



Revista Brasileira de Estudos da Presença

ISSN: 2237-2660

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Bonin, Iara Tatiana; Kirchof, Edgar Roberto; Ripoll, Daniela
Disputas pela Representação do Corpo Indígena no Twitter
Revista Brasileira de Estudos da Presença, vol. 8, núm. 2, 2018, Abril-Junho, pp. 219-247
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

DOI: 10.1590/2237-266076102

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=463555173002>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UFRJ
redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

Disputas pela Representação do Corpo Indígena no *Twitter*

Iara Tatiana Bonin
Edgar Roberto Kirchof
Daniela Ripoll

Universidade Luterana do Brasil – ULBRA, Canoas/RS, Brasil

RESUMO – Disputas pela Representação do Corpo Indígena no *Twitter* – O artigo tem como objetivo analisar as representações do corpo indígena produzidas por ocasião da 14ª edição do *Acampamento Terra Livre*, realizado entre os dias 24 e 28 de abril de 2017, as quais foram difundidas e discutidas através de imagens e *threads* na rede social *Twitter* a partir de então. As análises situam-se no campo dos Estudos Culturais e os resultados apontam, de um lado, para uma representação que aposta na identidade genérica do *índio* como estratégia para conferir visibilidade às suas demandas sociais e políticas e, de outro, para disputas e embates em torno dessas mesmas representações.

Palavras-chave: **Corpo. Povos Indígenas. Representações. Estudos Culturais. *Twitter*.**

ABSTRACT – Disputes for the Representation of the Indigenous Body on Twitter – The paper aims to analyze the representations of the indigenous body produced during the 14th edition of the *Acampamento Terra Livre* [Free Land Occupation], which happened between April 24th and 28th, 2017, and that were disseminated and debated by means of images and *threads* in the social network *Twitter* from then on. The analyses are situated within the Cultural Studies field and the results point, on one hand, to a representation that considers the generic identity of the *indigenous* as a strategy to confer visibility to their social and political demands and, on the other, for disputes and clashes around these same representations.

Keywords: **Body. Indigenous Peoples. Representations. Cultural studies. Twitter.**

RÉSUMÉ – Débat pour there Représentation du Corps Indigène sur Twitter – Cet article pour objectif of analyser les représentations du corps indigène produites to the woollen l'occasion 14e édition of l'*Free Encampment Land*, réalisé between le 24 et le 28 Avril 2017, qui ont été, dès lors, diffusées et discutées pair DES images et *discussions* sur le réseau social *Twitter*. Les analyses sont situées dans le domaine théorique DES Études Culturelles et les résultats montrent, of joins part, joins représentation qui mise sur l'identité générique of l'*Indien* comme joins stratégie pour to donner joins visibilité to ses exigences sociales et politiques et of autre part, pour débattre autour of ces représentations.

Mots-clés: **Body. Peuples Indigènes. Representations. Études Culturelles. Twitter.**

Palavras Iniciais

Neste artigo, analisamos o modo como o corpo indígena foi representado na rede social *Twitter* por sujeitos que participaram da 14ª edição do *Acampamento Terra Livre*, realizado em Brasília entre os dias 24 e 28 de abril de 2017. O referencial teórico que embasa as reflexões aqui propostas vincula-se ao campo dos Estudos Culturais, principalmente os estudos sobre representações e identidades. As postagens que formam o corpus de nossas análises, por sua vez, foram reunidas a partir do mecanismo de busca do *Twitter*, utilizando-se, para tanto, as palavras-chave “Índio”, “Abril Indígena”, “Acampamento Terra Livre”, “Dia do Índio”.

Durante a 14ª edição do *Acampamento Terra Livre*, que ocorreu em frente à Esplanada dos Ministérios, Brasília, entre os dias 24 e 28 de abril de 2017, estacas e suportes foram fixados ao chão enquanto cordas e lonas elevavam-se para dar forma a uma edificação de estilo circense. Em torno dela, distribuiu-se grande número de barracas improvisadas. Todo ano, no mês de abril, esse cenário se redesenha abrigando o *Acampamento Terra Livre* e, nele, milhares de corpos indígenas – cada um com suas marcas, ornamentos, pinturas, artefatos peculiares – mesclam-se, fundem-se em um movimento. Transitando por esse espaço, é possível ver uma multidão que circula, conversa, prepara alimentos, reúne-se para debater temas do momento que serão mote para os protestos, caminhadas e atos que se seguirão. Há também aqueles que, como estrangeiros, transitam pelo território temporariamente ocupado, para produzir notícias ou matérias jornalísticas ou apenas para registrar o instante em imagens com potencial de se propagar pelo ciberespaço e *viralizar*.

O *Acampamento Terra Livre* é um tipo particular de mobilização indígena, de abrangência nacional e periodicidade anual, que ocorre desde 2003. Ele se articula a um conjunto amplo de atos, protestos, mobilizações que se organizam, ao longo do mês de abril, em diferentes estados brasileiros e que têm o propósito de tornar visíveis as lutas dos povos indígenas pela regularização de suas terras¹. Promovido pela *Articulação dos Povos Indígenas do Brasil* (APIB)², visa

[...] reunir em grande assembleia lideranças dos povos e organizações indígenas de todas as regiões do Brasil para discutir e se posicionar sobre a viola-

ção dos direitos constitucionais e originários dos povos indígenas e das políticas anti-indígenas do Estado brasileiro (Acampamento..., 2017, online).

Conforme dados da APIB, na 14ª edição, o evento reuniu mais de quatro mil indígenas das cinco regiões brasileiras, representando aproximadamente 200 povos distintos. Essa participação é expressiva, especialmente se considerarmos que, conforme dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), o número de povos indígenas no território nacional é de cerca de 240.

Durante os dias de acampamento, cumpriu-se uma programação intensa de debates e, para tornar públicas as reivindicações acordadas ao longo do evento, organizou-se uma marcha indígena – diferentes meios de comunicação exibiram imagens de uma multidão de corpos ornamentados, portando adereços e instrumentos como cocares, arcos, flechas, lanças, mas também sustentando faixas, cartazes e outros objetos simbólicos de vida e morte, com os quais os indígenas percorreram a Esplanada dos Ministérios. Ao final da marcha, contudo, foram confrontados e dispersados com bombas de gás lacrimogêneo e tiros com balas de borracha, depois de depositarem quase 200 esquifes no espelho d'água do Congresso Nacional para marcar simbolicamente o assassinato de lideranças indígenas em conflitos de terra.

Uma parte considerável da multidão que acompanhou essa marcha – formada por indígenas, militantes, simpatizantes, jornalistas, entre outros – utilizou seus aparelhos móveis de comunicação, principalmente celulares de tipo *smartphone*, mas também câmeras fotográficas, para registrar os acontecimentos ali vivenciados e difundir imagens através das redes sociais da internet, como *Facebook*, *WhatsApp*, *Instagram*, *Twitter*. Ao contrário do que se poderia supor, tais imagens não são registros objetivos de uma realidade vivida, mas representações construídas dessa realidade. Segundo a concepção que Stuart Hall (1997) denomina de *construcionismo*, as coisas ou os acontecimentos só fazem sentido quando são representados através de signos. Em outras palavras, a realidade adquire sentido apenas quando é mediada pelos signos que construímos para representá-la. Dentro dessa perspectiva, as imagens e comentários daquilo que aconteceu durante a marcha indígena em frente à Esplanada dos Ministérios, postadas nas redes sociais, são *representações* que produziram e continuam produzindo diferentes significa-

dos para aqueles acontecimentos nas mentes dos sujeitos que com elas tomam contato.

Em suas reflexões, Roland Barthes (2009) sugeriu que, em seu nível literal ou denotativo, a imagem veicula uma mensagem que parece (embora jamais o seja) óbvia, a qual se encontraria em uma espécie de “estado adâmico original”, uma vez que se baseia na percepção imediata dos signos descontínuos que a compõem; por outro lado, no nível conotativo, toda imagem é capaz de acionar diferentes códigos da cultura a que pertence bem como lexias individuais para fazer sentido, o que a torna polissêmica. Conforme esclarece Almeida Junior (2009), para Barthes, a polissemia da imagem sempre instaura dúvidas sobre o seu sentido, pois os seus significantes estão imersos em uma cadeia flutuante de significados, e o leitor, no ato da interpretação, acaba elegendo alguns em detrimento de outros. A fixação do sentido conotativo de uma imagem, portanto, é uma atividade complexa, a qual pode ser refreada ou conduzida através de ancoragens constituídas por palavras, frases e orações. Nos termos de Almeida Junior (2009, p. 138), “[...] a polissemia instaura dúvidas sobre o sentido da imagem, que são dirimidas pela ação da linguagem verbal”.

Na Figura 1, por exemplo, é possível identificar facilmente, no primeiro plano, um sujeito seminu empunhando um arco e uma flecha contra a Esplanada dos Ministérios. Esse sentido denotativo ou literal está baseado em um nível perceptivo básico, não necessita de códigos culturais amplos para ser compreendido e se apresenta como se fosse *a ressurreição do vivido*. Entretanto, no nível conotativo, a imagem pode ser decodificada de muitas maneiras, o que requer, do leitor, a capacidade de evocar pelo menos alguns códigos culturais – organizados a partir de campos associativos, recorrências e articulações paradigmáticas – para conferir sentido aos significantes ali presentes. Uma interpretação possível é que se trata da luta de um índio solitário contra a sede do governo brasileiro. A Esplanada dos Ministérios é, antes de tudo, um local de poder político, mas também pode ser lida, no contexto das lutas indígenas, como um *locus* de onde emanam agendas políticas que vêm oprimindo as várias etnias indígenas no Brasil. A figura do sujeito empunhando arco e flecha, por sua vez, dialoga com a ideia genérica e entrementes já estereotipada que se construiu do índio na historiografia oficial, de acordo com a qual este teria sucumbido ao poder da colonização eu-

ropeia por não possuir tecnologia suficientemente avançada para se contrapor aos seus oponentes. Conotativamente, portanto, a imagem rememora o desequilíbrio de poder entre o índio e o seu opressor, ao mesmo tempo em que confere um lirismo heroico à sua atitude de resistência.



Figura 1 – Postagem de @danielaabade em *Twitter*. Fonte: Acesso online³.

Ao ser postada em uma rede social como o *Twitter*, a imagem passa a interpelar um grande número de sujeitos⁴, os quais são desafiados a realizar leituras que deslizam entre níveis denotativos e conotativos. O enunciado verbal *Alguém sabe quem tirou essa foto? Queria creditar, porque é a foto do ano*, que pode ser lido na postagem reproduzida na Figura 1, funciona como uma ancoragem que refreia a polissemia da imagem, direcionando seu sentido para um código cultural específico, a saber, o código da estética e da técnica, em detrimento de outros que poderiam articular sentidos políticos. Aqui não estão em jogo, portanto, os embates e as lutas indígenas, tampouco a violência perpetrada pelo governo constituído sobre as várias minorias étnicas do Brasil, e sim, a qualidade da foto. O anonimato que perturba a internauta não é, por conseguinte, o do sujeito representado em primeiro plano, uma vez que os indígenas são frequentemente expostos sem nomeação ou menção à etnia em imagens midiáticas, mas à ausência de assinatura do fotógrafo, daquele sujeito-artista que, articulando técnica e estética, capturou o instante e o tornou memorável.

Sobre o *Twitter*

O *Twitter* é uma rede social e um servidor para *microblogging* que permite a postagem de mensagens com imagens e textos de, no máximo, 280 caracteres⁵ – os chamados *tweets*. O nome alude ao piado de um pássaro – sua logomarca, inclusive, corresponde ao desenho de um pássaro azul – já que, dado o limite de uso de caracteres, seus usuários pareceriam *piar* ou *gorjear* pequenas informações na rede motivados pela seguinte pergunta: *o que está acontecendo?*. Criado há 11 anos por Jack Dorsey⁶, Evan Williams, Biz Stone e Noah Glass, permite que os usuários (identificados por uma alcunha e por uma arroba seguida do nome de usuário) sigam uns aos outros (por meio de atualizações em tempo real), bem como curtam *tweets* e *re-tweets* (quando se replica determinada mensagem de um usuário para toda a lista de seguidores). Recentemente, o sistema começou a permitir a troca de mensagens privadas entre usuários cadastrados, bem como respostas públicas direcionadas (por meio de @nome de usuário) (Santos et. al., 2010). Também é possível postar imagens, *gifs* animados, pequenos vídeos e enquetes ou, ainda, fazer transmissões ao vivo. Na página inicial, cada usuário tem uma lista de atualizações e um *link* para buscas (por *hashtag* ou palavra-chave) que acompanha os chamados *trending topics* ou *tendências* (assuntos mais curtidos por país)⁷ e os *moments* (grupo de postagens organizado por um usuário em torno de um mesmo tópico e acessível a todos no *Twitter*). Ainda na página inicial de cada usuário, há os ícones *notificações* (acionados caso alguém tenha curtido ou compartilhado alguma postagem) e *mensagens* (indicando se houve o recebimento de mensagens, privadas ou não).

Há vários estudos, nas áreas das Ciências Sociais e Humanidades, que analisam o modo como o *Twitter* funciona em termos publicitários. Nesse sentido, é importante notar que *tweets* promovidos (ou seja, pagos por empresas para serem exibidos nessa rede social) circulam em abundância, mas podem ser bloqueados ou, ainda, rejeitados pelos usuários de maneira relativamente fácil e rápida. Além disso, é recorrente a interação de usuários com os perfis oficiais de empresas (especialmente quando querem reclamar de algum produto, serviço ou postura corporativa), bem como a interação de fãs com os perfis de celebridades – e todas essas interações são alvo de investigações acadêmicas recentes (Primo, 2009; Santos et. al., 2010; Kouloumpis; Wilson; Moore, 2011; Martínez; Romero; Soler, 2014; Muñoz; García-

Guardia, 2016). Outro aspecto em relação ao *Twitter* que adquire relevo em estudos recentes é a predição do sentimento político de seus usuários, bem como dos resultados eleitorais em muitos países (o estudo de Tumasjan et al., 2010, por exemplo, afirma que o *Twitter* foi um veículo importante de deliberação política nas eleições parlamentares alemãs de 2009 e que, apesar de não corresponder a uma amostra representativa do eleitorado alemão, a análise da *Twittersfera* funcionou como uma espécie de *bola de cristal* eleitoral). Políticos de alcance global (como Barack Obama, Hillary Clinton e Donald Trump) são estudados pelo que escrevem no *Twitter*, e políticos brasileiros também o são – ver, por exemplo, o estudo de Machado (2017) sobre um conjunto de postagens de dez perfis de políticos brasileiros. Já nas áreas da Educação e do Ensino, o *Twitter* vem sendo explorado como uma *ferramenta de apoio* ao ensino (Teixeira; Medeiros; Gomes, 2011; Castelano et al., 2012; Netto Costa; Ferreira, 2013).

São numerosos os casos de racismo, xenofobia e preconceito no *Twitter*. No Brasil, notadamente, tais casos estão relacionados aos homossexuais, transgêneros, mulheres, índios e nordestinos – estes últimos considerados, erroneamente, responsáveis pelas duas eleições de Dilma Rousseff (2010 e 2014)⁸. Nesse sentido, Recuero (2015) mostra como as redes sociais reforçam e promovem a violência simbólica (aquela produzida, de acordo com Bourdieu, pela linguagem). Para a referida autora, as mídias sociais têm dado espaço à reprodução de todos os tipos de discursos, incluindo os que incitam o ódio e promovem a violência. Protegidos por uma tela (por vezes, não se dirigindo, especificamente, a ninguém) e, de certa forma, afetados pelo colapso da contextualização (em função do número reduzido de caracteres permitido em cada postagem), indivíduos e grupos dão vazão a animosidades e ressentimentos de todo o tipo.

No que diz respeito aos povos indígenas no *Twitter*, especificamente, ressaltamos o trabalho de Favero (2015), que apresenta o movimento ativista *Sou Guarani-Kaiowá*, que ocorreu no *Facebook* e no *Twitter* em 2012. A autora mostra que a situação vivenciada pelo povo Guarani-Kaiowá no Estado do Mato Grosso do Sul (forçado pela Justiça Federal a deixar as suas terras) ganhou visibilidade nacional por meio das redes sociais – no *Facebook*, os usuários passaram a adotar, em seus perfis, o sobrenome Guarani-Kaiowá e, no *Twitter*, todas as manifestações foram feitas por meio das

hashtags #GenocídioGuaraniKaiowa, #SouGuaraniKaiowa e #SomosTodosGuaraniKaiowa. Numa direção semelhante, Monarcha (2010) mostra como proliferam, no *Twitter*, perfis de entidades pró-indígenas e também de indígenas, a exemplo de usuários da etnia Aikewára, do Pará.

Feitas essas breves considerações sobre o *Twitter* e os estudos acadêmicos que dele se valem, é importante ressaltar que as postagens analisadas na presente pesquisa foram reunidas a partir do mecanismo de busca do *Twitter*⁹, utilizando-se inicialmente a palavra-chave “índio” no período compreendido entre 1º e 30 de abril de 2017. Os resultados dessa busca se mostraram demasiadamente amplos e pouco produtivos¹⁰. Por essa razão, procedemos a uma nova pesquisa utilizando as palavras-chave “Abril Indígena”, “Acampamento Terra Livre” e, por fim, “Dia do Índio”, de modo a circunscrever a investigação às postagens que se utilizavam de textos imagéticos e verbais produzidos e colocados em circulação no mês de abril de 2017, por ocasião da marcha dos povos indígenas em Brasília (DF). Foram feitas capturas de tela de tais postagens, bem como das repercussões através das linhas de discussão, as quais são frequentemente denominadas de *threads*, em inglês. Não tivemos a pretensão de identificar as postagens *originais* – desencadeadoras das discussões sobre os povos indígenas no *Twitter* –, mas prestamos atenção, na medida do possível, ao modo como a linha da conversa se estabeleceu (quem respondeu a quem, quem contestou quem, quem concordou com quem, etc.).

Sobre o Corpo desde uma Perspectiva Cultural

Se as redes sociais constituem um campo de pesquisas de exploração recente, a temática do corpo e seus múltiplos significados culturais já reúne um alentado conjunto de estudos e de teorizações. No prefácio à segunda edição de *Políticas do Corpo*, Denise Sant’Anna (2005, p. 9) destaca que, nos anos 1990, “[...] a história das representações e dos usos do corpo ainda não usufruía da importância hoje atribuída a este tema nas pesquisas em Ciências Humanas desenvolvidas no Brasil”. De fato, embora a abordagem do tema pelas diferentes áreas das Humanidades fosse já bastante popular na Europa e nos Estados Unidos¹¹, isso custou a acontecer em âmbito nacional, ficando restrita aos domínios das Ciências Biológicas e Biomédicas. Considerado nessas áreas como uma espécie de substrato “[...] naturalmente dado

e inquestionável, em cima do qual se erguem, de forma separada e independente, os sistemas sociais e culturais de significado” (Silva, 2000, p. 31), o tema passou a gerar interesse acadêmico a partir da constatação de que o corpo – e seus cuidados, limites, intervenções – adquiriu, nos últimos anos, uma centralidade cultural sem precedentes. Cada aspecto a ele relacionado pareceu se transformar, contemporaneamente, em obsessão e, eventualmente, em um grande negócio:

Vivemos num tempo em que a única fulguração que nos parece restar é a do corpo próprio, verdadeiro depositário da identidade de cada um e em que, simultaneamente, se apresentam as dúvidas mais radicais sobre o conhecimento que temos dele. De um lado, parecemos acreditar na salvação através do corpo; do outro lado, cavamos fundo o ceticismo sobre os saberes e os dispositivos tecnológicos postos à nossa disposição para o controlar e melhorar. Em consequência dos progressos científicos e tecnológicos desenvolvidos em esferas tão diversas quanto a biomedicina, a engenharia genética, os transplantes de órgãos e tecidos, a reprodução, a cirurgia plástica, os implantes ou a fisiologia do exercício, o corpo tornou-se um novo território de exercício das liberdades individuais. Não é apenas a engenharia genética que nos vem propor uma nova arquitetura do corpo; os engenheiros de materiais, os físicos e a cirurgia também estão envolvidos no processo de criação de seres híbridos compostos por elementos orgânicos e eletrônicos. A expressão *cyborg* passou a dar nome a formas corporais que já não se integram na velha noção do corpo enquanto carne. O corpo deixou de ser expressão de um dado fixo da natureza para se sujeitar progressivamente aos ditames das opções e escolhas da sociedade de consumo (Gomes, 2009, p. 14-15).

Na área da Educação, o corpo em sua materialidade, como substrato (biológico, fisiológico, genético, psicológico) dos saberes pedagógicos – sobre a criança constituída como aluno – sempre gozou de certa centralidade¹², mas foi apenas a partir dos anos 1990 que houve uma intensa proliferação de estudos que passaram a deslocar as concepções mais tradicionais que predominavam nesse campo de estudos; nesse mesmo contexto, também emergiu um interesse especial pela análise “do papel e do lugar do corpo na educação, no currículo e na pedagogia” (Silva, 2000, p. 30-31). Tal interesse foi impulsionado pela entrada das teorizações pós-modernas, pós-estruturalistas e pós-críticas na área da Educação – aquelas baseadas na filosofia da diferença, nos estudos feministas e de gênero; na chamada teoria queer; nos estudos multiculturalistas; nas teorizações etnicorraciais; nas teo-

rizações pós-coloniais; nos estudos culturais; nos estudos culturais da ciência; nos estudos foucaultianos etc. Todas essas vertentes teóricas

[...] realizam, no campo educacional brasileiro, substituições, rupturas e mudanças de ênfases em relação às pesquisas críticas. Suas produções e invenções têm pensado práticas educacionais, currículos e pedagogias que apontam para a abertura, a transgressão, a subversão, a multiplicação de sentidos e para a diferença (Paraíso, 2004, p. 284-285).

Além disso, é importante mencionar que tais vertentes têm em comum o entendimento de que os processos linguísticos de significação são cultural e historicamente utilizados pelos sujeitos para construir ou, ainda, *fabricar* os sentidos das coisas do mundo – e que esta fabricação se dá discursivamente de maneira precária, incerta e instável no *jogo* cotidiano da linguagem (Hall, 2016).

O corpo é visto, nesse cenário, de várias formas: como um dos entes da narrativa biológica sobre as coisas do mundo (e, portanto, tido como um *híbrido* da natureza e da cultura); como “[...] um livro, uma superfície de inscrição; de ‘escritas provisórias’ [...] ou de escritas que se marcam ‘para sempre’ produzindo elas mesmas, através de seus enunciados, os corpos” (Santos, 1997, p. 85); como um elemento que pode ser moldado, disciplinado e regulado pelos discursos e pelo poder, bem como manejado em conjunto (numa população) de modo a ser produtivo econômica e socialmente (desde uma perspectiva foucaultiana); e, também, como “um construto cultural, social e histórico” (Silva, 2000, p. 31) – ativa e cotidianamente produzido por várias instâncias da cultura e por diferentes textos verbais e imagéticos (peças publicitárias, livros didáticos, filmes documentários, artigos de jornais e revistas, postagens de redes sociais, etc.) e que serve, muitas vezes, como uma espécie de *combustível* para as discussões em torno da identidade e da diferença. É desta última perspectiva – que enxerga uma série de representações de corpo indígena sendo produzidas, difundidas, reforçadas, contestadas nas redes sociais – que trataremos, particularmente, neste artigo.

Corpos Indígenas Representados no *Twitter*

Ao examinarmos as postagens feitas por internautas no *Twitter*, chama a atenção, de imediato, o predomínio de imagens que reforçam a identidade genérica de *índio*, através de signos como o corpo seminu, pinturas corpo-

rais, arco, flecha, lança, cocar, sendo que esses signos foram mobilizados pelos próprios índios – os quais, nesse contexto, são o *referente* (ou *objeto de referência*) das imagens fotográficas. Conforme esclarece Nöth (2000, p. 147), a distinção entre o conceito de *objeto de referência* – designando algo que está para além da linguagem – em oposição ao conceito de *significado* – designando o sentido que a linguagem produz sobre a mente de um sujeito – provém, originalmente, do filósofo alemão Friedrich Ludwig Gottlob Frege (1892). Na semiótica de Charles Sanders Peirce, essa distinção adquire um caráter mais sofisticado, na medida em que o semioticista norte-americano entende que todo processo de significação envolve uma tríade composta por um signo (também denominado *representamen*), o qual faz a mediação entre um *objeto* e uma mente, denominada de *interpretante* (Peirce, 2014, CP1, p. 480), sendo que cada um dos três elementos se define pela posição que ocupa no momento da semiose. Assim sendo, o objeto de referência não é fixo, pois pode ser lido como um signo, se, em outra configuração, estiver se referindo a outro objeto de referência. Santaella (2000, p. 159) sintetiza o modo como esses três elementos estão relacionados, na semiótica peirciana, afirmando que o signo é algo que, “[...] de um certo modo e numa certa medida, intenta representar, quer dizer, estar para, tornar presente, alguma outra coisa, diferente dele, seu objeto, produzindo, como fruto dessa relação de referência, um efeito numa mente potencial ou real”.

Em termos semióticos, as fotos produzidas durante o evento devem ser compreendidas como *signos*; os índios e todos os objetos, vestimentas, pinturas e adereços com os quais estavam munidos ao serem fotografados são o *objeto* das imagens produzidas; por fim, os significados que os internautas do *Twitter* atribuíram às imagens são *interpretantes*. Ao se mostrarem para as câmeras portando objetos e ornamentos como cocares, arcos e flechas – mesmo que tais objetos componham também um sistema de signos estereotipados sobre suas identidades na historiografia oficial –, os índios, no contexto da marcha, investiram na produção de uma representação genérica de suas identidades como estratégia para conferir visibilidade às suas demandas sociais e políticas.

Durante esse episódio específico, portanto, mais do que marcar a diversidade cultural existente entre as 240 etnias indígenas do Brasil, o interesse dos indígenas lá reunidos era construir uma imagem identitária facil-

mente reconhecível pelo público ao qual se destinam as manifestações, de modo que suas vozes pudessem ser ouvidas como se emanassem de um corpo único, comum, homogêneo. Afinal, as políticas do governo brasileiro para com os povos indígenas geralmente têm afetado a todas as etnias de modo semelhante, na medida em que frequentemente os índios são tratados como se fossem um único povo pelas instâncias governamentais. Além disso, nos embates cotidianos e nas lutas para a garantia dos direitos estabelecidos na Constituição Federal de 1988, os coletivos indígenas aderem à identidade genérica de *índio*, sob a qual se abrigam os dispositivos legais que lhes asseguram o usufruto exclusivo de terras, a utilização de suas línguas e a atualização de suas práticas culturais específicas e de seus sistemas de crenças (Brasil, 1988, art. 231 e art. 210, II).

Todavia, para ser capaz de identificar a marca da diversidade étnica nesses signos, o receptor precisa conhecer e mobilizar, pelo menos, alguns códigos culturais e estéticos de etnias indígenas brasileiras. Caso não seja capaz de acionar esses códigos – o que parece ser o caso de grande parte dos usuários do *Twitter* que produziram, replicaram e comentaram as imagens ligadas à marcha –, a tendência é que sejam lidos a partir dos estereótipos que são comumente ligados à identidade genérica de índio.

Na Figura 2, um internauta questiona o pertencimento étnico do indígena representado na foto porque, ao mesmo tempo em que reconhece elementos semióticos ligados à identidade genérica de índio, também identifica signos que dela se distanciam. Ao utilizar o termo específico *yanomami* (nome de uma das etnias indígenas brasileiras frequentemente referidas em notícias sobre a Amazônia), o internauta se refere a um suposto pertencimento étnico específico; entretanto, na sequência, afirma ironicamente que *yanomami* significa *Nike doze mola*, contestando, dessa maneira, a autenticidade do sujeito representado não somente quanto ao seu pertencimento à categoria específica *yanomami*, senão também à própria categoria de *índio*. Os comentários de outros internautas seguem a mesma linha, contestando a autenticidade indígena a partir de supostos privilégios como cobrar pedágios em estradas que cortam terras indígenas ou usufruir de bens de consumo – como no enunciado verbal *os caras têm Hilux do ano*.



Figura 2 – Thread a partir de @otmar03 em Twitter. Fonte: Acesso online¹³.

Algo semelhante ocorre na Figura 3. Em primeiro plano e no centro da fotografia, está um homem adornado com colares, cocar e com pinturas corporais que preenchem toda a superfície visível do corpo. É esse corpo que está em foco, emoldurado por outros, também ornamentados, empunhando arcos, fechas e lanças. Um sentido denotativo ou literal enquadra-o na categoria genérica do *índio*. O enunciado verbal *dia do índio para quem caralho* acompanha a imagem e institui um novo código, de contestação, a partir do qual se estabelece outro sentido: contesta-se a visão comemorativa da data instituída para marcar a existência formal dos índios brasileiros e suas supostas contribuições à cultura nacional. O texto, *twittado* em 25 de abril de 2017, prossegue informando que a Polícia Militar reprimiu o protesto indígena em Brasília e que os indígenas *invadiram o espelho d'água*, sugerindo que seriam, por isso, responsáveis ou culpados pela reação policial.



Figura 3 – Postagem de @isabeuvis em *Twitter*. Fonte: Acesso online¹⁴.

Como se percebe a partir dos dois exemplos apresentados anteriormente, o que parece incomodar grande número de internautas é que as imagens exibem corpos que não correspondem integralmente ao que se reconheceria como *o indígena autêntico*. Nelas, apesar de haver elementos que apontam para uma representação genérica de índio, também se expressam as transformações culturais processadas e o dinamismo das práticas indígenas, às quais se incorporam objetos industrializados – roupas, calçados, celulares, câmeras fotográficas, filmadoras, etc. Esses signos produzem uma cisão ou ruptura na representação fixada pelos estereótipos. Nos comentários feitos para a imagem, foram mencionados o uso do tênis Nike e a compra de caminhonetes da marca Hilux como signos que revelariam a falta de *pureza* cultural do indígena, o que colocaria sob suspeita o conjunto de ações político-jurídicas específicas voltadas para a proteção dessas etnias.

O estereótipo é um modo ambivalente de produção de sentido sustentado na simplificação, o que assegura a sua repetição. Conforme Homi Bhabha (2005, p. 117), “[...] o estereótipo não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa de representação”. Ao refletir sobre o papel da estereotipia em discursos e representações étnico-raciais, Stuart Hall (1997) afirma que o estereótipo é um tipo de prática representacional que torna funcional um regime racializado de representação e opera onde existem de-

sigualdades nas relações de poder. Para Hall, a representação por estereótipos “[...] reduz, essencializa, naturaliza e estabelece a ‘diferença’. [...] Outro traço do estereótipo é sua prática de ‘clausura’ e exclusão. Ele simbolicamente estabelece limites e exclui tudo que não lhe pertence” (Hall, 1997, p. 258). Estereótipos sobre indígenas são estratégias de racialização na medida em que sustentam critérios de inclusão e exclusão baseados em biótipos, e também na medida em que os associam a determinado espaço – a floresta –, promovendo uma aproximação entre as ideias do índio e da natureza associadas ao binômio civilização/primitivismo. Um estereótipo se constitui pela simplificação dos sentidos e por sua reiteração, mas é importante registrar que ele também está vinculado a discursos históricos e a maneiras de ver que continuam operando em nossa cultura. Nos registros textuais e iconográficos sobre os povos indígenas do Brasil feitos a partir do século XVI, produzem-se, reafirmam-se ou contestam-se significados que, por sua vez, circulam em diferentes produções culturais de nosso tempo.

A primeira descrição destas terras – a carta do escrivão Pero Vaz de Caminha ao Rei D. Manuel, datada de 1500 – constrói uma imagem positiva dos sujeitos que aqui habitavam. Marca-se, no referido texto, a inocência e a simplicidade, bem como a suposta maleabilidade do indígena tanto para os empreendimentos de conversão à fé cristã, quanto para o trabalho a serviço da Coroa: “Nosso Senhor, que lhes deu bons corpos e bons rostos, como a bons homens, por aqui nos trouxe, creio que não foi sem causa” (Caminha apud Oliveira; Freire, 2006, p. 26). Durante o século XVI,

[...] coube a missionários religiosos, viajantes e nobres portugueses, franceses e holandeses, que circularam pelo Brasil ou aqui se instalaram, atuarem como cronistas da vida no novo mundo. Os seus relatos foram ilustrados por diversos artistas que divulgaram imagens marcantes para o imaginário europeu (Oliveira; Freire, 2006, p. 27)¹⁵.

Na iconografia e na literatura de viagem dos séculos XVI e XVII, representa-se, por exemplo, uma paisagem exuberante que justificaria os investimentos da Coroa portuguesa na colonização e, nela, estão inseridos os indígenas, descritos ora por traços físicos aprazíveis e úteis ao projeto colonial, ora por traços animais e práticas de barbárie. Alguns desses relatos foram feitos por náufragos ou aventureiros que viveram entre os indígenas, como ocorreu com Hans Staden, capturado pelos Tupinambá em 1553 e

libertado cerca de um ano mais tarde. Sua obra, com textos descritivos dos costumes desse povo indígena e 52 gravuras originais, teve mais de 60 edições e foi responsável pela consolidação da imagem de índio canibal, recriada em muitas produções culturais brasileiras.

Bosi (1992) afirma que se produziram, ao longo dos séculos da colonização brasileira, densas descrições dos rituais indígenas, da crença no xamanismo, da ingestão de bebidas, das danças e rituais, dos adornos, da pintura corporal – um conjunto de práticas que estabeleciam oposições entre natureza e cultura, entre civilidade e primitivismo, documentos que posicionam os povos indígenas numa ordem e numa hierarquia fundada em referenciais eurocêntricos. Conforme Oliveira e Freire (2006), é, especialmente, a partir do século XIX que passa a circular, no contexto brasileiro, um conjunto mais amplo de imagens sobre os povos indígenas, produzido por desenhistas e pintores – Jean Baptiste Debret, João Maurício Rugendas, por exemplo – que integravam missões científicas vindas ao Brasil para observar, registrar e classificar espécies. Os mesmos autores afirmam que, “[...] ilustrando inúmeros livros de viagem, tais representações foram registros que posteriormente se tornaram objeto de estudo para cientistas, ao mesmo tempo em que possibilitavam ao público leigo fortalecer impressões de senso comum próprias à época do Romantismo” (Oliveira; Freire, 2006, p. 94). Esse amplo conjunto de imagens, que frequentemente integra os livros didáticos de Artes e de História do Brasil, colabora para consolidar uma imagem corporal feita de traços mais ou menos lineares. Essas representações são facilmente apreendidas e rapidamente reconhecidas, conformando os corpos e as práticas indígenas a um *mesmo*, uma identidade genérica.

Martin-Barbero (1997, p. 260) afirma, nesse sentido, que

[...] por um longo tempo a questão indígena se manteve presa a um pensamento populista e romântico, que identificou o índio como o *mesmo*, e este, por sua vez, com o *primitivo*. E convertido em pedra de toque da identidade, o índio passou a ser o único traço que nos resta de autenticidade: esse lugar secreto onde subsiste e se conserva a pureza de nossas raízes culturais.

Tomando por base estereótipos de pureza e primitivismo, qualquer mudança no estilo de vida indígena é qualificada como *perda cultural*. Uma suposta pureza indígena, ligada à condição de serem eles sempre os mesmos, faz pensar que toda mobilidade equivaleria, portanto, à falta de autenticida-

de. Entretanto, as culturas indígenas estão em constante produção e reelaboração, mesmo quando estabelecidas sobre sólidas bases de ancestralidade, e seu dinamismo opera por distintos fatores. Garcia Canclini (2008) propõe pensar as mudanças nas culturas indígenas a partir de três planos: o primeiro diz respeito às pressões externas, que produzem o empobrecimento progressivo, a perda das terras e de recursos para a sobrevivência; o segundo é atinente às mudanças que operam desde dentro, expressas em transformações microfísicas nas práticas cotidianas, nas formas de organizar o trabalho e nas relações sociais e, por fim, o terceiro plano concerne às políticas de identidade, que se expressam nos movimentos indígenas de luta pela terra, pela autoafirmação étnica, pelo direito de representação política, por exemplo.

Em mobilizações como o *Acampamento Terra Livre* e em marchas que reúnem distintas etnias com um objetivo comum, muitos signos são acionados de modo estratégico – por exemplo, o corpo adornado e dobrado ao estereótipo, portando instrumentos rapidamente associados (na cultura majoritária) ao modo de viver indígena. Nessa direção, a Figura 4 parece exemplar e apresenta, em primeiro plano, um grupo de sujeitos cujo sentido se vincula facilmente ao estereótipo de índio. Eles têm os corpos parcialmente expostos, estão pintados, adornados com cocares e colares feitos com penas coloridas, sementes e fibras vegetais e portam arcos, flechas e lanças. Já num sentido conotativo, a imagem é capaz de acionar diferentes códigos culturais, mobilizando, por exemplo, a ideia de luta e enfrentamento – eles estão em movimento, seus semblantes podem conotar tensão, seriedade e preocupação, portam lanças em posição vertical e empunham arco e flecha de modo a sugerir que possam ser utilizados a qualquer instante. Entre os instrumentos de ataque e de defesa, está um texto impresso do texto Constitucional, ocupando o centro superior da imagem, realçado pelos tons de azul do céu.



Coração Valente!

@recigana13

Seguir

Fiquei sem palavras! Foto emocionante!

@CamaraDeputados @SenadoFederal

@STF_oficial @MPF_PGR



06:00 - 26 de abr de 2017

Figura 4 – Postagem de @recigana13 em *Twitter*. Fonte: Acesso online¹⁶.

Acionando um conjunto mais amplo de imagens que constituem nossos repertórios artísticos ou estéticos do Ocidente, podemos lembrar a popular pintura de Eugène Delacroix, *La Liberté guidant le peuple*, feita em comemoração à Revolução de Julho de 1830, na qual a liberdade é retratada na figura alegórica de uma mulher que segura uma arma na mão esquerda e a bandeira da França na direita. No caso da Figura 4, porém, o texto constitucional funciona como alegoria da liberdade que conduz o povo indígena, ao mesmo tempo que evoca um conjunto de direitos reivindicados pelos participantes da marcha. Embora a imagem possa também funcionar para alinhar os distintos sujeitos a uma identidade genérica de índio, tal alinhamento, conforme argumentamos anteriormente, é parte de uma estratégia política mais ampla, voltada para conferir visibilidade às lutas comuns dos povos indígenas.

Observamos, no conjunto de postagens reunidas para a pesquisa, que as transformações nas culturas indígenas traem expectativas de identidades fixas e essenciais, bem como de padrões previsíveis de conduta. A julgar pelo número elevado de comentários ironizando a presença de signos, nas fotos, que não fazem parte da identidade estereotipada do indígena brasileiro, é possível afirmar que tanto a ideia da pureza cultural quanto de um regime racializado de representação ainda funcionam como códigos interpretativos muito fortes no cenário cultural brasileiro. Nos comentários realizados pelos

internautas nas Figuras 5, 6 e 7 – que são representativas de um grande número de outras reunidas ao longo desta pesquisa –, predominam afirmações irônicas quanto à presença de signos que rompem com a ideia da suposta pureza cultural do índio, os quais se dividem em duas principais categorias: signos que apontam para o que se espera do corpo indígena e signos sobre o que se espera dos seus pertences.

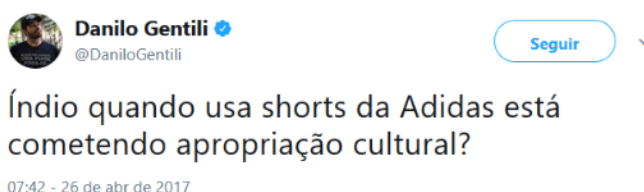


Figura 5 – Postagem de @DaniloGentili em *Twitter*. Fonte: Acesso online¹⁷.

A postagem do humorista brasileiro Danilo Gentili (@Danilo Gentili), feita em 26 de abril de 2017, teve 5.360 curtidas, foi *retweetada* 1.877 vezes e deu origem a uma série de *threads* da qual recortamos as postagens a seguir (Figuras 6 e 7):



Figura 6 – *Threads* a partir de @bitNunes em *Twitter*. Fonte: Acesso online¹⁸.



Figura 7 – Postagens de @brilhanteRezende e @wellingtonmoura em *Twitter*. Fonte: Acesso online¹⁹.

Nos destaques, a crítica dos internautas se dirige ao fato de que os índios não correspondem a certo estereótipo sobre instrumentos e objetos que deveriam portar, uma vez que utilizam equipamentos eletrônicos, peças de vestuário e calçados de uma cultura de massa, além de serviços de aviação, por exemplo, o que os converteria em *índios fake*. Os argumentos dos internautas reclamam o encaixe preciso dos índios ao que está naturalizado no repertório comum de signos de nossa cultura, para, então, serem reconhecidos como *verdadeiros* e *autênticos* e não como *índios fake*. Conforme Hall (1997, p. 258), o estereótipo organiza o social e “[...] estabelece uma fronteira simbólica entre o ‘normal’ e o ‘desvio’, o ‘normal’ e o ‘patológico’, o ‘aceitável’ e o ‘inaceitável’”. No conjunto de imagens apresentado anteriormente, a crítica dos internautas se estabelece de modo ainda mais contundente quando são os corpos, em si, que expressam esse suposto desvio em relação a um biótipo considerado *próprio* aos índios brasileiros. Em poucas palavras, ao utilizarem um regime racializado de representação de índio como código interpretativo, os internautas do *Twitter* reconhecem, como indígena autêntico, apenas o sujeito que apresentar um corpo imberbe e que não se afastar do primitivismo pressuposto para uma vida conduzida longe

da suposta civilização, de seus artefatos e bens de consumo. Os enunciados verbais ironizam e, ao mesmo tempo, oferecem uma ancoragem às imagens, capturando-as para o estereótipo e, desse modo, desqualificando os indígenas que nelas são retratados.

Palavras Finais

Nosso propósito, neste artigo, foi analisar as representações do corpo indígena produzidas no *Twitter*, e, para tanto, elegemos um evento anual que ocorre na capital federal e que congrega diferentes povos. No foco de nossa atenção, estavam algumas postagens relativas à marcha indígena, realizada na 14ª edição do *Acampamento Terra Livre*, em abril de 2017. Salientamos, ao retomarmos o percurso de análise, o caráter pedagógico de redes sociais como o *Twitter*. As representações produzidas nas postagens dos internautas – que reafirmam ou contestam significados sobre os corpos indígenas – não são expressões de uma realidade e, sim, produtoras dessa realidade. Tal como afirmamos, os processos de significação são utilizados pelos sujeitos para construir discursivamente as coisas do mundo, mas tal constituição se dá de maneira provisória e instável, sempre sujeita à contestação.

Nossa análise mostrou que o corpo emerge, em imagens *twittadas* e *re-twittadas*, como construto cultural, como depositário da identidade e, no caso dos indígenas, como espaço visível no qual se inscreveriam traços de autenticidade ou marcas de desvio. O corpo é, ao mesmo tempo, biológico e cultural, mas neste estudo estivemos atentos ao modo como se realiza uma espécie de tradução da cultura, na medida em que, sobre o corpo, se inscrevem modos de ser que expressariam o que somos e o que os outros são ou podem ser. Concordamos com Santos (1997, p. 86), ao afirmar que as marcas que se imprimem sobre os corpos “[...] podem constranger, maravilhar, capturar ou condoer a quem olha – se expressam como engendramento de uma cultura; modos de vida/práticas que se imprimem/dobram/vergam no corpo”.

Nas imagens analisadas, o corpo indígena é, entre outras coisas, espaço no qual se afirmam e se contestam estereótipos de primitivismo, de pureza, de autenticidade. Os próprios índios se valem de uma identidade genérica como estratégia para conferir visibilidade às suas demandas sociais e políticas e como ferramenta de luta, constituindo um *corpo coletivo* e em movi-

mento. Contudo, assim procedendo, acionam códigos que são posteriormente colocados à prova nos trânsitos e trocas de mensagens entre usuários do *Twitter*.

Por fim, ressaltamos que o *Twitter* é um produtivo espaço para a realização de pesquisas futuras e que, no caso deste estudo, possibilitou examinar algumas formas de produção de imagens no presente, sua difusão em redes sociais, seu potencial para a produção de representações contemporâneas – calcadas em imagens historicamente engendradas – relativas ao corpo indígena. Nessa rede complexa, ágil e versátil de produção cultural, tanto são reforçadas algumas formas de ativismo quanto se promove e se potencializa a violência simbólica, expressa especialmente, nas postagens examinadas, em enunciados que desqualificam as formas de vida e de manifestação da vontade política dos povos indígenas.

Notas

- ¹ A Constituição Federal de 1988, no Art. 231, responsabiliza o Governo pela demarcação e pela proteção das terras indígenas (que são patrimônios da União, para usufruto exclusivo dos índios). Já nas disposições constitucionais transitórias, se estabelece, no Art. 67, que “[...] a União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição”. De acordo com dados da FUNAI (<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>), atualmente 435 terras indígenas estão regularizadas, e isso corresponde à metade do total de terras existentes no país. A morosidade nos procedimentos administrativos e as estratégias utilizadas, no Legislativo e no Judiciário, para impedir que se realizem as demarcações estão entre as principais motivações dos índios para os protestos realizados ao longo do mês de abril.
- ² A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) é uma instância de aglutinação e referência nacional do movimento indígena no Brasil, criada na edição do *Acampamento Terra Livre* (ATL) de 2005.
- ³ Disponível em: <<https://twitter.com/danielaabade/status/857585992831815680>>. Acesso em: 30 abr. 2017.
- ⁴ A postagem foi feita em 27 de abril de 2017 e recebeu mais de 40 mil curtidas. Em comentários de internautas coloca-se sob suspeita a autenticidade da fotografia, o que também motiva uma discussão sobre a legitimidade do protesto e,

por fim, sobre a *autenticidade* dos próprios índios. Os créditos da fotografia são inseridos por um usuário, que a localiza no Instagram de André Coelho, do jornal *O Globo*, aspecto que parece atestar sua *veracidade*.

- ⁵ Em novembro de 2017, o número de caracteres das mensagens trocadas por usuários do *Twitter* passou de 140 para 280.
- ⁶ Jack Dorsey afirma que a ideia inicial do *Twitter* surgiu a partir de sua experiência com uma conhecida plataforma de *blogging* – o *LiveJournal*, uma espécie de diário virtual que ainda existe nos dias de hoje (<https://www.livejournal.com/>). Ele e seus amigos queriam uma plataforma mais dinâmica do que o *LiveJournal* para compartilhar atualizações e informações curtas em tempo real, daí surgindo o *Twitter* (ver <https://www.flickr.com/photos/jackdorsey/182613360/in/photostream/> para ter acesso ao rascunho, em papel, da ideia inicial do *Twitter* – acesso em 29 ago. 2017).
- ⁷ Há listas das publicações mais populares em todo o *Twitter*, mas também há a possibilidade de filtrar as postagens mais curtidas por país.
- ⁸ A dissertação de mestrado de Silva (2016) analisa os discursos de ódio aos nordestinos nas redes sociais por ocasião das eleições presidenciais brasileiras de 2014.
- ⁹ Disponível em: <<https://twitter.com/search-advanced>>. Acesso em: 30 ago. 2017.
- ¹⁰ Apenas para que se tenha uma ideia de amplitude, em oito horas de análise dos resultados não foi possível chegar nem ao menos ao final das menções à palavra *índio* feitas pelos usuários do *Twitter* no primeiro dia escolhido como recorte temporal.
- ¹¹ Michel Foucault já vinha produzindo, desde os anos 1960, escritos que questionavam os padrões socialmente estabelecidos acerca do corpo e da sexualidade. Além de Foucault (e, de certa forma, inspirados nele), sociólogos tais como Alan Petersen, Deborah Lupton, Mike Featherstone, Bryan Turner e David Le Breton, por exemplo, começaram a desenvolver estudos entre os anos 1980 e 1990 sobre a produção cultural e social do corpo. Já historiadores como Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine e Georges Vigarello focalizam seus estudos nos deslocamentos dos significados produzidos sobre o corpo ao longo do tempo.
- ¹² De acordo com Nóbrega (2005), manuais pedagógicos renascentistas (por exemplo, *A civilidade pueril* de Erasmo de Roterdã, publicado em 1530) já enfatizavam a importância da educação dos gestos, dos comportamentos, da higi-

ene, do *decoro* corporal, pois entendia-se que as manifestações externas do corpo tinham a ver com as disposições internas do indivíduo. A autora fornece uma série de outros exemplos – dentre eles, *O Emílio* de Rousseau (1762) – para argumentar que, historicamente, a educação vem se preocupando com o corpo por correlacioná-lo à mente e à alma. Muitos outros autores poderiam ser elencados aqui (Freud, Piaget, Lacan, etc.), contudo, esta discussão não será levada à cabo neste artigo.

- ¹³ Disponível em: <<https://twitter.com/otmar03/status/857239514829524992>>. Acesso em: 30 abr. 2017.
- ¹⁴ Disponível em: <<https://twitter.com/isabeuvis/status/857018026411134976>>. Acesso em: 30 abr. 2017.
- ¹⁵ Algumas obras quinhentistas que associaram texto e imagens (xilografuras) e que colaboraram para instituir representações sobre o índio brasileiro foram: as crônicas gerais do português Pero de Magalhães Gandavo (1980), compiladas em *Tratado da terra do Brasil - História da província de Santa Cruz*, de 1576; as crônicas históricas dos franceses Jean de Léry (1961), *Viagem à terra do Brasil*, de 1578, e André Thevet (1978), *As singularidades da França Antártica*, de 1556, além das descrições de caráter etnográfico feitas pelo alemão Hans Staden (1974), compiladas na obra *Duas viagens ao Brasil*, de 1557 (ilustrada em edições posteriores por Theodore de Bry).
- ¹⁶ Disponível em: <<https://twitter.com/recigana13/status/857217845586952193>>. Acesso em: 30 abr. 2017.
- ¹⁷ Disponível em: <<https://twitter.com/DaniloGentili/status/857243557987573760>>. Acesso em: 30 abr. 2017.
- ¹⁸ Disponível em: <<https://twitter.com/BitNunes/status/857630372594450432>>. Acesso em: 30 abr. 2017.
- ¹⁹ Disponível em: <<https://twitter.com/wellingtonmoura/status/857654745007353857>>. Acesso em: 30 abr. 2017.

Referências

ACAMPAMENTO Terra Livre 2017 terá protestos e quase dois mil indígenas. **Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB)**, Brasil, 20 abr. 2017. Disponível em: <<http://apib.info/2017/04/20/acampamento-terra-livre-2017-tera-protestos-e-quase-dois-mil-indigenas>>. Acesso em: 30 ago. 2017.



ALMEIDA JUNIOR, Licinio Nascimento. **Conjecturas para uma Retórica do Design [Gráfico]**. Rio de Janeiro: PUCRIO, 2009. Tese (Doutorado em Design) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/13975/13975_1.PDF>. Acesso em: 29 ago. 2017.

BARTHES, Roland. Retórica da Imagem. In: BARTHES, Roland. **O Óbvio e o Obtuso**. Lisboa: Ed. 70, 2009. P. 27-46.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal; Centro Gráfico, 1988. 292 f.

CASTELANO, Karine Lôbo et al. Twitter como alternativa para o ensino de Língua Portuguesa. In: CONGRESSO INTERNACIONAL TIC E EDUCAÇÃO, 2, 2012, Lisboa. **Anais...** Lisboa, 2012.

FAVERO, Rute Vera Maria. Da diáspora à globalização: o movimento dos índios Guarani-Kaiowá. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE NETATIVISMO, 2, 2015, Porto, Portugal. **Anais...** Porto, 2015.

FREGE, Gottlob. Über Sinn und Bedeutung. **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik**, Deutschland, NF 100, p. 25-50, 1892. Disponível em: <http://amor.cms.huberlin.de/~h2816i3x/Lehre/2006_UE_Klassiker_Semantik/01_Frege_Sinn&Bedeutung.pdf>. Acesso em: 29 ago. 2017.

GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil**; História da província de Santa Cruz. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Edusp, 1980.

GARCIA CANCLINI, Néstor. **Culturas Híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. 4. ed. São Paulo: EDUSP, 2008.

GOMES, Rui Machado (Ed.). **O Corpo e a Política da Vida**. Lisboa: Centro de Estudos Biocinéticos, 2009.

HALL, Stuart. The spectacle of the 'other'. In: HALL, Stuart. **Representation**. Cultural Representations and Signifying Practices. London: Sage/Open University, 1997. P. 223-290.

HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.



IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo 2010**. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/>>. Acesso em: 15 abr. 2016.

KOULOUMPIS, Efthymios; WILSON, Theresa; MOORE, Johanna. Twitter Sentiment Analysis: The Good the Bad and the OMG! In: INTERNATIONAL AAAI CONFERENCE ON WEBLOGS AND SOCIAL MEDIA, 5, 2011, Barcelona. **Proceedings...** Menlo Park: The AAAI Presss, 2011. P. 1-4.

LÉRY, Jean de. **Viagem à Terra do Brasil**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército-Editora, 1961.

MACHADO, Lucas Rohan. **Novos Media, Novos Políticos**: para que serve o Twitter dos políticos. 2017. Dissertação (Mestrado em Novos Media e Práticas Web) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2017.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos Meios às Mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

MARTÍNEZ, Araceli; ROMERO, Cristina; SOLER, Irene. Twitter como canal de comunicación corporativa y publicitaria”. **Communication & Society / Comunicación y Sociedad**, Pamplona, University of Navarra, v. 27, n. 2, p. 21-54, 2014.

MONARCHA, Hellen. Trajetórias Iniciais: memória das sociedades indígenas no Twitter. In: SIMPÓSIO HIPERTEXTO E TECNOLOGIAS NA EDUCAÇÃO: REDES SOCIAIS E APRENDIZAGEM, 3, Recife, 2010. **Anais...** Recife: UFPE, 2010. Disponível em: <http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/2011/geografia/artigos/indigenas_twitter.pdf>. Acesso em: 30 ago. 2017.

MUÑOZ, Cristóbal Fernandez; GARCÍA-GUARDIA, Maria Luisa. Las principales *celebrities* en Twitter: análisis de su comunicación e influencia en la red social. **Comunicação, Mídia e Consumo**, São Paulo, v. 13, n. 38, p. 116-129, set./dez. 2016.

NETTO COSTA Ana Maria Simões, FERREIRA, Andre Luis Andrejew. Novas possibilidades metodológicas para o ensino-aprendizagem mediados pelas redes sociais Twitter e Facebook. **Revista de Ensino de Ciências e Matemática**, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 136-147, 2013.

NÓBREGA, Terezinha Petrucia da. Qual o lugar do corpo na educação? Notas sobre conhecimento, processos cognitivos e currículo. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 26, n. 91, p. 599-615, maio/ago. 2005.

NÖTH, Winfried. **Handbuch der Semiotik**. Stuttgart & Weimar: Metzger, 2000.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

PARAÍSO, Marlucy Alves. Pesquisas pós-críticas em educação no Brasil: esboço de um mapa. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, v. 34, n. 122, p. 283-303, ago. 2004.

PEIRCE, Charles Sanders. **The Collected Papers of Charles Sanders Peirce**. Cambridge: Harvard University Press, 2014. (Electronic Edition). Disponível em: <<https://colorysemiotica.files.wordpress.com/2014/08/peirce-collectedpapers.pdf>>. Acesso em: 20 ago. 2017.

PRIMO, Alex. A busca por fama na web: reputação e narcisismo na grande mídia, em blogs e no Twitter. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO - INTERCOM, 31, 2009, Curitiba. **Anais...** Curitiba, 2009.

RECUERO, Raquel. Social Media and symbolic violence. **Social Media + Society**, United States, p. 1-3, April/June, 2015. Disponível em: <<http://sms.sagepub.com/content/1/1/2056305115580332.full.pdf+html>>. Acesso em: 30 ago. 2017.

SANTAELLA, Lúcia. **Estética de Platão a Peirce**. São Paulo: Experimento, 2000.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. Prefácio à Segunda Edição. In: SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de (Org.). **Políticas do corpo**. 2. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

SANTOS, Leandro Matioli; ESMIN, Ahmed; ZAMBALDE, André; NOBRE, Frank. Twitter, análise de sentimento e desenvolvimento de produtos: quanto os usuários estão expressando suas opiniões? **Prisma.Com – Revista de Ciências e Tecnologias de Informação e Comunicação**, Porto, n. 13, p. 1-12 2010.

SANTOS, Luís Henrique Sacchi dos. “Um preto mais clarinho...” ou dos discursos que se dobram nos corpos produzindo o que somos. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 22, n. 2, p. 81-115, jul./dez. 1997.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Teoria Cultural e Educação**: um vocabulário crítico. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.



SILVA, Yane Marcelle Pereira. **“Esses nordestinos...”**: discurso de ódio em redes sociais da internet na eleição presidencial de 2014. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) – Universidade de Brasília, Brasília, 2016. Disponível em: <http://www.repositorio.unb.br/bitstream/10482/22791/1/2016_YaneMarcellePereiraSilva.pdf>. Acesso em: 18 dez. 2017.

STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1974.

TEIXEIRA, Eudis; MEDEIROS, Francisco; GOMES, Alex Sandro. Microblogging como estilo de interação e colaboração em Ambientes Virtuais de Ensino e Aprendizagem. In: SEMINÁRIO BRASILEIRO DE INFORMÁTICA NA EDUCAÇÃO (XXII SBIE), 22, 2011, Aracaju. **Anais...** Aracaju, nov. 2011.

TUMASJAN, Andranik; SPRENGER, Timm; SANDNER, Philipp; WELPE, Isabell. Predicting elections with Twitter: what 140 characters reveal about political sentiment. In: INTERNATIONAL AAAI CONFERENCE ON WEBLOGS AND SOCIAL MEDIA, 4, Atlanta, 2010. **Proceedings...** Menlo Park: The AAAI Press, 2010. P. 178-185.

THEVET, André. **As Singularidades da França Antártica**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1978.

Iara Tatiana Bonin é doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) (2007); Mestre em Educação pela Universidade de Brasília (UnB) (1999). É coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Luterana do Brasil. Desenvolve um projeto de pesquisa que focaliza a abordagem da temática indígena em currículos da Educação Básica, com financiamento do CNPq e da Fapergs. É bolsista Produtividade do CNPq. E-mail: itbonin@gmail.com

Edgar Roberto Kirchof possui mestrado em Ciências da Comunicação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (1997) e doutorado em Linguística e Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2001), tendo realizado um Pós-Doutorado na área da Biossemiótica na Universidade de Kassel, Alemanha. Atualmente é professor adjunto da Universidade Luterana do Brasil, atuando, como docente e pesquisador, no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGEDU). E-mail: ekirchof@hotmail.com



Daniela Ripoll é mestre em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2001) e doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2005), com doutorado sanduíche pela University of Plymouth (2004). Atualmente é professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Luterana do Brasil (PPGEDU-ULBRA).

E-mail: daniela_ripoll@terra.com.br

Este texto inédito também se encontra publicado em inglês neste número do periódico.

Recebido em 31 de agosto de 2017

Aceito em 02 de janeiro de 2018

Este é um artigo de acesso aberto distribuído sob os termos de uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional. Disponível em: <<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>>.