem uma concepção única e essencializada do indígena. Tais exigências baseiam-se em um "retrospecto potencial", isto é, em atributos presumidos que Goffman denomina identidade social virtual (2019, p. 12), como uma projeção do que se acredita que o outro é, antes mesmo que lhe seja dada a possibilidade de confirmar ou contestar essa imagem.

Para Fanon (2008), o racismo e o colonialismo foram gerados socialmente e se constituíram como formas de se relacionar com o mundo e consigo mesmo. Em suas palavras, ao falar sobre a colonização e o povo colonizado negro, entende que "seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta" (2008, p. 104)[6]. Quanto aos indígenas, ocorre semelhante aspecto, pois, a partir de uma imagem que se cristalizou com base em outros esquemas de referência, na maior parte das vezes e situações, eles não encontram correspondência (e vice-versa) ao seu universo de experiências, costumes e vivências. Presume-se que a identidade indígena só possa existir dentro de certos padrões normativos, nos quais aqueles que não performam segundo essas expectativas são, muitas vezes, considerados falsos, como se não pertencessem, de fato, à própria etnia, colocando em xeque suas próprias "autenticidades étnicas".

[6] Importa destacar que Fanon (2008) refere-se, nessa obra, à experiência do negro e ao sistema de referência branco nas sociedades da França e das Antilhas. Contudo, embora o autor se debruce sobre esse contexto específico, as reflexões que desenvolve acerca do racismo e do colonialismo mostram-se profícuas para pensar a constituição do Outro em diferentes realidades sociais. Nas palavras do autor, "o racismo colonial não difere dos outros racismos" (ibid., p. 87)

Assim, essa imagem criada (e, consequentemente, naturalizada) opera como mecanismo de deslegitimação, comprometendo o reconhecimento da pluralidade e da agência indígena e reforçando processos de apagamento simbólico ou desqualificação simbólica, para Goffman (2019). Esse fenômeno se manifesta devido à descrença social generalizada quanto à legitimidade e à humanidade de sujeitos pertencentes a diferentes etnias, de onde advém o estigma, atuando como uma força que rebaixa determinados grupos à condição de "quase humanos", aprofundando processos de marginalização e invisibilização. Ser ou tornar-se "desacreditado" ou "desacreditável" converte-se, assim, em uma marca estigmatizante, produzindo efeitos na constituição do eu e na percepção do lugar social ocupado.

Nesse tipo de estrutura social, a violência dirigida a certas vidas não é sequer reconhecida como violência. Conforme relatam Milanez et al. (2019), ao mobilizarem a reflexão de Kum Tum Akroá Gamela, "a colonização é essencialmente a negação do outro" (2019, p. 2172). Essa negação opera desde a recusa da horizontalidade e da possibilidade de convivência até a destituição radical da existência, isto é, a morte. Nesse regime de negação, impõe-se aos povos indígenas a necessidade de provar a própria vida, uma vez que "a morte já foi decretada" (Milanez et. al, 2019, p. 2172). Para os autores, o Estado nega a existência indígena inclusive quando se recusa a reconhecer seus descendentes, registrando-os como pardos, o que caracteriza "uma forma violenta de racismo" (ibid. p. 2179). Tal violência se perpetua também de maneira difusa e internalizada, pois "o racismo é produzido por quem tem poder e distribuído para todo o mundo beber, e, às vezes, a gente mesmo bebe desse veneno que eles produziram pra gente, e a gente fica cheio de receio, de vergonha de falar da gente mesmo" (ibid. p. 2173).

Deste modo, são as estruturas de poder que operam por meio de esquemas racistas e que vão definir quais vidas são passíveis de luto, proteção e reconhecimento, e quais são consideradas descartáveis. Nesse contexto, a aniquilação de vidas tidas como inferiores não é compreendida como destruição, mas como "a remoção de uma curiosa obstrução no caminho dos viventes" (Butler, 2021a, p. 95), ou seja, o direito à vida só se aplica àqueles que são reconhecidos como sujeitos de direitos.

Isto opera de acordo com a lógica biopolítica[7] que por sua vez funciona como um princípio de guerra, no qual "se você quer viver, é preciso que você faça morrer, é preciso que você possa matar" (Butler, 2021a, p. 93). Preserva-se a própria vida em detrimento da vida do outro como forma de garantir a continuidade de determinadas formas de existência.

A sociedade neoliberal[8], portanto, não opera apenas como uma lógica econômica, mas como um modelo de governabilidade que necessita da criação de inimigos. Essa identidade inimiga, marcada por discursos etnocêntricos, homofóbicos e racistas, serve para unificar os grupos estabelecidos em torno de uma noção de superioridade moral e cultural, isto é, uma espécie de coesão que se realiza pela exclusão do outro, considerado indigno de viver dentro das normas ditadas por quem detém o poder simbólico e material.

Metodologia

Com o objetivo geral de investigar comentários publicados na central de notícias (LSM) no Facebook que se expressam como atos de fala pelos quais se realiza a violência linguístico-discursiva contra os indígenas da Aldeia Mata Verde Bonita (*Tekoa Ka'* *Aguy Ovy Porã*), adotamos a metodologia qualitativa e interpretativista associada a uma abordagem netnográfica para orientar a investigação no ambiente digital. A natureza qualitativa se justifica, conforme as palavras de Haguette, em seu texto seminal (1995, p.63), pela profundidade oferecida pelo método para observar os movimentos da língua e do discurso em que expressam distintas e variadas camadas do tecido social.

O estudo adota a perspectiva de Goffman, centrando seu método na microanálise das interações[9], a "micropolítica da vida diária e suas atividades corriqueiras" (Fabrício,

[7] De acordo com Kussler (2021), em diálogo com a noção foucaultiana de biopolítica, as vidas, assim como quaisquer outros produtos, são dispostas segundo uma lógica de valoração desigual, operando no campo da gestão da vida por meio do controle dos corpos e da regulação das populações (Kusler, 2021, p. 69).

[8] Destacamos a definição breve e precisa de Dardot e Laval o "neoliberalismo não é apenas uma ideologia, um tipo de política econômica. É um sistema normativo que ampliou sua influência ao mundo inteiro, estendendo a lógica do capital a todas as relações sociais e a todas as esferas da vida (2016, p. 7).

[9] Goffman define a interação social "como aquilo que transparece de modo singular em situações sociais, isto é, ambientes em que dois ou mais indivíduos se encontram fisicamente na presença responsiva um do outro. (Goffman, 2020, p. 109) Em nosso estudo, as interações não ocorrem em copresença, se admitimos que não há diálogo entre os comentaristas e o alvo de seus comentários; trata-se de um discurso dirigido a um outro ausente, como bem explica Seara (2020, p. 151). No entanto, é possível observar os movimentos interacionais que podem ser inferidos dos comentários e tudo que envolve a dinâmica da interação nas redes digitais. Dessa forma, justifica-se pensar a ordem interacional como domínio de atividade orientado por regras e convenções socialmente situados e nos conceitos de face e território pessoal desenvolvidos nos estudos de Goffman.

2020, p.23). Nesse caso, a micropolítica da vida diária se manifesta no enquadre das páginas do Facebook do jornal Lei Seca de Maricá (LSM) onde atividades rotineiras se realizam por meio de comentários de natureza ofensiva e injuriosa dirigidos aos povos indígenas. O Facebook integra, assim, um espaço social/virtual que possibilita aos atores a conversação e a apresentação de seu self para diferentes públicos, configurando-se como um ambiente no qual os participantes das redes constroem significados

Nesse viés, acreditamos que o padrão ritualístico e convencional da violência se inscreva no seio social e por isso encontra melhor delineamento em uma pesquisa que trata dos papéis sociais e das formas interacionais que se explicitam como ações de e com a linguagem, e que "assinalam tanto a pressuposição de normas (convenções públicas extrassituacionais) quanto as possibilidades de sua violação." (Ibidem, p. 23)

Para a constituição do *corpus*, foram selecionadas notícias disparadoras relacionadas à Aldeia Mata Verde Bonita veiculadas pela plataforma Lei Seca Maricá (LSM). Entre as publicações identificadas, destacou-se aquela que motivou um número expressivo de interações dos usuários, abordando o tema que atualmente concentra maiores controvérsias na localidade: o uso e a ocupação do território indígena em contraste com iniciativas de apropriação por empreendimentos privados. Tal publicação não apenas evidencia o contexto político e social da região, como também, por meio de sua construção textual e visual, mobiliza e reforça estigmas historicamente associados à cultura e à identidade indígena.

A postagem intitulada "São José: funcionários das obras do resort são ameaçados de morte por indígenas na restinga de Maricá", publicada em 30 de março de 2024, gerou 246 comentários. A publicação, realizada pela página LSM – Central de Notícias de Maricá e Região na plataforma Facebook, é composta por imagem editada que apresenta a silhueta de uma pessoa segurando um arco e flecha em posição de disparo, direcionada ao horizonte em degradê nas cores azul, branco e vermelho. Na parte inferior da imagem, observa-se o logotipo "LSM" acompanhado do enunciado em letras maiúsculas reproduzindo o título da matéria. A postagem inclui ainda elementos próprios da interface da plataforma, como reações de usuários, número de comentários e compartilhamentos[10].

[10] A imagem encontra-se disponível na página do Facebook LSM – Central de Notícias de Maricá e Região. Publicação feita em 30 mar. 2024. Disponível em: https://www.facebook.com/share/8DdFkq12QHoqubei. Acesso em: 27 abr. 2026.

Para esta análise, foram coletados e selecionados alguns comentários cujas estratégias discursivas apresentam força ilocucionária de ofensa, injúria, desqualificação e outros meios de exprimir a violência linguístico-discursiva, ameaçando a face e o território (pessoal e geográfico) dos indígenas da Aldeia Mata Verde e mantendo-os em situação de vulnerabilidade. Neste recorte, tais comentários sugerem a circulação de discursos de ódio e contribuem para a produção de estereótipos negativos e processos de estigmatização.

Analisando comentários que reproduzem estigmas de marginalização

Conforme delineado na seção de metodologia, o *corpus* desta pesquisa é composto por comentários que ferem as faces dos indígenas da Aldeia Mata Verde Bonita, bem como a população indígena de modo mais amplo. A análise parte da concepção de que esses atos de fala, manifestados de forma hostil e violenta, são interpretados pelos usuários a partir de uma publicação disparadora na rede social Facebook, que lhes fornece um enquadramento (frame). Nesse contexto, as formas de expropriação simbólica encontram nos ciberdiscursos meios potentes de propagação, produzindo efeitos e consequências concretas na realidade social.

A publicação disparadora, apresentada na Figura 1, dá origem aos comentários selecionados para a constituição do corpus e apresenta a seguinte manchete: “São José: funcionários das obras do resort são ameaçados de morte por indígenas na restinga de Maricá”. A imagem que acompanha a notícia mostra um indígena portando arco e flecha, signos que, no senso comum, podem ser interpretados como marcadores identitários dos povos indígenas. Esses símbolos, ressignificados pela articulação entre imagem e legenda, passam a ativar sentidos contraditórios: os mesmos artefatos de caça e de luta, historicamente constitutivos da identidade indígena, são deslocados para o campo semântico da ameaça, sendo associados a um perigo dirigido contra os brancos que almejam ocupar ou invadir, mais uma vez, o território indígena. A composição visual, marcada por sombras e silhuetas, contribui para reforçar um enquadramento discursivo de perigo e hostilidade.

No estudo do estigma, Goffman (2019) denomina a informação social (ou signo) mais relevante de acordo com as seguintes propriedades: ser reflexiva e corporificada, isto é, quando a informação social é “transmitida pela própria pessoa a quem se refere, através da expressão corporal na presença imediata daqueles que a recebem” (Goffman, 2019, p. 53). Quando esses signos são “acessíveis de forma frequente e regular, ou buscados e recebidos habitualmente”, diz o autor, eles podem ser chamados de "símbolos" (2019, p. 53). Goffman complementa sua explicação a respeito da informação social, argumentando que ela “pode simplesmente confirmar aquilo que outros signos nos dizem sobre o indivíduo, completando a imagem que temos dele de forma redundante e segura” (2019, p. 53).

Considerando a informação social da publicação em seu conjunto, depreendemos duas forças aparentemente contraditórias. Sem a legenda, o indígena aparece de pé, com o arco e a flecha direcionados para um horizonte indefinido, representando força e identidade; com a legenda, os símbolos são ressignificados e fazem disparar sentidos de natureza violenta, historicamente condensados, nos termos de Butler (2021b): o arco e a flecha transformam-se em instrumentos de guerra.

A convenção (sígnica) que sustenta o conjunto enunciativo e semiótico da publicação disparadora pode ser compreendida como parte de um processo de estigma e exclusão que, historicamente, nega direitos aos povos indígenas, além de reforçar estereótipos antagônicos, todos sustentados pela violência: os indígenas são vistos como ameaça, seja por ocuparem um território que pode gerar lucro e trabalho, seja por serem capazes de zelar por seu território a qualquer custo. Os signos produzem efeitos de sentido que convergem para a dimensão de uma violência recorrente contra esses povos. Traçando um paralelo com os casos de violência física contra a comunidade LGBTQ, Silva[11] (2019) nos mostra o quanto:

[11] A sigla em questão foi atualizada para LGBTQIAPN+ como forma de incluir outras identidades de gênero e orientações sexuais, ampliando sua representatividade. Essa perspectiva é adotada no Manual de Comunicação LGBTQIAPN: respeitando todas as formas de existir, elaborado pelo Tribunal de Justiça do Estado de Sergipe (TJSE), que orienta o uso da linguagem inclusiva e neutra no âmbito institucional. Disponível em: https://www.tjse.jus.br/portaldoservidor/arquivos/documentos/espaco-do-servidor/manuais/manual_comunicacao_lgbtqiapn.pdf. Acesso em: 01 ago. 2025.

> A natureza somática da violência linguística [...] avizinha as fronteiras entre a injúria simbólica e aquela física, de tal modo que, em muitos relatos de violência, episódios de agressão verbal, psicológica ou moral antecedem a perpetração da violência contra o corpo, sendo esta muitas vezes encarada como consequência de tais atos (Ibidem. p. 81).

A publicação, nesse sentido, organiza o discurso e orienta os participantes em relação à situação interacional, fornecendo um enquadre interpretativo. Tal paradigma "enquadra" a cena enunciativa, "indicando como sinalizamos o que dizemos ou fazemos, ou como interpretamos o que é dito e feito" (Goffman, 1998, p. 70). O enquadre, assim, situa os participantes e orienta suas ações, funcionando como uma espécie de bússola ao longo da interação. Enquadres que manifestam discursos de ódio passam a desempenhar uma função disparadora de novos enunciados igualmente violentos, de modo que os comentários deles decorrentes reforçam modelos e valores que deslegitimam outras formas de existência, privilegiando padrões baseados em estereótipos e convenções de natureza violenta e estigmatizante dirigidas aos povos indígenas, o que vamos observar nos comentários transcritos adiante.

COMENTÁRIO 1[12]: Moro perto, estou com medo de uma flecha perdida [emoji de riso]

No comentário acima, observamos a produção de estereótipos negativos, isto é, de estigmas. Nesses casos, os indígenas são fixados em identidades sociais virtuais sustentadas por atributos de ignorância, inferioridade ou incapacidade moral, bem como associados à incivilidade ou à ameaça à ordem social. Aqui, a violência linguístico-discursiva mobiliza diretamente uma longa história de criminalização dos povos indígenas, reiterando sua posição como sujeitos do "perigo" ou da "desordem", o que contribui para a legitimação de mecanismos de exclusão social e de práticas de controle.

As práticas de violência, como destaca Silva (2017, p. 71), são indexicalmente situadas: certos enunciados só se tornam violentos porque reativam sentidos sociais e históricos já inscritos no imaginário coletivo. Trata-se de signos que, em sua materialidade

[12] Os comentários selecionados para análise foram retirados da página *LSM – Central de Notícias de Maricá e Região*, na plataforma Facebook. A transcrição foi realizada tal como publicada, mantendo-se integralmente a grafia, a pontuação, os recursos gráficos (emojis) e eventuais desvios ortográficos, por constituírem elementos relevantes para a análise discursiva. Disponível em: https://www.facebook.com/share/8DdFkq12QHoqubei. Acesso em: 27 abr. 2026.

linguística, atualizam estigmas profundamente enraizados, dirigindo-se a corpos que já carregam marcas de vulnerabilidade social.

No contexto da violência estrutural no Brasil, a expressão "bala perdida" é recorrente, sobretudo em bairros periféricos, atravessados por disputas ligadas ao tráfico de drogas. Essa expressão funciona como um signo reconhecível, cuja repetição contribui para a compreensão de um contexto social compartilhado, como no processo da intertextualidade, que ocorre "quando um texto está inserido em um outro texto (intertexto) anteriormente produzido, que faz parte da memória social de uma coletividade ou da memória discursiva dos interlocutores" (Koch, 2009, p.146).

No caso analisado, o objetivo é ridicularizar, razão pela qual a paráfrase (bala perdida) se aproxima do texto-fonte, com a substituição de uma palavra, produzindo assim uma formulação parodística. Esse fenômeno assemelha-se ao que Koch (2009) descreve como *détournement*[13], isto é, a produção de um enunciado que ativa a memória discursiva do texto original, com o objetivo de ironizá-lo ou ridicularizá-lo, conduzindo a sentidos distintos (Ibidem, p.148).

No comentário, a expressão "flexa perdida" realiza, portanto, uma paródia, com um deslocamento semântico que associa a violência aos indígenas, reinscrevendo o símbolo da "bala perdida" em um novo contexto e carregando-o de sentidos ligados à criminalidade e ao perigo social. A possibilidade de repetição, derivada da iterabilidade, segundo Derrida (1991, p. 19), ocorre na ausência do contexto original e pode ser recuperada em usos distintos, conferindo ao signo uma força de ruptura que impede que qualquer contexto o encerre por completo. Simultaneamente, essa abertura contínua preserva "uma certa identidade do signo", garantindo seu reconhecimento e repetição (Derrida, 1991, p. 22).

Trata-se, portanto, de uma reinscrição discursiva que, ao mobilizar sentidos já estabilizados no imaginário social, atualiza práticas de violência linguístico-discursiva em um novo contexto interacional. A violência indígena retratada pelos brancos configura-se também como um imaginário, um senso comum, que reflete ou estabelece a produção identitária desses sujeitos, conforme já abordado Por isso, Kopenawa e Albert, demonstram

[13] De acordo com a autora, o termo *détournement* foi formulado por Grésillon e Maingueneau (1984), que afirmam que "consiste em produzir um enunciado com marcas linguísticas de uma enunciação proverbial, mas que não pertence ao estoque dos provérbios reconhecidos" (Ibid, p. 114). Eles também descrevem um tipo de détournement denominado militante, "que visa dar autoridade a um enunciado ou a destruir aquela do provérbio em nome de interesses das mais diversas ordens" (Koch, 2009, p. 148).

como a hostilidade existente entre os indígenas é um forma de mentira criada pelos brancos. Segundo os autores:

> Alguns brancos chegaram até a afirmar que somos tão hostis entre nós que não podem nos deixar viver juntos na mesma terra! Mais outra grande mentira! Nossos ancestrais viviam na mesma floresta havia muito tempo, muito antes de ouvirem falar dos brancos. Essa gente mentirosa acredita mesmo que somos tão perigosos quantos os soldados brancos em suas guerras? Não. Só quer espalhar más palavras sobre nós porque precisa da ajuda delas para conseguir se apoderar de nossa terra. Mas não é pela beleza de suas árvores, animais e peixes que os brancos a desejam. Não. Eles não têm mais amizade pela floresta do que pelos seres que a habitam. O que querem mesmo é derrubá-la, para engordar seu gado e arrancar tudo o que podem tirar do seu chão (Kopenawa; Albert, 2015 p. 440).

> **COMENTÁRIO 2:** Esses que se diz indígena são os mesmos prefeitura de Niterói expulsou da área em Camboinhas, estão querendo Tomar conta de toda restinga, daqui a uns tempo estão vendendo lotes clandestino juntos com a milícia local, espero governo federal de marque uma quantidade exata de Terra.

No interior de uma ordem interacional, admite-se que determinadas categorias sejam mantidas em “arranjos interacionais deploráveis” (Goffman, 2020, p. 118). Essas categorias, muitas vezes correspondentes a estigmas, reduzem o indivíduo a “uma pessoa completamente má, perigosa ou fraca”, fazendo com que ele deixe de ser reconhecido como sujeito pleno e passe a ser percebido como inferior ou problemático (Goffman, 2019, p. 6).

Ao afirmar que “Esses que se diz indígena são os mesmos prefeitura de Niterói expulsou da área em Camboinhas”, o comentarista realiza um ato de fala que remete a um questionamento acerca da identidade dos indígenas: “esses que se diz”, ou seja, esses que se intitulam indígenas. Esse comentário sugere o quanto os outros (os brancos), com seus modelos de referência (e poder), são investidos de uma autoridade (verbal e simbólica) capaz de invalidar a autenticidade do povo indígena, nomeando-os, identificando-os ao seu modo e estilo de vida, a partir das convenções linguísticas e simbólicas disponíveis (já conhecidas), Nesse caso, o ato de nomear é o que dá existência ao outro (cf. Butler, 2021b).

Essa lógica de deslegitimação, ao reduzir a identidade indígena a um processo de autodenominação, encontra extensão nas práticas estatais, que reforçam a invisibilização

dos povos indígenas. No depoimento de Kum Tum Akroá Gameia, descrito por Milanez et al. (2019, p. 2172), a negação da vida indígena é dada também por meio de um racismo institucional, como uma forma de o Estado dizer que os indígenas não existem. Uma dessas manifestações ocorre no comportamento dos cartórios, que se negam a registrar as crianças como indígenas, optando por registrá-las como pardas, ou sugerindo que se autodenominem como indígenas.

> [...] ao aceitar que uma criança carregue a identidade indígena, o Estado está aceitando que essa criança tenha direito à terra [...]. Nas reuniões da FUNAI, o nosso povo continua sendo descrito - mesmo após anos e anos de luta - como auto-denominados. Isso até pode parecer, num primeiro momento, que eles estão resguardando nosso direito à auto-definição. Só que uma coisa é o momento inicial da auto-definição. Beleza. A questão pe por que se continua, depois de anos, a repetir "os auto-denominados", "os auto-denominados" ...Toda vez que a gente ouve isso, eu tenho a sensação que a gente é diminuído; que a palavra é para diminuir a gente e colocar numa segunda categoria: tem os indígenas e tem os que "se auto-denominam" indígenas (Kum Tum Akroá Gameia apud Milanez et al., 2019, p. 2173).

Assim, o ato da autodenominação é entendido pelos indígenas, bem como pelo comentarista, como uma forma de deslegitimação amparada legal e institucionalmente. Em contrapartida, no prosseguimento do ato de fala, a menção à atuação do Estado, "Prefeitura de Niterói expulsou", feita pelo comentarista, reforça a deslegitimação oficial da vida indígena. Butler argumenta que o Estado pode "justificar o emprego da polícia, do exército ou das forças de segurança" como uma forma de "renomear práticas não violentas como violentas, empreendendo, por assim dizer, uma guerra política no nível da semântica pública" (Butler, 2021a, p.20). E nesse viés, Goffman sustenta:

> algumas das formas convencionais da vida interacional – fala em tribunas, reuniões, procissões –, para não falar de formas especializadas como piquetes ou paralisações –, podem ser vistas pelos agentes governamentais como afronta à segurança do Estado e serem forçosamente dissolvidas com base nisso, mesmo que, de fato, não esteja envolvida nenhuma ameaça significativa à ordem pública no sentido substantivo (Goffman, 2020, p. 119).

No comentário 2, os atos de fala "estão querendo tomar conta de toda restinga, daqui uns tempos estão vendendo lotes clandestino juntos com a milícia local" apresentam

força ilocucionária de acusação, ao atribuírem aos indígenas práticas associadas à ilegalidade e à ameaça à ordem social. Esses enunciados indexicam os indígenas como agentes de desordem, reinscrevendo-os discursivamente no campo da criminalidade. Trata-se, assim, de atos de fala que, por meio de atribuições reiteradas de criminalidade e perigo, naturalizam processos de exclusão simbólica e territorial.

No comentário exemplifica-se, de modo particularmente claro, a articulação entre processos de estigmatização já sedimentados e a mobilização de quadros de referência que tornam a intervenção estatal socialmente inteligível e justificável. A menção ao governo federal, no ato de fala "espero governo federal de marque uma quantidade exata de terra" reforça a expectativa normativa de que o Estado deva regular, conter e administrar a presença indígena, especialmente no que se refere ao uso e à ocupação do território. Conforme argumenta Butler (2021a, p.20), a violência está sujeita a enquadramentos de referência podem ser discursivamente convertidas em ameaça e, assim, tornarem-se passíveis de contenção ou repressão.

A atribuição de crimes e a leitura das práticas indígenas como desordem funcionam como instrumentos discursivos que reforçam a exclusão simbólica e territorial desses sujeitos, consolidando práticas históricas de violência linguístico-discursiva.

> **COMENTÁRIO 3:** mandam eles pro local de Origem. Floresta AMAZÔNICA, lá os grilheiros invadem com fuzil as terras delas.

Para Silva e Alencar (2014), "relações de violência são baseadas na assimetria de forças" (Ibid. p. 269). Tal assimetria se evidencia na forma como, diante da invasão do território, os comentários reiteram discursos criminalizantes, ao mesmo tempo em que minimizam as possibilidades de defesa indígena, como na formulação do comentário 1 sobre a "flecha perdida", contraposta à afirmação de que "na Amazônia os grilheiros invadem com fuzil as terras deles".

Mais uma vez, manifesta-se a violência explícita dirigida aos indígenas, ancorada na desterritorialização dessa população: "Mandam eles pro local de origem". O enquadre é o mesmo: expulsar os indígenas de seu território e mandá-los de volta ao local de origem, no caso, a Amazônia, naturalizando a ideia de que só há indígenas na Amazônia, quando, na

realidade, todo o litoral brasileiro também era e parte ainda é habitado por eles. Há, ainda, uma intenção implícita de que sejam assassinados pelos grileiros assim que lá chegarem.

As construções linguísticas performatizam valores tais como a deslegitimação e o aniquilamento da humanidade dos indígenas, naturalizando todo o resto, isto é: a negação de sua identidade, sua expatriação dentro da própria pátria, tornando essa população já vulnerável, ainda mais, uma vez que a cada emigração de sua região de origem muito se perde. Essa performatização está pautada no conceito de outsiders tal como proposto por Elias e Scotson (2000), pautado por práticas ancoradas em sistemas de desigualdades sociais em que ocorre a elevação de um "nós" concebido como um tipo de humano valioso, convocado a dominar outros grupos, considerados menos valiosos. No caso, os autores referiam-se aos judeus, considerados inferiores e menos valiosos pelos nazistas.

A mesma analogia pode ser feita em relação à população indígena no Brasil, considerada inferior e menos valiosa pelos grupos dominantes, uma vez que as relações "estabelecidos–outsiders" não se restringem ao contexto do nacional-socialismo, mas se reproduzem em diferentes sociedades e escalas sociais, manifestando-se, por exemplo, "nas relações entre homens e mulheres, entre governos e partidos políticos, bem como entre distintos grupos étnicos". Em cada um desses contextos, instituem-se regularidades, distinções estruturais e modelos de diferenciação e hierarquização social (Elias e Scotson, 2000, p. 201).

Nos diferentes casos, trata-se de sujeitos cuja humanidade é produzida a partir de um modelo que não é seu de referência. No caso analisado nesta pesquisa, o modelo histórico-racial, funciona como moldura normativa que condiciona os processos de destituição de identidade e território dos indígenas. Butler, apoiando-se em Fanon, mostra como o "homem branco" transforma a experiência negra em um "esquema histórico-racial". Nesse processo, o homem negro é tecido por uma terceira pessoa, exigindo uma "lenta luta de autoconstrução", pois a consciência de si precisa ultrapassar o que já lhe está imposto. Sua experiência atua "em um mundo no qual esse esquema é desmantelado, expropriado, habitado, ocupado, decomposto", conferindo ao racismo agência, sobretudo no plano corporal (Butler, 2021a, p. 96). Esse mesmo processo se aplica aos povos originários.

COMENTÁRIO 4: Ameaçou trabalhador?
É vagabundo!
E lugar de vagabundo é na cadeia!
Trabalhar eles não querem, não são oriundos da cidade, estão fazendo o que aqui? Já era pra estar todos eles presos.

No comentário, observam-se forças discursivas decorrentes de escolhas lexicais e contextuais, que permitem associá-lo a repertórios que "reestabelecem e ressignificam" práticas discursivas, sinalizando normas e identidades socialmente reconhecíveis (Silva, 2017, p. 109). Ao estabelecer como norma central a oposição entre trabalhadores e vagabundos, o comentário designa os indígenas como "vagabundos", posicionados no polo negativo da argumentação, enquanto os "trabalhadores" ocupam o polo positivo, configurando uma classificação moral que associa os indígenas à marginalidade. Ao pressupor o trabalhador como moralmente legítimo e digno de proteção, o enunciado converte qualquer oposição a ele em conduta passível de repressão. O uso da oração "quem ameaça é vagabundo" desqualifica os indígenas e convoca o interlocutor à concordância.

O comentarista, ao posicionar-se entre os polos positivo e negativo, estabelece o "nós versus eles", determinando quais vidas devem ser preservadas, mantendo a mesma relação hierarquizante. Para Butler (2021a, p. 56), esse tipo de violência implica que algumas vidas merecem proteção enquanto outras não, tornando-as menos valiosas, como já antes aludido em outros comentários. Tal polarização decorre de uma disposição que privilegia aqueles reconhecidos como semelhantes, inscritos na esfera do "eu" e do familiar, enquanto os não reconhecidos passam a ocupar o lugar dos "outros" (outsiders) cujas vidas não despertam empatia. Essa cisão simbólica define quais vidas são dignas de cuidado e luto e quais podem ser expostas à violência sem gerar comoção ou responsabilização social, evidenciando que a violência também é efeito das normas que regulam o reconhecimento da humanidade do outro.

Por sua vez, a expressão "não são oriundos da cidade" nega legitimidade às formas de organização territorial dos indígenas, reforçando a ideia de não pertencimento. Eles não são bem-vindos ao espaço urbano e, por essa razão, devem ser expulsos, já que além de não pertencerem à cidade, não se adequam aos valores do território urbano. Dessa forma,

o ato de fala identificado no comentário ultrapassa o insulto individual e opera como orientação normativa, legitimando a exclusão do outro na presença da audiência.

Os comentários desse grupo são marcados pelo ataque à autoimagem e à imagem coletiva dos indígenas. Por meio da desonra grupal e da humilhação, conforme apontam Elias e Scotson (2000), a população indígena é designada como inferior, menos valorosa e indigna de confiança. São percebidos como desordeiros e indisciplinados, preguiçosos e vagabundos, caracterizando-os como outsiders que devem permanecer distantes de "nós". Esses outsiders são considerados inferiores, subordinados a uma ideologia que enfatiza a superioridade de um grupo sobre outro. Assim, observa-se um padrão recorrente de humilhação, que delimita claramente quem é aceitável e quem não é. Esse padrão axiomático de crenças estabelece um sistema binário de valores: bom e ruim; melhor e pior; aceitável e não aceitável; trabalhador e vagabundo. Trata-se de uma "degradação estereotipada" sustentada por meio da injúria, da difamação e, finalmente, da violência. Como afirmam Elias e Scotson:

> Assim, as calúnias que acionam sentimentos de vergonha ou culpa do próprio grupo, desde que tais pessoas pertençam ao grupo que tenha sucesso em afirmar seu status superior em comparação ao de seus adversários. Em todos esses casos, aqueles que são objetos do ataque não conseguem revidar porque, apesar de pessoalmente inocentes das acusações ou censuras, não conseguem livrar-se nem sequer do pensamento, da identificação com o grupo estigmatizado. Assim, as calúnias que acionam os sentimentos de vergonha ou culpa do próprio grupo socialmente inferior (Elias e Scotson, 2000, p. 131).

Resultados e palavras finais

Os atos de fala violentos dirigidos à Aldeia Mata Verde Bonita, que integram o *corpus*, mobilizam ferramentas de difusão de informações, como a mídia, representada pela Central de Notícias Lei Seca Maricá, e os comentários gerados a partir de suas publicações no Facebook, ambos atuam para fomentar práticas de exclusão em um ambiente discursivo ritualmente violento.

A partir da análise desses comentários, foi possível observar que as práticas de violência linguístico-discursiva produzem e mantêm estigmas, configurando-se como um processo interacional e historicamente situado. No caso dos discursos dirigidos aos

indígenas da Aldeia Mata Verde Bonita, os comentários analisados reiteram enquadramentos que associam esses povos à criminalidade, à presença ameaçadora ou à inadequação social, comprometendo sua face e orientando sua categorização na ordem interacional, marcados como indivíduos com identidades deterioradas.

Desse modo, o discurso que circula no Facebook relaciona-se à violência linguístico-discursiva na medida em que se vincula ao caráter móvel do discurso de ódio, no qual a violência transita pelos espaços sociais para produzir determinados tipos de efeitos (Silva, 2021), na projeção de novos contextos de atualização discursiva.

A partir de Goffman (2011), compreendemos os comentários analisados, como ameaças à face dos indígenas, em cujos rituais de interação se atribuem categorias (estigmas) e identidades sociais amparadas pelas ordens normativas. Tais identidades são sustentadas por valores historicamente incorporados e naturalizados, que passam a funcionar como um regime de expectativas compartilhadas (Goffman, 2019). Esse processo projeta sobre esses sujeitos interesses, valores e julgamentos socialmente legitimados, orientando antecipações acerca de comportamentos, modos de existência e posições no espaço social (Ibidem, p. 116).

As regras socialmente compartilhadas que orientam os comportamentos influenciam inclusive determinadas práticas de violência. A ideia de que há vidas não enlutáveis reflete-se no modo como os comentaristas se sentem à vontade e no direito de se expressarem sem qualquer tipo de constrangimento em relação àqueles que são considerados diferentes (outsiders) e, por isso, não são reconhecidos como um povo, uma etnia com suas próprias características.

As práticas de violência identificadas não se configuram como episódios isolados, mas como atualizações de violências historicamente dirigidas aos povos indígenas, ancoradas em uma norma epistemológica dominante, de matriz cristã e ocidental, cuja lógica de dominação se reproduz de maneira difusa e polifacetada, conforme descreve Boaventura de Sousa Santos (2009, p. 12). Ao atacar a face dos indígenas, por meio da violência linguístico-discursiva, os comentários refletem como as normas sociais são rompidas, sobretudo aquelas que dizem respeito ao direito à vida humana e ao direito à ocupação do território.

Duas implicações decorrem dessa constatação. Em primeiro lugar, a colonização implicou o domínio territorial, como enfatiza Antônio Bispo dos Santos ao afirmar que a guerra da colonização é, fundamentalmente, uma guerra de territorialidades (2015, p. 97), reproduzida em microespaços e em microinterações, inclusive no que diz respeito às faces. Em segundo lugar, no interior da norma, ou mesmo de uma estrutura biopolítica, há corpos que não são plenamente reconhecidos como viventes; desse modo, a ameaça à face indígena passa a integrar o tráfego ordinário da interação ritual, operando como uma tentativa de manter esses sujeitos na categoria que lhes é atribuída: sem direito à vida digna, sem direito a ocupar seus territórios (são invasores e portanto *outsiders*).

Os comentários analisados reatualizam contextos ritualizados inscritos em processos sociopolíticos mais amplos, nos quais práticas discursivas historicamente estabilizadas passam a indexicalizar os indígenas como criminosos, simultaneamente enfraquecidos, destituídos de poder efetivo de ameaça e associados a atributos como preguiça e vadiagem. Essa indexicalização sustenta e legitima a assimetria de forças ao produzir simbolicamente um grupo ao mesmo tempo perigoso e impotente. Como afirma Butler, "se uma população não vivente é destruída, nada digno de nota aconteceu: não há destruição, apenas a remoção de uma curiosa obstrução no caminho dos viventes" (2021a, p. 95).

Nesse sentido, o "momento ritual" não se esgota na enunciação imediata, pois trata-se de uma temporalidade que atravessa o passado e se projeta no futuro, configurando o efeito dos atos de fala por meio de invocações anteriores e subsequentes (Butler, 2021b). Essa dinâmica articula-se à noção derridiana de iterabilidade, segundo a qual a força de um signo depende de sua capacidade de ser repetido em novos contextos, mantendo, simultaneamente, sua abertura a deslocamentos e ressignificações (Derrida, 1991, p. 19) ou, como nos afirma Butler, "nenhum termo ou afirmação pode funcionar performativamente sem a historicidade cumulativa e dissimuladora de força" (2021b, p. 91).

Assim, ao compreender o ato de fala como agente de violência, percebe-se que ele é capaz de ferir mesmo quando (e porque) se repete, adquirindo força ilocucionária justamente pela repetição. Cada comentário produz, portanto, individualmente, o efeito de agressão e, simultaneamente, participa de uma comunhão linguística: a iterabilidade dos atos de fala performatiza a injúria, reiterando sentidos historicamente sedimentados.

Essa reatualização e naturalização de discursos projetam novos efeitos em um futuro ainda não definido, mas que integra uma desproteção estatal, a qual permite, inclusive, a morte dessa população. Na performance desse amálgama pragmático, constrói-se um amálgama de violências, devido às múltiplas formas de agressão que se realizam. Como observa Butler, "não se trata simplesmente de que o ato de fala ocorre em uma prática, mas de que o ato de fala é, ele próprio, uma prática ritualizada" (2021b, p. 89). Nesse sentido, cada termo e cada ato de fala têm potencial para ferir corpos, identidades e valores, sendo tão naturalizados que, embora ocorram, machuquem e indignem, já fazem parte do cotidiano. Como descreve Darci, representante da Aldeia Mata Verde Bonita:

> E aí a notícia mais especial pra essa Maricá é: encontra-se granada na aldeia, tem boca de fumo, tem piranha, prostituta, índio fazendo ponto. Parente, onde que vocês tão vendo tudo isso? Eu não tenho medo disso não, se for tropeçar em mais uma granada eu vou tropeçar e limpar minha aldeia (Darci, 2019).[14]

O relato de Darci evidencia o caráter ficcional e estigmatizante das acusações que circulam no discurso midiático e que se manifestam, como mostramos, nos comentários analisados. Ao enumerar crimes e práticas atribuídas à aldeia, o indígena denuncia a lógica de criminalização que transforma a sua presença em sinônimo de perigo e desordem. A fala não apenas refuta essas imputações, mas também expõe o efeito violento das caracterizações atribuídas aos indígenas, que produzem medo, fomentam suspeição e legitimam intervenções sobre o território indígena.

Referências

ABRITTA, C.; ALBUQUERQUE, R. Violência linguístico-discursiva: embates metapragmáticos nas instâncias da interação. In: WILSON, V.; GOMES, G.; ABRITTA, C. (org.). **Violência verbal: interfaces, interação e implicações sociais**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2024. p. 86–119.

ABRITTA, C.; CUNHA, G. X. Língua, texto e contexto: perspectivas para um estudo interacional da linguagem. Entrevista com Prof. Gustavo Ximenes Cunha. In: WILSON, V.;

[14] Falas transcritas a partir de vídeo disponível no YouTube, canal ASFUNRIO AULA (aos 38min42s). Aldeia Mata Verde Bonita - Maricá RJ - Abril 2019. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=G_3axjlPaIE. Acesso em: 2 abr. 2025.

GOMES, G.; ABRITTA, C. (org.). **Violência verbal: interfaces, interação e implicações sociais**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2024. p. 69–85.

AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer**. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BISPO, A. B. dos. **Colonização, quilombos: modos e significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

BUTLER, J. **A força da não violência: um vínculo ético-político**. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: N-1 Edições, 2021a.

BUTLER, J. **Discurso de ódio: uma política do performativo**. São Paulo: Editora Unesp, 2021b.

CARNEIRO, S. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil: contribuições para o debate teórico e político**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil: dados de 2024**. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2025.

DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. (org.). **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2006.

DERRIDA, J. **Limited Inc**. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1991.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FABRÍCIO, B. F. (org.). **Sociolinguística interacional: perspectivas inspiradoras e desdobramentos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

GOFFMAN, E. A ordem interacional. In: FABRÍCIO, B. F. (org.). **Sociolinguística interacional: perspectivas inspiradoras e desdobramentos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020. p. 105–147.

GOFFMAN, E. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2019.

GOFFMAN, E. Footing. Tradução de Beatriz Fontana. In: RIBEIRO, B. T.; GARCEZ, P. M. (org.). **Sociolinguística interacional: antropologia, linguística e sociologia em análise do discurso**. Porto Alegre: AGE, 1998. p. 70–97.

GOFFMAN, E. **Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face.** Tradução de Fábio Rodrigues Ribeiro da Silva. Petrópolis: Vozes, 2011.

HAGUETTE, T. M. F. **Metodologias qualitativas na sociologia.** 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

KOCH, I. **Introdução à linguística textual: trajetória e grandes temas.** 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami.** São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MILANEZ, F.; SÁ, L.; KRENAK, A.; CRUZ, F.; RAMOS, E. U.; JESUS, G. dos S. (TAQUARY PATAXÓ). Existência e diferença: o racismo contra os povos indígenas. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 2161-2181, 2019.

MOITA LOPES, L. Pesquisa interpretativista em linguística aplicada: a linguagem como condição e solução. **D.E.L.T.A.**, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 329–338, 1994.

POLIVANOV, B. Etnografia virtual, netnografia ou apenas etnografia? Implicações dos conceitos. **Esferas**, n. 3, p. 61–71, 2013. DOI: 10.31501/esf.v1i3.4621.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SCHWARCZ, L. M. **Sobre o autoritarismo brasileiro.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SEARA, I. R.; CABRAL, A. L. T. **Barbarus ad portas: a agressividade verbal em comentários na rede social Facebook.** Comunicação e Sociedade, v. 38, p. 139–160, 2020.

SILVA, D. C. P. **Atos de fala transfóbicos no ciberespaço: uma análise pragmática da violência linguística**. 2017. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, SE, 2017.

SILVA, D. C. P. **Quando dizer é violentar: uma análise pragmático-discursiva da violência linguística.** Aracaju: Editora Diário Oficial de Sergipe, 2019.

SILVA, D. C. P. **Circulação de discursos de ódio online contra refugiados: entextualização, indexicalidade e inteligibilidade.** Fórum Linguístico, Florianópolis, v. 18, n. 3, p. 6416–6429, jul./set. 2021.

SILVA, D. N.; ALENCAR, C. N. A propósito da violência na linguagem. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, Campinas, SP, v. 55, n. 2, p. 129–146, 2013.

SILVA, D. N.; ALENCAR, C. N. Violência e significação: uma perspectiva pragmática. In: SILVA, D. N.; FERREIRA, D. M. M.; ALENCAR, C. N. (org.). **Nova pragmática: modos de fazer**. São Paulo: Cortez, 2014. p. 259–283.

TESTA, A. Q. **Caminhos de saberes Guarani Mbya: modos de criar, crescer e comunicar**. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

WIEDEMER, M.; WILSON, V. (Im)polidez, discurso de ódio e ordem discursiva. No prelo.

WILSON, V.; GOMES, G.; ABRITTA, C. (org.). **Violência verbal: interfaces, interação e implicações sociais**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2024.

Sobre as autoras

Julia Mesquita

Orcid: https://orcid.org/0009-0009-3404-0346

Doutoranda em Estudos da Linguagem pela PUC-Rio e bolsista CAPES (PROEX). Integra os grupos NAVIS (PUC-Rio) e Linguagem & Sociedade (UERJ/FFP). Pesquisa a formação de territórios e os regimes de inteligibilidade, investigando como o território é significado por sujeitos de diferentes etnias e como a diferença é construída e comunicada em narrativas.

Victoria Wilson

Orcid: https://orcid.org/0000-0002-5237-8860

Professora titular da Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Atua na graduação em Letras e nos programas PPLIN e PROFLETRAS. Coordena o grupo de pesquisa Linguagem & Sociedade (CNPq/UERJ). Desenvolve pesquisas em Linguística Aplicada sobre ensino e aprendizagem de língua portuguesa, letramentos acadêmicos e escolares, livros didáticos, discurso e interação, com foco em (im)polidez e violência verbal.