

SHEILA DA COSTA MOTA BISPO

**A (DES) CONSTRUÇÃO DO
DISCURSO INDIGENISTA OFICIAL
BRASILEIRO DA 1ª CONFERÊNCIA
NACIONAL DE POLÍTICA
INDIGENISTA:
UMA ANÁLISE DISCURSIVA**

TRÊS LAGOAS/MS

2020

SHEILA DA COSTA MOTA BISPO

**A (DES) CONSTRUÇÃO DO
DISCURSO INDIGENISTA OFICIAL
BRASILEIRO DA 1ª CONFERÊNCIA
NACIONAL DE POLÍTICA
INDIGENISTA:
UMA ANÁLISE DISCURSIVA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, (Área de concentração: Estudos Linguísticos), da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – Câmpus de Três Lagoas, como requisito parcial obrigatório para obtenção do título de Doutora em Letras.

**Orientadora: Prof.^a Dr.^a Vânia Maria Lescano
Guerra**

TRÊS LAGOAS/MS

2020

BANCA EXAMINADORA

Presidente e Orientadora: Prof.^a Dr.^a Vânia Maria Lescano Guerra
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Prof.^a Dr.^a Claudete Cameschi de Souza
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Prof. Dr. Fabrício Tetsuya Parreira Ono
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Prof.^a Dr.^a Marlene Durigan
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Prof. Dr. Selmo Apones Azevedo
Universidade Federal do Acre

Prof.^a Dr.^a Celina Aparecida Garcia de Souza Nascimento
Universidade Federal do Acre
Suplente Interno

Prof. Dr. Conrado Neves Sathler
Universidade Federal da Grande Dourados
Suplente Externo

A Josué Bispo, companheiro de todos os momentos.

A João Marcos, saudade eterna (*in memoriam*).

A Maria Clara, esperança renascida.

A Ana Alice, (garantia de) sorriso radiante.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Universidade Federal do Acre e à Universidade Federal de Mato Grosso do Sul por terem me concedido afastamento para pós-graduação sem o qual seria impossível concluir essa etapa de capacitação.

À minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Vânia Maria Lescano Guerra, por sua sempre célere, firme e acertada orientação.

Aos professores Claudete Cameschi de Souza e Fabrício Tetsuya Parreira Ono, pela leitura criteriosa desse trabalho e por me permitirem novos olhares para o objeto dessa pesquisa a partir de suas observações e sugestões tanto no exame de qualificação quanto na defesa.

À professora Marlene Durigan por ter acreditado em mim há muitos anos atrás, quando orientou minha pesquisa PIBIC na graduação e deu início à minha trajetória de pesquisadora, e por agora contribuir para o aprimoramento deste texto.

Ao professor Selmo Apontes Azevedo por me dar a honra de sua leitura qualificada tanto no meu primeiro texto do doutorado, o pré-projeto que apresentei no processo seletivo, quanto neste último.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Câmpus de Três Lagoas por cada leitura e cada momento de reflexão propiciados.

Às minhas amigas Icléia Moreira, Fabiana Ferrari e Cristiane Liberato com as quais compartilhei leituras, viagens, cumplicidade e pela amizade que surgiu na pós-graduação e que levarei por toda a vida.

Ao meu marido Josué Bispo que, como sempre, provou ser companheiro de todas as horas; que cuidou com amor incondicional das nossas filhas em todos os momentos em que eu estava ausente, para estudar, para participar de eventos científicos, ou quando eu pedia para que ele saísse com elas para eu poder me concentrar.

À minha querida mãe Abigail, à minha irmã Cíntia, à minha sogra Vasthi e à minha cunhada Edna, que me permitiram estudar sem culpa por ter a certeza de que enquanto eu me dedicava aos meus estudos minhas filhas estavam sendo tão bem cuidadas e tão amadas quanto por mim (ou mais).

Ao meu pai, Antero, à minha irmã Meire, ao meu cunhado Adelmo que torceram apaixonadamente pela realização desse sonho desde o momento em que ele surgiu em meu coração.

A Deus, por colocar em meu coração sonhos grandiosos e por colocar em meu caminho pessoas que me ajudam a realizá-los.

BISPO, Sheila da Costa Mota. **A (Des)Construção do Discurso Indigenista Oficial Brasileiro da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista: Uma Análise Discursiva**. Três Lagoas, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 2020. 182 p. (Tese de doutorado).

RESUMO

Partindo do pressuposto de que a produção social dos discursos não é casual, mas controlada, organizada e selecionada por meio de procedimentos de controle com vistas a permitir a formação de identidades e as relações de poder, propomo-nos a refletir, sob o viés discursivo sobre os documentos elaborados por ocasião da realização, em 2015, da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista, a saber, Documento Base, Caderno de Orientações Metodológicas – Etapas Locais, Caderno de Orientações Metodológicas – Etapas Regionais e a fala do então presidente da FUNAI João Pedro Gonçalves da Costa chamando à participação da 1CNPI. Buscamos trazer a tona as relações que estes documentos estabelecem com outros, internacionais, que tratam de direitos dos povos indígenas, a saber a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho e a Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas. Levantamos a hipótese de que a criação discursiva da representação sobre o sujeito indígena pelo discurso indigenista oficial brasileiro traz marcas de colonialidade e contribui para a normalização da exclusão a que os povos indígenas estão submetidos desde o início da colonização. O objetivo desta pesquisa foi problematizar o discurso indigenista oficial brasileiro e refletir sobre sua constituição ideológica a fim de identificar marcas discursivas da tentativa de manutenção da subalternidade indígena na sua relação com o branco; identificar as formações discursivas que atravessam o discurso e o seu papel na construção dos efeitos de sentido; analisar as representações criadas por esse discurso para o sujeito indígena e os efeitos de sentido que elas geram. Esta pesquisa se ancora no referencial teórico da Análise do Discurso de origem francesa (PÊCHEUX, 1988), sob a perspectiva desconstrutiva (CORACINI, 2007; GUERRA, 2010, 2015). Também se vale do caráter transdisciplinar desse campo de pesquisa para mobilizar os estudos pós-colonialistas a partir da epistemologia do sul (QUIJANO, 1992, 2010; MIGNOLO, 2008; NOLASCO, 2016; SOUSA-SANTOS, 2010, 2013) com vistas a identificar e problematizar as marcas de colonialidade que emergem da materialidade discursiva e seus efeitos sobre as vozes subalternas presentes nos espaços periféricos e manifestadas por sujeitos fronteiriços. Por meio da arqueogenealogia foucaultiana (FOUCAULT, 1987, 2007) aliada a um ponto de vista fronteiriço (NOLASCO, 2016) propomo-nos a identificar e analisar as condições de produção do discurso indigenista oficial brasileiro, com a finalidade de buscar compreender o processo de construção discursiva da representação sobre o sujeito indígena nos textos oficiais. As análises realizadas indicam para o fato de ser a realização da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista uma “necessidade” criada a partir da ratificação pelo Brasil da Convenção nº 169 da OIT e da Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas; indicam ainda que os eixos temáticos elencados pelos documentos indigenistas brasileiros que constituíram o objeto desta pesquisa são atravessados interdiscursivamente pelos documentos internacionais; e, por fim, as imagens criadas sobre o sujeito indígena nestes documentos o representam como estereotipado, militante e pleno de garantias e direitos.

Palavras-chave: discurso oficial, discurso indigenista, exclusão, indígenas.

ABSTRACT

BISPO, Sheila da Costa Mota. **The (Dis) Construction of the Brazilian Official Indigenist Discourse of the 1st National Conference on Indigenous Policy: A Discursive Analysis** Três Lagoas, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 2020. 182 p. (Doctoral thesis).

Based on the assumption that the social production of discourses is not casual, but controlled, organized and selected through control procedures in order to allow the formation of identities and power relations, we propose to reflect, under the discursive bias on the documents prepared on the occasion of the 1st National Conference on Indigenous Policy in 2015, namely, Base Document, Methodological Guidance Book - Local Steps, Methodological Guidance Book - Regional Steps and the speech of the then president of FUNAI João Pedro Gonçalves da Costa calling for the participation of ICNPI. We seek to highlight the relationships that these documents establish with others, international, that deal with the rights of indigenous peoples, namely Convention No. 169 of the International Labor Organization and the United Nations Declaration on the rights of indigenous peoples. We raised the hypothesis that the discursive creation of representation on the indigenous subject by the official Brazilian indigenous speech brings marks of coloniality and contributes to the normalization of the exclusion that indigenous peoples have been subjected to since the beginning of colonization. The aim of this research was to problematize the official Brazilian indigenist discourse and reflect on its ideological constitution in order to identify discursive marks of the attempt to maintain indigenous subordination in its relationship with white people; to identify the discursive formations that cross the discourse and its role in the construction of the effects of meaning; to analyze the representations created by this discourse for the indigenous subject and the effects of meaning they generate. This research is anchored in the theoretical framework of Discourse Analysis of French origin (PÊCHEUX, 1995), under the deconstructive perspective (CORACINI, 2007; GUERRA, 2010, 2015). It also draws on the transdisciplinary character of this field of research to mobilize postcolonial studies based on the epistemology of the south (QUIJANO, 1992, 2010; MIGNOLO, 2008; NOLASCO, 2016; SOUSA-SANTOS, 2010, 2013) in order to identify and to problematize the marks of coloniality that emerge from the discursive materiality and their effects on the subordinate voices present in the peripheral spaces and manifested by border subjects. Through the Foucaultian archeogenealogy (FOUCAULT, 1987, 2007) combined with a border point of view (NOLASCO, 2016) we propose to identify and analyze the conditions of production of the official Brazilian indigenous speech, with the purpose of seeking to understand the process of discursive construction of representation about the indigenous subject in official texts. The analyzes carried out indicate that the 1st National Conference on Indigenous Policy is being held as a “necessity” created by Brazil's ratification of ILO Convention No. 169 and the United Nations Declaration on the rights of indigenous peoples; they also indicate that the thematic axes listed by the Brazilian indigenous documents that constituted the object of this research are crossed interdiscursively by the international documents; and, finally, the images created about the indigenous subject in these documents represent him as stereotyped, militant and full of guarantees and rights.

Keywords: official speech, indigenous speech, exclusion, indigenous.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

1CNPI – 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista

AD – Análise do Discurso de origem francesa

CF- Constituição Federal

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

FD – Formação Discursiva

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

MIB – Movimento Indígena Brasileiro

OEA – Organização dos Estados Americanos

OIT – Organização Internacional do Trabalho

ONU – Organização das Nações Unidas

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

SPILTN – Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais

LISTA DE IMAGENS E FIGURAS

Imagem 1: Membros da Guarda Rural Indígena

Imagem 2: Indígenas recrutados pela Guarda Rural Indígena

Imagem 3: Ailton Krenak pintando seu rosto de preto durante Plenário Nacional Constituinte.

Imagem 4: Cacique Raoni no gabinete do Ministro Andreaza.

Imagem 5: Cacique Raoni com Sting.

Imagem 6: O cantor inglês Sting em visita à tribo Caiapó com o cacique Raoni.

Imagem 7: O presidente Emmanuel Macron se reuniu com o cacique Raoni Metuktire no Palácio do Eliseu, sede do governo francês

Imagem 8: I Assembleia Indígena, março de 1974 - Diamantino-MT.

Imagem 9: II Assembleia Indígena - Rio Cururu-PA, maio de 1975.

Imagem 10: Mário Juruna com seu gravador em Brasília

Imagem 11: Capa e Contracapa do Caderno de Orientações Metodológicas: Etapas Locais.

Imagem 12: Etapa Local Missão Tiriyó

Imagem 13: Etapa Local na Aldeia Chapéu

Imagem 14: Etapa Regional realizada em Dourados/MS

Imagem 15: Etapa Nacional da 1CNPI.

Imagem 16: Etapa Nacional da 1CNPI.

Imagem 17: Ritual indígena na cidade.

Imagem 18: Ritual indígena na aldeia.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
Capítulo 1: A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DO DISCURSO INDIGENISTA OFICIAL BRASILEIRO: O PAPEL DAS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO.....	27
1.1. Da criação do Serviço de Proteção ao Índio até a realização da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista.....	28
1.1.1. O Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/TN)	28
1.1.2. A Fundação Nacional do Índio (FUNAI)	34
1.1.3. Conflitos pelo poder: iniciativas de resistência indígena.....	38
1.1.4. O Movimento Indígena Brasileiro e sua influência na política indigenista oficial no Brasil.....	42
1.1.5. A 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista.....	48
1.2. Documentos internacionais que tratam dos direitos dos povos indígenas: Aspectos Históricos	56
1.2.1. Breve histórico dos Direitos Humanos	56
1.2.2. Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho.....	60
1.2.3. Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas.....	65
Capítulo 2: APARATO TEÓRICO: CONSTRUINDO UM ALICERCE TRADICIONAL.....	67
2.1. Análise do Discurso: um breve histórico	68
2.2. Análise do Discurso: tijolos conceituais	73
2.3. As Epistemologias do Sul como cimento teórico.....	84
2.4. Estar entre culturas: hibridação cultural, multiculturalismo, transculturação	90
2.5. O ferro sustentador do alicerce teórico: a metodologia arqueogenealógica/fronteiriça	96
CAPÍTULO 3: O ATRAVESSAMENTO DAS DEMANDAS INTERNACIONAIS: A CONSTRUÇÃO DO DISCURSO INDIGENISTA OFICIAL BRASILEIRO....	100
3.1. 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista: uma “necessidade”?.....	101
3.2. A construção interdiscursiva dos eixos temáticos da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista	113
CAPÍTULO 4: ESTRATÉGIAS DISCURSIVAS NA CONSTRUÇÃO DAS REPRESENTAÇÕES DO SUJEITO INDÍGENA NO DISCURSO INDIGENISTA OFICIAL BRASILEIRO.....	128
4.1. O outro do discurso.....	129
4.2. A construção de representação do sujeito indígena.....	140

4.2.1. Sujeito indígena: estereotipado.....	140
4.2.2. Sujeito indígena: militante.....	145
4.2.3. Sujeito indígena: pleno de garantias e direitos.....	149
CONSIDERAÇÕES FINAIS	154
REFERÊNCIAS	158
MEMORIAL DESCRITIVO.....	172

INTRODUÇÃO

Os povos indígenas são os habitantes originais do continente americano, de modo que são importante parte integrante de constituição identitária do povo americano. No entanto, devido à historicamente conflituosa relação interétnica estabelecida entre brancos e indígenas¹ que gerou a “superioridade” branca, os indígenas foram relegados a posições econômica e historicamente subalternas, o que resultou no fato de que durante muito tempo não houvesse interesse científico em estudar aspectos relativos a esses povos.

No que tange a mim, a temática indígena nunca tinha merecido minha atenção até 2006 quando me mudei para o estado do Acre. Talvez porque nunca tivesse morado em uma cidade com população indígena considerável: para mim os indígenas se resumiam à abordagem estereotipada dos livros didáticos ou das comemorações de 19 de abril. Nunca lhes dediquei meu tempo ou minha atenção.

No Acre, no entanto, eles são muito mais presentes, quer politizados em eventos na universidade destinados à discussão de políticas públicas a eles destinadas, quer pedindo dinheiro nas ruas movimentadas do centro de Rio Branco, bêbados nas praças, ou presentes em *outdoors* e propagandas televisivas do governo estadual. Quero esclarecer que não são apenas essas atividades que definem os indígenas acreanos mas, como uma forasteira, foram essas cenas marcantes que me chamaram a atenção, que fizeram com que eles deixassem de ser ilustrações de livros e cocares de papel e se tornassem reais, com interesses e problemas comuns a todos os seres humanos, e foi a partir de então que meu interesse foi despertado.

Durante o mestrado, nas aulas da disciplina “Tópicos Especiais: Linguagem, Sociedade e Diversidade Amazônica”, ministrada pelo Prof. Dr. Gerson Rodrigues de Albuquerque fui direcionada a refletir sobre a temática indígena e também sobre estudos pós-colonialistas, mas naquele momento estava direcionando todos os meus esforços aos estudos sobre leitura, tema sobre o qual discorria minha dissertação.

No momento da escritura do pré-projeto necessário para participar da seleção do Doutorado, li muitos artigos que aliavam a temática indígena aos estudos discursivos e

¹ Não nos esqueçamos do conflito entre brancos e negros, mas não o citamos por ser especialmente relevante para esta pesquisa aquele estabelecido entre brancos e indígenas

imaginei ser possível dedicar meu tempo e meus esforços acadêmicos a essa temática. Para conhecê-la mais a fundo frequentei a Comissão Pró-Índio-Acre, li muitos materiais produzidos por essa e outras Ong's, conversei com antropólogos, historiadores, pedagogos e linguistas da Universidade Federal do Acre, onde trabalhava, pesquisadores que direcionaram suas pesquisas aos povos indígenas, dentre os quais gostaria de destacar Prof. Dr. Selmo Azevedo Apontes², Prof. Dr. Gilberto Francisco Dalmolin³ e Prof. Dr. Jacó César Piccoli⁴. Foram conversas muito instigantes que colaboraram para o alargamento da minha visão sobre os indígenas e me levaram a acreditar que direcionar meus esforços para essa temática poderia ser muito prazeroso e produtivo.

Tendo decidido a temática que abordaria na etapa doutoral da minha carreira acadêmica, passei a pensar sobre como aliá-la ao referencial teórico sobre o qual tinha alicerçado até então minha trajetória como pesquisadora, a saber, a Análise do Discurso de origem francesa. Após várias leituras pensei ser mais produtivo para a abordagem da temática indígena a substituição da perspectiva bakhtiniana, que utilizei em minha dissertação de Mestrado, pela foucaultiana, pois ela me permitiria focar as relações de poder (FOUCAULT, 2008).

Segundo Foucault (2007), as relações de poder encontram-se em todas as esferas da sociedade e são conflituosas, infinitamente contínuas e não acontecem no plano do real, mas no simbólico por meio dos discursos. Em outras palavras, sujeitos/instituições estabelecem entre si relações discursivas com a finalidade de garantir a manutenção/tomada do poder.

Para o estabelecimento dessas relações de poder, discursos são formados e neles o sujeito enunciador estabelece representações de si e do outro e as utiliza como armas para o fortalecimento/enfraquecimento dos sujeitos nos enfrentamentos advindos das lutas simbólicas pelo poder (CHARTIER, 2011). Com isso é possível afirmar que a produção social dos discursos não é neutra ou casual, mas controlada, organizada e

² Dissertação: Fonética do Konkani: um estudo de vogais e da retroflexão consonantal (2005). Tese: Descrição gramatical do Oro Waram, variante do Wari'norte (Pakaa Nova, Txapakura): fonologia, morfologia e sintaxe (2015).

³ Dissertação: A educação escolar nas comunidades indígenas (1998). Tese: O papel da escola entre os povos indígenas da Amazônia Ocidental: de instrumento de exclusão a recurso de emancipação sociocultural (2004).

⁴ Dissertação: O processo de extinção da língua caingangue na área Indígena da Mangueirinha (1982). Tese: As sociedades tribais e a expansão da economia da borracha na área Juruá-Purus (1993).

selecionada por meio de procedimentos de controle (FOUCAULT, 1995), por meio dos quais as relações de poder se estabelecem. Em outras palavras, são as estratégias discursivas que alicerçam as relações de poder.

Além disso, são também as relações discursivas que criam as identidades, não apenas por meio de dizeres, mas também pelos silenciamentos que circulam na sociedade e significam (ORLANDI, 2007). O fato de falarmos de um indivíduo concede-lhe o direito de existir, e de acordo com o que falamos a seu respeito lhes atribuímos características que influenciam na formação de sua identidade (CORACINI, 2007).

Desse modo, entendi que a partir desse referencial teórico, poderia estudar as estratégias discursivas que permeiam as relações de poder que se estabelecem entre os povos indígenas e o branco; entre o discurso subalterno (SPIVAK, 2010) e o discurso hegemônico (SOUSA-SANTOS, 2013). De modo que passei a pensar sobre como se concretizaria minha pesquisa. O que, dentro da imensa gama de possibilidades da temática indígena, seria meu objeto de pesquisa. Esse foi um processo que só foi concluído depois do primeiro ano do Doutorado, quando finalizei as reformulações do projeto e passei a, efetivamente, realizar esta pesquisa.

Com base nessas premissas, esta pesquisa buscou problematizar o discurso indigenista oficial brasileiro e identificar a(s) formação(ões) discursiva(s) no interior da(s) qual(is) ele foi constituído para trazer à tona a representação sobre o sujeito indígena e, considerando a impossibilidade da neutralidade discursiva, visou compreender os possíveis efeitos de sentido resultantes dessa discursividade. Ela buscou também, problematizar se o discurso oficial apresenta marcas de colonialismo, de discriminação, de exclusão ou da tentativa de manutenção da condição de subalternidade; e se essas marcas contribuem para a normalização desta condição.

O referencial teórico que serviu como suporte para este estudo, como já afirmei, foi aquele construído no âmbito da Análise do Discurso de origem Francesa, em sua perspectiva discursivo-desconstrutiva, especialmente os conceitos de discurso, sujeito, formação discursiva, acontecimento discursivo, interdiscurso, memória, heterogeneidade constitutiva, representação, regularidades, dispersão. Considerando as possibilidades teóricas que o caráter transdisciplinar desse campo de pesquisa proporciona, mobilizei também os estudos pós-colonialistas que foram relevantes para a identificação e problematização das marcas de colonialidade que emergem da materialidade discursiva e

seus efeitos sobre as vozes subalternas presentes nos espaços periféricos e manifestadas por sujeitos fronteiriços; e os estudos culturais que me permitiram considerar o posicionamento entre-cultural dos povos indígenas e todas as implicações advindas dessa situação discursiva. Esse referencial teórico transdisciplinar foi o ponto de partida para a realização da análise da materialidade discursiva veiculada por ocasião da realização da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista em contraposição aos documentos internacionais Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho e Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas.

Parti da hipótese de que o discurso indigenista oficial brasileiro traz marcas do discurso colonialista e contribui para a normalização da exclusão a que os povos indígenas estão submetidos. Durante este estudo me pautei em responder às seguintes questões de pesquisa: Que tipo de relação pode ser estabelecida entre o discurso indigenista oficial brasileiro e os dispositivos legais internacionais considerados? Qual(is) a(s) representação(ões) sobre o sujeito indígena é(são) criada(s) pelos documentos elaborados por ocasião do acontecimento discursivo 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista e quais os efeitos de sentido dela(s) advém se considerarmos as relações conflituosas pelo poder? É possível identificar no discurso oficial marcas excludentes, discriminatórias ou colonialistas relativas aos sujeitos indígenas? O discurso indigenista oficial brasileiro contribui para a normalização da condição de subalternidade e da exclusão do sujeito indígena?

Na esteira de Charaudeau (2011), para quem uma análise quantitativa pode fornecer preciosas informações para outras análises posteriores, realizei uma consulta no Catálogo de Teses e Dissertações da Capes⁵, inserindo as palavras-chave desse projeto de pesquisa para ter uma visão ampla sobre as pesquisas realizadas nas instituições brasileiras que, direta ou indiretamente, se relacionariam com a pesquisa aqui proposta.

Com a inserção do item “indígena”, a ferramenta de pesquisa identificou 6297 pesquisas, das quais grande parte se relaciona às áreas de Antropologia, História e Ciências Sociais. Ao aplicar o filtro “Área de Conhecimento: Linguística/Linguística Aplicada”, o número de pesquisas é reduzido para 234, das quais 132 tratam de aspectos estruturais das línguas indígenas, a saber, fonologia, morfologia, sintaxe, léxico, prosódia etc.; 22 tratam de aspectos relacionados à educação, como por exemplo, educação

⁵ Pesquisa atualizada em 02.11.2019. Ver <http://catalogodeteses.capes.gov.br>.

diferenciada indígena, formação de professores ou processo ensino-aprendizagem de línguas; oito tratam de bilinguismo; as demais abordam políticas linguísticas, narrativas indígenas, etnografia, sociolinguística, sinalização em línguas indígenas.

Pesquisas que abordem aspectos estruturais da língua para a preservação da cultura e também para o estudo da formação identitária dos povos indígenas são relevantes, uma vez que a língua é importante constituinte da identidade de qualquer pessoa, independentemente de sua nacionalidade. Mas é necessário ir além desses estudos e pesquisar a língua em seu aspecto discursivo, que abrange não somente a língua estanque, mas também as condições de produção, as formações discursivas, pois é da junção de todos esses elementos que advém a formação de efeitos de sentido que colaboram para a formação das identidades dessa ou daquela maneira.

Na consulta realizada, apenas 23 pesquisas se relacionam à identidade, subjetivação ou representação do sujeito indígena: MAHER, 1996; LIMBERTI, 2009, 2012; HONÓRIO, 2000; FREITAS, 2003; NINCAO, 2003; FARENCENA, 2005; HENTZ, 2005; FONSECA, 2006; ALBUQUERQUE, 2007; MARQUES, 2009; MELO, 2009; FERREIRA, 2013; NIEDERAUER, 2013; BORGES, 2013; PAIVA, 2013; MIQUELETTI, 2015; GONÇALVES, 2016; SILVA, 2017; KAMAIURA, 2018; CORREA, 2018; CASTANHEIRA, 2018; SILVA, 2018.

Grande parte dessas pesquisas se relaciona direta ou indiretamente com o discurso oficial educacional. Maher (1996) reflete sobre como as práticas discursivas de professores indígenas no âmbito de um projeto de educação indígena na Amazônia contribui para a formação da identidade desses professores. Honório (2000), considerando a política de educação escolar indígena, analisa como, em um espaço enunciativo bilíngue, línguas e sujeitos se significam na relação entre unidade e diversidade. Hentz (2005) estuda como se constituem os sentidos atribuídos à educação escolar indígena em textos que os professores indígenas produzem nas diferentes posições-sujeito que ocupam, a saber, como alunos do Curso de formação e habilitação de professores de 1ª a 4ª série do Ensino Fundamental em contexto indígena, e como professores em escolas de suas comunidades. Albuquerque (2007) busca cartografar os processos educacionais desenvolvidos no Alto do Rio Negro/AM, primeiramente dirigidos pelos Missionários Salesianos e depois por organizações indígenas. Miqueletti (2015) estudou a relação entre indígenas e brancos na cidade de Dourados/MS a partir de

discursos proferidos pela escola e pela mídia. Castanheira (2018), analisa conteúdos e imagens veiculados pela Coleção de livros didáticos “História: Sociedade e Cidadania” e observa que os povos africanos e indígenas ocupam uma posição-sujeito de coadjuvantes. Kamaiura (2018), investiga a representação identitária das práticas sociais de letramento vivenciadas no curso de formação de professores indígenas do Magistério Intercultural em relação a seus discursos acerca de práticas e eventos de (multi)letramentos no contexto bilíngue da educação escolar indígena. Silva (2017), investiga os processos sociais e discursivos da presença de estudantes indígenas na UnB. Sua análise recai sobre a discrepância entre política de acesso de estudantes indígenas à universidade e a política efetiva, com suas lacunas, voltadas para a permanência desses alunos no ambiente acadêmico.

Há alguns pesquisadores que abordam a identificação/subjetivação/objetivação indígena em temas distanciados das questões educacionais como Borges (2013) que, a partir do estudo da presença/frequência dos índios Xavante na cidade de Barra do Garças – MT, busca compreender como se subjetiva esse sujeito que está na/frequenta a cidade, mas que no discurso deveria permanecer na aldeia, voltar a ser o que era ou, até mesmo morrer; Silva (2018), que analisa a construção da identidade da mulher Tenetehára contemporânea a partir de seu protagonismo no Movimento Indígena que a fez alcançar notoriedade nacional e internacional; e Correa (2018) que problematiza acontecimentos discursivos que inventaram e inventam identidades de povos indígenas em histórias filmadas no decorrer do século XX até a contemporaneidade.

Nenhuma das pesquisas citadas acima estuda os efeitos de sentido criados por meio do discurso oficial indigenista. Isso nos motivou a inserir o item “discurso indigenista” na ferramenta de busca do Catálogo de Teses e Dissertações da Capes, para tentar identificar outras pesquisas que, possivelmente, se relacionassem a esse tema. Apenas duas pesquisas foram localizadas, ambas tratando do discurso indigenista mexicano: JACOB, 2014; RODRIGUES, 2014.

A pesquisa que proponho se justificaria apenas pela importância dos documentos oficiais para a questão indígena e a relevância de estudos que abordem essa temática para a ampliação do conhecimento a respeito do modo como se constitui a representação indígena no discurso propagado por instituições e profissionais que trabalham diretamente com os povos indígenas no Brasil. Mas gostaria de abordar ainda outro

aspecto: a escassez de pesquisas que aliem a temática indígena e o embasamento teórico da Análise do Discurso de origem francesa.

Em pesquisa realizada por Camargo (2014) intitulada *Teses e dissertações em Análise do Discurso na região Centro-Oeste: aspectos históricos e discursivos*, a autora identificou 138 pesquisas em Análise do Discurso realizadas em Programas de Pós-Graduação de instituições localizadas na Região Centro-Oeste do Brasil entre 2000 e 2010, dessas apenas seis abordavam a temática indígena: BATISTOTE, 2004; PRADO, 2005; FARENCENA, 2005; ARASHIRO, 2005; SANTOS, 2008; MIRANDA, 2008.

Se considerarmos as pesquisas identificadas por Camargo (2014) aliadas àquelas identificadas na busca que realizamos no Catálogo de Teses e Dissertações da Capes, a abordagem à temática da subjetivação, representação e/ou constituição da identidade é realizada por meio de diferentes alicerces teóricos: Paiva (2013) utiliza os Estudos Culturais; Honório (2000) baseia-se na Semântica Histórica da Enunciação; Miqueletti (2015), Limberti (2009, 2012) e Santos (2008) o fazem por meio da base teórica da Semiótica greimasiana; Freitas (2003), Maher (1996) e Niederauer (2013) utilizam a fundamentação teórica dos estudos bilíngues; Prado (2005), Farencena (2005) e Arashiro (2005) se baseiam na Teoria Social do Discurso; e Fonseca (2006) utiliza a Gramática Sistemática Funcional; Borges (2013) utiliza a Análise do Discurso Materialista; Gonçalves (2016) e Silva (2017) utilizam a Análise do Discurso Crítica.

Apenas Albuquerque (2007), Miranda (2008), Melo (2009), Ferreira (2013), Castanheira (2018), Silva (2018), Correa (2018) se baseiam na visada da Análise do Discurso de origem francesa. Apesar de terem objetos de pesquisa diferentes, todas essas pesquisas revelaram as relações de poder e identificaram tanto a força do discurso hegemônico quanto a resistência do discurso subalterno do sujeito indígena.

Albuquerque (2007), constatou a tentativa de prevalência do discurso hegemônico na tentativa da manutenção dos métodos de ensino salesianos nas comunidades indígenas do Rio Negro; Miranda (2008), problematizou o fato de que a temática indígena quando abordada pela mídia contemporânea é feita não por sujeitos indígenas e sim por sujeitos brancos que são ligados a formações discursivas que os impedem de retratar a questão indígena como se fosse abordado por um sujeito indígena; Melo (2009) percebeu a influência da memória do Outro não indígena na produção de textos por alunos indígenas universitários; Ferreira (2013) discutiu a utilização política de blogs, instrumentos

caracteristicamente pertencentes à cultura branca, por sujeitos indígenas; Castanheira (2018) observou que o livro didático por ele analisado se preocupou em manter indígenas e negros em posição de subalternidade; Silva (2018) interpretou que a valorização da mulher Tenetehára alcançou seu destaque máximo no ambiente dos movimentos sociais de resistência, Correa (2018) refletiu sobre os processos discursivos construídos em materialidades fílmicas que agenciam uma ética e uma estética da corporalidade, da sexualidade e do gênero cujos efeitos de sentido objetivam/subjetivam o indígena.

Logo, acredito que a relevância desta pesquisa se constitui tanto pela escassez de trabalhos que abordem a temática indígena, especialmente no que se refere ao viés indigenista e oficial, quanto à escassez de pesquisas que o façam por meio de estudos discursivos ligados à Análise do Discurso de origem francesa.

O Objetivo Geral desse estudo é problematizar o discurso indigenista oficial brasileiro e a relação que estabelece com a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT, 1989) e a Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas (ONU, 2007). No âmbito dessa pesquisa, o discurso indigenista oficial brasileiro se constitui pelos documentos elaborados por ocasião da realização, em 2015, da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista - 1CNPI-, a saber: Documento Base (FUNAI, 2015a); Caderno de Orientações Metodológicas – Etapas Locais (FUNAI, 2015b); Caderno de Orientações Metodológicas – Etapas Regionais (FUNAI, 2015c) e vídeo com a fala do então presidente da FUNAI, senhor João Pedro Gonçalves da Costa (FUNAI, 2015g).

Os objetivos específicos desta pesquisa são: identificar as relações existentes entre o discurso oficial brasileiro e documentos internacionais que tratam dos direitos indígenas já citados, para entender a necessidade da realização da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista; apontar no discurso indigenista oficial brasileiro, por meio de recortes da materialidade discursiva, a existência de marcas de discriminação, de exclusão e da tentativa de manutenção da subalternidade do sujeito indígena em relação ao sujeito branco, possivelmente travestidas de práticas de inclusão e de diminuição de diferenças; identificar e analisar as diferentes formações discursivas que atravessam a materialidade discursiva analisada e seu papel na criação dos efeitos de sentido; e analisar as representações criadas discursivamente pelo discurso oficial brasileiro para o sujeito

indígena e suas implicações ideológicas, considerando as conflituosas relações de poder existentes entre o discurso hegemônico e os discursos subalternos.

O fio condutor dessa pesquisa foi o método arqueogenealógico focaultiano (FOUCAULT, 2015), por meio do qual busquei desestabilizar os significados já normalizados do discurso indigenista oficial brasileiro e realizar deslocamentos de sentido capazes de permitir a produção de um gesto de interpretação autorizado pela materialidade discursiva analisada.

Por meio do método arqueogenealógico não pretendi estudar o discurso indigenista oficial brasileiro já pronto, mas o modo como ele se forma, suas condições de produção e os efeitos de sentido que dele advém. Esse método permite que as relações entre discurso e outros domínios, como por exemplo, as instituições e acontecimentos políticos, possam ser analisados por meio das regularidades e dispersões. Portanto, constituí o *corpus* deste estudo por meio de recortes representativos que consideram regularidades e dispersões e sua relevância na construção dos efeitos de sentido

No entanto, considerando a posição marginal/fronteiriça ocupada tanto pelo sujeito indígena que ocupa minhas reflexões nessa pesquisa, quanto por mim enquanto pesquisadora de um câmpus do interior de uma universidade distante dos grandes centros de pesquisa brasileiros, aliei ao método arqueogenealógico um olhar fronteiriço (NOLASCO, 2016).

É importante esclarecer que essa fronteira vai além da linha física, imaginária ou não, ela se relaciona especialmente com o fato de que existem discursos de centro, que são considerados superiores, e discursos de margem, que são considerados subalternos. Segundo Nolasco (2016), o discurso hegemônico, os conhecimentos gerados nas universidades do Hemisfério Norte, assim como naquelas que estão localizadas nos grandes centros do Brasil representam os discursos centrais; já os discursos das minorias, nelas incluídas o indígena, e o conhecimento gerado em universidades do Hemisfério Sul, assim como naquelas localizadas em estados do Centro-Oeste ou do Norte do Brasil são exemplos de discursos marginais. Sousa-Santos (2010) também aborda a distância existente entre o centro e as margens; entre o discurso hegemônico e o discurso subalterno e os efeitos de sentido que esse distanciamento gera, ao que ele denomina de abissalidade. Segundo o autor, esse abismo existente entre os discursos considerados centrais e aqueles tidos como marginais é tão grande que impede que se veja do outro lado, que se

(re)conheça a existência de um discurso outro que não aquele que representa a centralidade.

Logo, ao aliar o método arqueogenealógico a um viés fronteiriço, busquei não privilegiar nem rejeitar o conhecimento produzido no norte, mas aliá-lo ao conhecimento produzido no sul, pois acredito ser esse um caminho bastante produtivo.

Considerando que a perspectiva desconstrutiva da AD se fundamenta no tripé história, linguística e psicanálise, as condições de produção são importantes elementos constituintes dos discursos. Desse modo, dediquei às condições de produção dos discursos que compõem a materialidade discursiva analisada o Capítulo 1: **A construção histórica do discurso indigenista oficial brasileiro: o papel das condições de produção**, que dividi em duas partes. Na primeira parte, elenquei os principais fatos ligados à política indigenista oficial brasileira. Ciente da impossibilidade, dentro de uma tese ligada à AD, de abordar exaustivamente aspectos relacionados a história da política indigenista oficial no Brasil, realizei um recorte que inicia quando da criação do Serviço de Proteção ao Índio, em 1910; passando por sua substituição pela Fundação Nacional do Índio, em 1967; pela promulgação da Constituição Federativa de 1988, chegando até os anos iniciais do século XXI, momento em que houve a realização do acontecimento discursivo que gerou os documentos que servem de base para a análise daquilo que chamo no âmbito desta pesquisa, de discurso indigenista oficial brasileiro, ou seja, a 1CNPI, em 2015. Para além disso, problematizei também todos os fatos e ações decorrentes da criação desses órgãos institucionais de política indigenista e o modo em que se deram os avanços legais referentes à temática Indígena.

A segunda parte desse capítulo foi dedicada à abordagem das condições de produção dos documentos internacionais adotados como objeto deste estudo, a saber Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT, 1989) e a Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas (ONU, 2007). Para tanto, parti da historicização da criação dos Direitos Humanos e afunilei até a necessidade de formação do sistema especial de proteção dos Direitos Humanos referente aos povos indígenas.

A partir das condições de produção, tanto da política indigenista quanto do desenvolvimento dos Direitos Humanos e do estabelecimento legal dos direitos humanos

dos povos indígenas no mundo e no Brasil entendi mais a fundo como a colonização impactou (e impacta) a vida desses sujeitos e a construção de sua identidade.

Sendo, a partir do contato com os colonizadores europeus, considerados desde seres despidos de humanidade a não/pouco civilizados, os povos indígenas tiveram desconsiderados sua língua, seu modo de vida e todos os aspectos de sua cultura. Em especial no século XX, a política indigenista se pautou pelo assimilacionismo e a busca pelo extermínio cultural indígena por meio de sua integração à comunhão nacional.

Graças ao entendimento de que os diferentes povos indígenas deveriam trabalhar unidos para a busca pelos seus direitos o processo foi revertido, primeiro internacionalmente e depois no interior da sociedade brasileira, ao menos formalmente, com a promulgação da Constituição Federal de 1988 que reconhece a pluriétnicidade e a multiculturalidade da população brasileira a partir do reconhecimento dos povos indígenas, e seu direito às terras tradicionalmente ocupadas por eles. Infelizmente, o reconhecimento legal não se refletiu em um reconhecimento real e até a atualidade, 32 anos passados da promulgação da Constituição de 1988, os povos indígenas não têm esses direitos efetivos em sua vida cotidiana. Ainda hoje há muito preconceito e discriminação e a qualidade de vida dos sujeitos indígenas é inferior, em muitos aspectos, aos brasileiros brancos.

Tendo estabelecido o posicionamento histórico dos discursos que foram abordados nesta tese, parti para a construção do artefato teórico necessário para a análise discursiva que me propus a realizar. Defini, portanto, no Capítulo 2, denominado **Aparato teórico: construindo um alicerce transdisciplinar**, os conceitos advindos da AD, dos estudos pós-coloniais e dos estudos culturais que foram necessários para a análise do *corpus* que constituí.

Os dois últimos capítulos deste trabalho foram dedicados às análises construídas a partir de tudo que foi desenvolvido nos capítulos 1 e 2. Esclareço que os recortes que compõem tanto este como o próximo capítulo são extraídos de documentos de duas naturezas:

- 1) Documentos internacionais: a Convenção nº 169 da OIT e a Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas;

- 2) Documentos elaborados para embasarem a 1CNPI: Documento Base, Caderno de Orientações Metodológicas – Etapas Locais, Caderno de Orientações Metodológicas – Etapas Regionais, fala do Presidente da FUNAI.

Para facilitar o entendimento da natureza do documento de onde foi extraído o recorte a ser analisado utilizei a sigla RDI quando o recorte fizer parte de um dos documentos internacionais e RDC quando fizer parte dos documentos elaborados para a conferência.

O Capítulo 3, **O atravessamento das demandas internacionais: a construção do discurso indigenista oficial brasileiro**, mobilizou o processo analítico com o objetivo de problematizar as relações que o discurso indigenista oficial brasileiro estabelece com os documentos internacionais que abordam a temática indígena e como a realização da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista se tornou ‘necessária’.

Primeiramente, busquei identificar as relações existentes entre o discurso oficial brasileiro e documentos internacionais citados. A partir do estabelecimento dessa relação, demonstrei que a realização da 1CNPI se tornou uma “necessidade” a partir da ratificação destes documentos no Brasil. Como a Convenção nº 169 da OIT postula que as políticas públicas relacionadas aos povos indígenas precisam ser elaboradas e avaliadas pelos entes estatais em cooperação com os povos indígenas e, dada a extensão continental do Brasil e a existência de numerosos povos indígenas, a realização de grandes eventos como as conferências foi adotada para alcançar o objetivo estabelecido.

Considerando especificamente a análise do discurso indigenista oficial brasileiro com base nos documentos elaborados por ocasião da 1CNPI, pude interpretar que a avaliação realizada se deu por meio do filtro do branco, primeiro por ter acontecido em eventos nos moldes da cultura branca, depois por se pautar em documentos elaborados por uma Comissão constituída para que o discurso estatal prevalecesse, e, por fim, porque verifiquei a existência de avaliação presente no documento idealizado para pautar as discussões que poderiam induzir avaliações favoráveis à política indigenista oficial brasileira.

A Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas também contribuiu para que a realização da 1CNPI se tornasse uma “necessidade” pois este documento enfatiza a necessidade urgente de que os acordos e tratados firmados com os povos indígenas fossem levados a cabo. No caso do Brasil, a Constituição de 1988, apesar

de ser um aparato legal avançado no que tange aos direitos dos povos indígenas, não conseguiu ter suas “garantias” refletidas na vida destes, num claro exemplo do fosso existente entre o formal e o real.

No Capítulo 4, **Estratégias discursivas na construção das representações do sujeito indígena no discurso indigenista oficial brasileiro**, analisei o discurso indigenista oficial brasileiro a partir dos documentos elaborados por ocasião da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista. Nesse gesto analítico, busquei trazer à tona os efeitos de sentido erigidos a partir das representações criadas para o sujeito indígena nesses documentos, além de problematizar as estratégias discursivas utilizadas para a construção dessas representações.

Em todo o trabalho realizado foi possível identificar, na materialidade discursiva analisada, algumas representações sobre o sujeito indígena como sujeito estereotipado, como militante, e como pleno de garantias e direitos.

Quando se reforça a imagem de um sujeito indígena estereotipado alarga-se a distância ideológica entre este e o branco ao invés de se trabalhar para sua diminuição e, com isso, a sociedade envolvente continua a acreditar na existência do indígena de 1500 e tem dificuldade em entender a situação entre-cultural destes povos. Não consegue compreender porque os indígenas da atualidade, que já passaram por algum grau de branqueamento, ainda possuem direitos diferenciados. A imagem do indígena estereotipado contribui para o aumento da desconsideração do preconceito e da exploração históricos aos quais ele foi exposto.

A representação do sujeito como militante busca na memória discursiva um efeito de sentido pejorativo. Os militantes sempre foram considerados arruaceiros, pessoas que atrapalham o bom andamento das cidades, por exemplo, na busca por seus direitos. Mais uma vez o sujeito indígena é representado com uma imagem que atrai para si preconceito e discriminação.

Quando o discurso indigenista oficial brasileiro representa o sujeito indígena como pleno de garantias e direitos ele, primeiro, cria uma imagem distorcida, uma vez que essas garantias e direitos se encontram no âmbito legal, mas pouco encontram ressonância na realidade; depois, contribui para que a sociedade envolvente entenda que o indígena reclama demais, que nunca está satisfeito, que quer sempre mais quando na

verdade ele busca para que aqueles direitos que já são “garantidos” por lei sejam de fato efetivados.

Enfim, esta tese buscou desconstruir o discurso indigenista oficial brasileiro a partir da análise dos fatores históricos, linguísticos e psicanalíticos que o constituem a fim de construir uma interpretação permitida pela materialidade discursiva analisada. Ciente de que esta tese é também uma construção discursiva e, portanto, está à mercê das mesmas influências que o discurso analisado, optei por assumir que o discurso que ora erijo não é originado em mim, mas é formado a partir do interdiscurso científico e para tanto utilizo a metáfora da construção civil, na qual diariamente novos e diferentes edifícios, pontes e equipamentos urbanos são levantados a partir dos mesmos elementos: tijolos, cimento e ferro.

CAPÍTULO 1

A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DO DISCURSO INDIGENISTA OFICIAL BRASILEIRO: O PAPEL DAS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO

As condições de produção de um discurso determinariam a situação enunciativa vivida pelo sujeito como efeito das relações do lugar por ele ocupado numa determinada formação discursiva, e desta dependeriam, ao menos em parte, os sentidos atribuídos a este ou àquele texto (CORACINI, 2007, p. 32).

A constituição, a formulação e a circulação são momentos imprescindíveis para a produção do discurso. Isto é, inicialmente é necessário que se busque na memória discursiva os já-ditos que permitem a constituição de determinado discurso. A seguir, a formulação se dá a partir de condições específicas de produção. O último momento se refere à circulação deste discurso (ORLANDI, 2008). Nesta tese, que busca problematizar o discurso indigenista oficial brasileiro, é necessário percorrer os três momentos da produção do discurso.

Este trabalho se propõe a problematizar o discurso indigenista oficial brasileiro a partir dos documentos produzidos por ocasião da realização, em 2015, da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista (1CNPI) fundamentado no tripé que sustenta a Análise do Discurso de origem francesa (AD), a saber a língua, a história e o sujeito. A história não concede apenas o contexto que possibilitaria compreender o momento em que determinado discurso foi erigido. Na esteira de Coracini (2007), compreendo que a história, que em AD é chamada de condições de produção, interfere diretamente na produção de sentidos dos discursos. As condições de produção possibilitam interpretar quais formações discursivas estão representadas e qual(is) conflito(s) de poder se instaura(m) intradiscursivamente; possibilitam problematizar quais relações interdiscursivas se estabelecem. Logo, as condições de produção não se localizam exteriormente à produção de sentido, mas são parte entremeada no processo de sua construção. Daí a necessidade da explicitação das condições de produção do discurso para a construção de um gesto de interpretação que, apesar de não ter a ambição de ser o único possível, encontra no elo formado por elas, pela materialidade discursiva e pelo sujeito a possibilidade de existir.

Para melhor entendimento, este capítulo se divide em duas partes. A primeira delas problematiza os fatos históricos que permitiram que em 2015 fosse(m) erigido(s) o(s) discurso(s) veiculado(s) pelos documentos elaborados quando da realização da 1CNPI. Trato a realização desse evento como um acontecimento discursivo (PÊCHEUX, 2015a) a partir do qual novos efeitos de sentido puderam ser concatenados para o discurso indigenista oficial do Brasil.

Os documentos internacionais, considerados como os já-ditos dos documentos oficiais indigenistas brasileiros também são discursos, e como tal também foram erigidos em determinado momento histórico a partir da constituição, da formulação e da circulação (ORLANDI, 2008). Dito de outro modo, um documento não é historicamente estanque, mas resulta de um processo estabelecido em um período histórico, de modo que se fez necessário que a segunda parte deste capítulo fosse dedicada a levantar as condições de produção de cada um dos documentos internacionais que serviram como base para as análises, a saber, a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT; e a Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas – ONU.

1.1. Da criação do Serviço de Proteção ao Índio até a realização da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista

1.1.1. O Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPIILTN)

Com a Proclamação da República, em 1889, estabeleceu-se no Brasil um período de transição. O Brasil deixava de ser uma monarquia e passava a ser uma República, momento em que se estabeleceu uma política com vistas ao povoamento que influenciou no modo de o Estado relacionar-se com os povos indígenas. Segundo Darcy Ribeiro (1996), nos primeiros vinte anos da República, o contato entre indígenas e brancos se resumiu em violento confronto para a abertura de estradas e ferrovias: “o índio era uma fera indomada que detinha a terra virgem, era o inimigo imediato que o pioneiro necessitava imaginar feroz e inumano, a fim de justificar, a seus próprios olhos, a própria ferocidade” (RIBEIRO, 1996, p. 148-149).

Os massacres desencadeados pelos ataques de bugreiros⁶ aos povos indígenas “em defesa” dos brancos pioneiros foram vultosos a ponto de serem retratados pela imprensa e tornarem a ausência de uma política de proteção aos povos originários no Brasil assunto bastante polêmico a ser debatido pelos intelectuais. Essa polêmica atravessou o oceano e se tornou mundialmente conhecida durante o XVI Congresso Internacional de Americanistas em Viena, no ano de 1908, quando Albert Vojtěch Frič expôs a total desproteção em que se encontravam os povos indígenas no Brasil (ALMEIDA, 2015).

A partir dessa discussão, duas correntes se estabeleceram: uma que defendia o extermínio daqueles povos indígenas que dificultassem a expansão do povoamento e do “progresso”⁷; e outra, liderada pelo Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, que defendia que se estabelecessem “relações pacíficas” com os povos indígenas (BARBOSA, 2016; GOMES, 2012; CUNHA, 1987).

Em meio a essa divergência de opiniões, por influência do Marechal Rondon, foi criado em 1910 o SPILTN - Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais - (BRASIL, 1910), com a finalidade de “transformar” e “integrar” os sujeitos indígenas à comunidade nacional. Essa integração seria realizada por meio da “transformação” desses indígenas em “trabalhadores nacionais”, ou seja, camponeses assentados em áreas de colonização oficial. O SPILTN foi instituído com o intuito de criar uma nova política indigenista no Brasil, e se constituiu como o primeiro aparelho ideológico do Estado (ALTHUSSER, 1987) criado com a finalidade de gerir os povos indígenas do Brasil (BARBOSA, 2016).

A criação ideológica do SPILTN foi influenciada pelos ideais positivistas⁸ (SANTOS, 1995). Partia-se do princípio de que os grupos indígenas constituíam nações livres e que deveriam ser respeitadas na sua autonomia, no entanto, apesar de embasado

⁶ Bugreiro é o nome pelo qual ficaram conhecidos os indivíduos especializados em atacar e exterminar indígenas brasileiros. “[...] ‘bugreiros’, espécie de ‘esquadrões da morte’ especializados em índios” (GOMES, 2012, p.58).

⁷ Citamos como exemplo dessa corrente o texto “*The anthropology of the state of São Paulo, Brazil*”, 1906, de Hermann von Inhering, disponível em <http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/the%20anthropology%20of%20the%20state%20of%20s%C3%A3o%20paulo%20brazil.pdf>. Acesso em 03/05/2019, às 10h.

⁸ Positivismo: Conjunto de ideias e princípios filosóficos e religiosos elaboradas pelo francês Augusto Comte (1798-1857) através de várias obras. No plano filosófico, o termo positivismo designa realidades antagônicas, ou seja, o útil se antepõe ao inútil, o real ao irreal, o relativo ao absoluto. Para Comte, a humanidade – por ele denominada de Grande Ser – se desenvolve através de três estados ou modos de pensar: o teológico, o metafísico e o positivo (...) o estado positivo é, pois, o término de uma evolução, na qual o indivíduo alcança o saber definitivo, isto é, a ciência (...). As ideias positivistas tiveram uma grande influência no Brasil, atuando de modo decisivo no ideário da Proclamação da República em 1889 (AZEVEDO, 1997, p. 332-333).

neste pressuposto, o SPILTN não se afastou da ideologia evolucionista, que acreditava ser o indígena apenas uma condição transitória, de modo que seria perfeitamente possível que os indígenas fossem gradativamente extintos pelo processo natural de evolução humana (BARBOSA, 2016). Em outras palavras, o SPILTN, fundamentado em ideais positivistas, indicava para a necessidade do “aperfeiçoamento” progressivo dos povos indígenas até a sua completa “integração” à comunhão nacional, tratando, portanto, a condição de indígena como temporária. A “integração” culminaria com o desaparecimento dos indígenas por sua “conversão” a brasileiros, de fato.

Em 1918, o SPILTN teve sua denominação modificada para Serviço de Proteção ao Índio – SPI - (FUNAI, 2015), mas a sua constituição ideológica e seus objetivos integracionistas continuaram os mesmos. A criação do SPI modificou também o modo como se estabelecia a assistência aos povos indígenas, uma vez que essa assistência era exercida quase que exclusivamente por instituições religiosas. Com a criação da instituição indigenista, o Estado buscou estabelecer um maior controle dos povos indígenas por meio da substituição da perspectiva salvacionista levada a cabo pelas instituições religiosas, pela perspectiva positivista científicista, que considerava que a evolução se daria por meio do aprendizado científico de técnicas comumente utilizadas nas sociedades consideradas mais “civilizadas”, no caso em questão, do aprendizado de técnicas agrícolas (BARBOSA, 2016).

Ligado, inicialmente, ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, o SPI iniciou seus trabalhos com uma dupla finalidade: “proteger o aborígene e localizar, em terras que se tornariam de sua propriedade, os caipiras, os roceiros, os caboclos, a gente enfim em que se vieram transformando os índios brasileiros” (LIMA, 1995, p. 127). O SPI buscava alcançar esse duplo objetivo por meio da implantação de centros agrícolas que tinham a finalidade de “transformar” os indígenas em trabalhadores rurais, em total concordância com a ideologia do progresso para o campo que o Ministério da Agricultura buscava implantar (MENDONÇA, 1990). Além disso, com o SPI, o Estado adotou a tutela e, por meio dela, uma visão protecionista, paternalista com relação ao indígena, que passa a ser visto como uma criança ou órfão que necessita ser tutelado, que necessita de apoio para ser inserido na sociedade branca e que, sem a ajuda de uma mediação, seria extinto sem alcançar miscigenação cultural necessária para a sua evolução (GOMES, 2012).

Aos indígenas, enquanto tutelados, restava obedecer aos comandos exercidos pelo SPI. Eles não necessitavam se organizar; não cuidavam de sua segurança pessoal nem da de seu território; a educação de seus filhos deveria acontecer nos moldes das populações brancas; não decidiam sobre o modo como empregariam suas terras, nem mesmo onde se estabeleceriam... Eram equiparados a crianças que precisavam de um adulto para lhes guiar. Dessa afirmação podemos inferir que fossem então prioridade para o SPI, órgão criado para lhes dar assistência, como são as crianças a seus pais, mas, como a língua não é transparente, e os sentidos nunca estão óbvios, não era o que acontecia (SANTOS, 1995).

A partir da criação do SPI, a “relação pacífica” defendida pelo Marechal Rondon se concretizou em relação de subalternização e exploração. Os povos indígenas não participavam das decisões relativas à política indigenista, nem seu bem-estar foi considerado para o estabelecimento de ações deste órgão indigenista. No final dos anos 1930, durante a política desenvolvimentista⁹, levada a cabo pelo presidente Getúlio Vargas, o poder tutelar do Estado se intensificou, tanto no que diz respeito aos povos indígenas como a seus territórios. Com isso, os postos do SPI passaram a determinar limites às populações indígenas e a estabelecer os espaços que poderiam ser por elas ocupados por meio de um sistema de vigilância e controle exercido autoritariamente. Dessa forma, além de não garantir a autonomia territorial e cultural desses povos, o Estado contribuiu para sua estereotipação (BARBOSA, 2016).

Sendo os indígenas tutelados, o SPI exercia sobre eles as mais diversas esferas de relações de poder (SANTOS, 1995), como, por exemplo, a econômica quando era o SPI o responsável por vender a produção de seu trabalho; ou a criminal, quando era o SPI quem prendia, julgava e estabelecia as penas aos indígenas que cometessem crimes e até mesmo por desvios morais sem qualquer fiscalização do Poder Judiciário. Em alguns casos os indígenas tinham a ilusão de que era o Conselho Indígena quem desempenhava tais papéis, mas isso era uma ilusão visto que este conselho era composto pelos indígenas mais submissos às ordens dos representantes do SPI.

⁹ “O desenvolvimentismo é um fenômeno histórico, típico do século XX, identificado principalmente após a ascensão de Getúlio Vargas ao poder a partir de 1930. Tal processo histórico se materializou como um guia de ação voltado a sugerir ou justificar ações governamentais conscientes que conjugassem de forma coerente três elementos, quais sejam: a defesa da industrialização, a defesa do intervencionismo estatal em benefício ao crescimento, e a defesa do nacionalismo” (LONGUINI; SANTOS; FORTES, 2017, p.105).

Com o expansionismo territorial agrícola, a “integração” assume então outra face. Ao incentivar os indígenas a rejeitarem seu modo de vida e passarem a viver como os brancos, em cidades e vilas para que pudessem ser considerados “integrados” a comunhão nacional, o Estado criou estratégias para se apropriar dos territórios indígenas para neles estabelecer relações econômicas mais lucrativas (BANIWA, 2006). Logo, o poder tutelar exercido pelo SPI não se legitimava pela relativa incapacidade dos indígenas, mas pelas finalidades econômicas do Estado. E com o Golpe Militar, em 1964, o controle autoritário, desempenhado pelo SPI, com vistas à manutenção da ordem foi intensificado. A polícia indígena¹⁰, que já existia, tornou-se elemento fundamental como mecanismo de controle nas aldeias. Esse controle tinha o objetivo de docilizar o sujeito indígena, moldá-lo para a aceitação do comando do branco, para a sujeição (FOUCAULT, 2006), e para a continuidade de um padrão de poder a que Quijano (1992, 2005, 2010) chama de colonialidade do poder. Segundo o autor, esse é um padrão de poder que se baseia

na classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo (QUIJANO, 2005, p.117).

A partir desse pensamento é possível problematizar que o crescente controle exercido sobre os povos indígenas servia para que eles aceitassem a “superioridade” branca e sua “subalternidade” de modo a facilitar as ações do Estado.

Além disso, nos últimos anos do SPI, desenvolveu-se nos Postos Indígenas uma postura empresarial. Esses postos deveriam ser autossustentáveis, de modo que a produção devia gerar lucros que seriam incorporados à Renda Indígena¹¹. O maior problema dessa postura empresarial é que não eram os indígenas sequer acionistas desta empresa, apesar de serem eles os donos das terras e dos recursos naturais utilizados, visto que não ficavam com os lucros nem podiam participar das esferas decisórias. Com essa

¹⁰ “A polícia indígena era um corpo de guardas selecionados entre índios do próprio grupo indígena policiado, e que tinha como função garantir o bom andamento de atividades e comportamentos indígenas, naqueles postos onde a autoridade do funcionário do SPI não fosse ou estivesse sendo devidamente respeitada. Sua atuação valia-se não só de sua presença para o controle das atividades desenvolvidas dentro do posto, mas também do uso da coerção física – agressões, espancamentos e aprisionamentos para o desempenho de sua função a contento” (CORREA, 2000, p. 48).

¹¹ A Renda Indígena foi um fundo composto pelo lucro das atividades dos postos do SPI que servia para cobrir os custos do órgão indigenista, até mesmo com a folha de pagamento, criada no momento em que a estatal passava por dificuldades financeiras.

forma de atuação, os encarregados do SPI se tornaram os patrões, nos moldes dos seringalistas e fazendeiros, e os indígenas assalariados que recebiam por suas funções por meio de retiradas de mercadorias no próprio Posto Indígena (OLIVEIRA, 1978; GOMES, 2012). Mais uma vez não é concedido pelo Estado uma posição de destaque aos indígenas, mais uma vez lhes é reservada uma posição marginal nas decisões sobre o modo como se desenha sua existência. A tutela foi utilizada nesse período, como estratégia para subordinação dos povos indígenas aos interesses econômicos do Estado.

As estratégias de pacificação e atração, utilizadas desde os primeiros contatos entre os brancos e os indígenas, e aperfeiçoadas no decorrer de séculos de contato, foram também utilizadas pelo SPI com a finalidade de produzir uma imagem de segurança (BARBOSA, 2016). A estratégia de pacificação consistia em sedentarizar os sujeitos indígenas, acabando com o nomadismo por ele dificultar o processo de integração, o que repercutia em liberação de boa parte do território indígena para o expansionismo econômico. Apesar do nome, a pacificação se dava por estratégias militares, por vezes de forma bastante violenta a depender do modo como os indígenas recebiam os expedicionistas.

A estratégia de atração, por sua vez, consistia em atrair os indígenas para os arredores dos postos do SPI, liberando para exploração comercial as áreas por eles habitadas. Essa estratégia não levava em consideração a diferença entre os povos e por vezes povos declaradamente inimigos se viam habitando lado a lado em espaços bem menores que os que ocupavam originalmente.

Apesar de o SPI ser um órgão estatal que tinha regulamentarmente a obrigação de proteger os territórios e direitos indígenas, ele utilizava-se dessas duas estratégias para permitir a invasão e exploração das terras indígenas por brancos (SANTOS, 1995), em total desconsideração ao bem-estar dos povos indígenas por ele tutelados. Além disso, ambas as estratégias resultaram na diminuição da autonomia cultural e política desses povos.

Em resumo, durante os 57 anos de atuação do SPI, o bem-estar dos povos indígenas nunca se estabeleceu como prioridade. As relações de poder estabelecidas entre brancos e indígenas sempre foram pautadas por estratégias de controle que objetivavam tornar os indígenas sujeitos domináveis (FOUCAULT, 200), aptos a servirem aos interesses econômicos da elite branca representada pelo Estado. As pretensas

superioridade branca e subalternidade indígena (QUIJANO, 1992, 2005, 2010) sempre decidiram quais os caminhos deveriam ser trilhados pelo órgão estatal. Os caminhos escolhidos, a busca pela “integração” e a tutela colaboraram para a expressiva diminuição da autonomia política, cultural e territorial dos povos indígenas.

1.1.2. A Fundação Nacional do Índio (FUNAI)

[...] se a agência indigenista do SPI promoveu as primeiras experiências de cunho econômico capitalista nas terras [indígenas]¹², definitivamente foi a FUNAI quem conseguiu aprofundar e consolidar tais práticas reverberando na complexa fórmula: Índio + Produção e Produtividade = Integração Nacional e Desenvolvimento do Brasil (ALMEIDA, 2015, p. 286).

A Fundação Nacional do Índio - FUNAI - foi criada em 1967 (BRASIL, 1967) para que a assistência indígena fosse desenvolvida de modo a colaborar com as visões expansionistas e repressoras levadas a cabo pelo governo militar. Além disso, os casos de corrupção e violência contra os indígenas envolvendo servidores do SPI gerou uma repercussão negativa tanto na imprensa nacional como internacional, de modo que a criação de um novo órgão indigenista estatal, com “novos” posicionamentos conferiria, principalmente no plano internacional, uma imagem positiva que seria bastante necessária para a tomada de financiamento externo para as transformações estruturais que aquele governo planejava executar, como, por exemplo, a expansão das fronteiras agrícolas, a construção de estradas e hidrelétricas e a exploração de recursos minerais (LIMA, 1995). Apesar de buscar passar a imagem da criação de uma política indigenista diferente da praticada antes de sua criação, a FUNAI não foi criada para isso. Foi criada para manipular a opinião pública (GOMES, 1991), criar uma verdade capaz de amenizar imagem negativa da política indigenista oficial brasileira e de criar capital político internacional suficiente para a obtenção de financiamento externo para programas internos.

¹² No original o adjetivo entre colchetes “Indígena” incluído por mim, consta como “dos Kaingang”. A historiadora Carina Santos de Almeida, em sua tese “Tempo, memória e Narrativa Kaingang no oeste catarinense” reflete sobre a influência dos órgãos estatais indigenistas no interior da comunidade indígena Kaingang, no entanto, a reflexão realizada por ela nessa citação resume a influência de tais órgãos na maioria das comunidades indígenas no Brasil.

Foucault (2009) trata sobre a impossibilidade do exercício do poder sem a manifestação da verdade, mas não qualquer verdade, e sim aquela que é construída. Dito de outra forma, a verdade não está sempre ali, não é sempre a mesma; em cada espaço e tempo é possível produzir uma verdade materializada por um acontecimento (FOUCAULT, 1995a), com vistas a permitir que o exercício do poder se perpetue. Nesse momento histórico era interessante ao Estado propagar como verdade a mudança nos rumos da política indigenista oficial no Brasil.

Diferentemente do que se alardeou, muitas são as semelhanças entre os dois órgãos indigenistas estatais. A mesma ideologia que sustentava o SPI, de que ser indígena era uma condição passageira que seria extinta gradativamente de acordo com a “evolução” que esses sujeitos fossem alcançando por meio do aprendizado com culturas “mais civilizadas”, era a que sustentava a FUNAI, de modo que as ações do novo órgão indigenista estatal tinham o mesmo objetivo que as do órgão extinto: “integrar” os sujeitos indígenas à comunhão nacional por meio de sua subjugação cultural. Com a criação da FUNAI, a busca pela “integração” foi intensificada e, para o Governo Militar, esse processo só findaria quando os povos indígenas abandonassem de vez o modo de produção de subsistência e assumissem as práticas capitalistas.

A tutela, exercida desde o SPI, foi também uma marca de continuidade. Na FUNAI ela foi exercida com maior rigor, como estratégia de controle e repressão aguçados, características do governo ditatorial. Os chefes dos postos, primeiramente do SPI, depois da FUNAI, escolhiam indígenas que atuariam como “capitão indígena” e serviriam como apoiadores do chefe em assuntos referentes ao controle de conflitos internos. Esse sistema serviu para expandir microcapilarmente o poder entre os indígenas (FOUCAULT, 2008), nos moldes militares, a serviço da manutenção da submissão e subalternidade dos povos indígenas. Segundo o historiador Clóvis Brighenti, “o sistema de chefias com cargos militarizados como capitão, major, sargento e polícia, era a forma encontrada de utilizar-se dos próprios indígenas para manter a comunidade subordinada” (2012, p. 257). Apesar de essa estratégia ser utilizada desde os tempos do SPI, com a FUNAI seu uso foi intensificado.



Imagem 1: Membros da Guarda Rural Indígena.

Fonte: Almanaque dos Conflitos/AC¹³



Imagem 2: Indígenas recrutados pela Guarda Rural Indígena.

Fonte: Almanaque dos Conflitos/AC¹⁴

Outra semelhança entre os órgãos indigenistas governamentais foi a manutenção da visão empresarial na administração dos postos indígenas com vistas a aumentar a renda indígena, mesmo estando a visão empresarial bastante afastada das características culturais dos povos indígenas das quais a agricultura de subsistência mais se aproximaria. A opção pela visada empresarial era justificada pelo governo pelo fato de estarem os povos indígenas em estado paupérrimo, o que poderia ser modificado com a obtenção dos lucros sobre o seu trabalho e a exploração dos recursos naturais de seu território

¹³ <https://almanaquedosconflitos.wordpress.com/2018/03/02/guarda-rural-indigena-grin/> Acesso em 02.11.2019, às 19h.

¹⁴ Idem.

(BRIGHENTI, 2012). No entanto, devido ao despreparo dos funcionários da FUNAI, que deveriam atuar como administradores de empresas nos postos, mas não estavam preparados para isso, além da não coerência na atuação da FUNAI, os indígenas nunca chegaram a ter essa melhoria em sua condição de vida nem acesso aos bens materiais.

Vinculada, inicialmente, ao Ministério do Interior, a FUNAI tinha com este interesse paradoxal, o que gerou muitos conflitos. Enquanto o Ministério do Interior, também criado pelo governo militar, tinha o objetivo de elaborar uma política de desenvolvimento para as regiões Centro-Oeste e Norte, onde estavam localizadas as maiores populações indígenas, incentivando o expansionismo agrícola e a exploração mineral e de madeira, por exemplo, a FUNAI tinha como objetivo defender os direitos dos povos indígenas frente à exploração que o avanço econômico poderia ocasionar. Logo, considerando que o bem-estar dos povos indígenas nunca foi colocado numa posição de primazia, a violência e a colaboração com invasores que procuravam explorar os territórios indígenas e os recursos naturais neles encontrados não foi extinta com a criação da FUNAI. Os indígenas que buscavam resistir a invasão e usurpação de seu território continuavam sofrendo, a exemplo do que acontecia durante os anos da colonização e do Império, descabida violência e muitos deles foram cruelmente assassinados (BARBOSA, 2016).

Apesar de a FUNAI ter como um de seus objetivos centrais proteger os indígenas, seus direitos, sua cultura e seu território, o modo como essa proteção era exercida era pernicioso aos povos indígenas, “a proteção dispensada pela FUNAI às comunidades indígenas é sempre uma proteção destrutiva, no sentido de que propicia, organiza ou acelera a expropriação da sua força de trabalho, cultura e terra” (IANNI, 1979, p. 210). A FUNAI, a exemplo do SPI, também atuou como propulsora da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005) e do controle como estratégia de docilização (FOUCAULT, 2010) do sujeito indígena.

A usurpação das terras indígena foi, segundo Ianni, “o primeiro e o último passo para ‘transformar’ o índio em ‘nacional’” (1979, p.215). Só poderemos entender a abrangência dessa violência se considerarmos o modo como as culturas indígenas se relacionam com a terra. Para esses povos a terra não se resume a uma propriedade de onde se pode extrair lucros nos moldes empresariais; sua relação com a natureza, com os recursos naturais, define sua vida, sua sociabilidade, sua espiritualidade.

As frentes de expansão, práticas comuns desde o início do SPI, intensificadas a partir do Golpe de 1964 e perpetuadas quando da criação da FUNAI, possibilitaram a exploração econômica dos territórios antes ocupados pelos indígenas. O Estado definiu que os indígenas deveriam ser concentrados em reservas e parques com extensão territorial infinitamente menor que o território que ocupavam originalmente de modo a liberar as terras indígenas para exploração por grupos econômicos nacionais e internacionais. Apesar de ser essa realocação imposta aos povos indígenas destrutiva, o Estado brasileiro buscava dela utilizar-se para criar uma imagem internacional de que os indígenas brasileiros estavam sendo “protegidos”. Os indígenas nem sempre aceitaram a realocação territorial pacificamente, de modo que, durante suas ações de resistência muitos foram mortos em massacres e genocídios promovidos por fazendeiros, grileiros, pistoleiros e até mesmo por funcionários do SPI e da FUNAI que deveriam protegê-los. A dizimação dos povos indígenas foi também influenciada por doenças adquiridas por meio do contato com a “civilização” (GOMES, 2012; BARBOSA, 2016).

Em resumo, a política indigenista oficial brasileira, a partir da criação da FUNAI, não adotou os esperados “novos posicionamentos”, mas propiciou mais do mesmo. Se pudesse destacar uma diferença ela estará no âmbito da gradação. Com a criação da FUNAI, o bem-estar dos povos indígenas foi cada vez menos considerado; em relação oposta, os interesses econômicos foram tratados com cada vez maior relevância na adoção de medidas relativas a esses povos, especialmente no que diz respeito a seu território. Todas as ações descritas trouxeram para a FUNAI um descrédito muito grande por parte dos povos indígenas que não se sentiam representados por esse órgão estatal e buscaram novos meios de se fazer representar.

1.1.3. Conflitos pelo poder: iniciativas de resistência indígena

[...] A gente não deve esperar com o braço cruzado a promessa da FUNAI..

(TSE RENHIMI – RAMI – Xavante fala na língua. Urebépté – Xavante traduz. In: 13ª Assembleia Indígena. Índios Xokó. Ilha de São Pedro, Porto da Folha – SE, 12-15 de outubro de 1979. In: BICALHO, 2010, p. 166)

Os indígenas não aceitaram pacificamente as invasões a suas terras. A resistência sempre existiu, gerando violentos conflitos nos quais, na maioria das vezes, os indígenas

foram vencidos pelos assassinatos, pelas prisões, pela subjugação e pelo medo. Os órgãos estatais criados supostamente para proteger suas terras de invasores e seu povo da violência não buscaram concretizar seu objetivo. Pelo contrário, atuaram em defesa dos interesses do Estado e de grupos econômicos nacionais e internacionais de modo a intensificar cada vez mais a exploração. Se não eram capazes de vencer os oponentes pela força física, o que fazer? Desistir?

Na década de 1980, alguns indígenas alcançaram notoriedade a partir de ações realizadas com o intuito de garantir que os direitos indígenas fossem reconhecidos e levados a cabo. Entre elas podemos elencar Ailton Krenak que pintou seu rosto de preto durante discurso no Plenário Nacional Constituinte; e Tuíra (mulher caiapó) que tocou a face de um diretor da Eletronorte com a lâmina de seu terçado em Altamira (RICARDO, 1995).



Imagem 3: Ailton Krenak pintando seu rosto de preto durante Plenário Nacional Constituinte.

Fonte: Esquinas¹⁵

Nenhum deles, no entanto, conseguiu realizar tantas ações de envergadura midiática como o Cacique Raoni. Esse líder indígena, em 1984, teve a reivindicação da demarcação de um anexo ao território de seu povo, os Caiapó, realizada no gabinete do

¹⁵ <https://revistaesquinas.casperlibero.edu.br/edicoes/63/de-qual-humanidade-voce-e/>. Acesso em 02.11.2019, às 19h50.

Ministro Mário Andreazza em frente à imprensa depois de seus guerreiros terem fechado a BR-080, no norte do Mato Grosso por mais de um mês (RICARDO, 1995).



Imagem 4: Cacique Raoni no gabinete do Ministro Andreaza.

Fonte: Memorial da Democracia¹⁶

Em 1987, o Cacique Raoni encontrou-se com o cantor Sting no Parque Indígena do Xingu; em 1988 participou com o cantor da conferência de imprensa da turnê *Human Rights Now!* em São Paulo; e entre abril e junho de 1989 participou da turnê do cantor em 17 países o que lhe permitiu divulgar sua mensagem mundialmente. O principal dos projetos do Cacique era a demarcação da terra dos caiapós, mas em fevereiro de 1989 ele também atuou como feroz opositor da barragem de Kararaô (atualmente, Belo Monte) e teve a atenção de emissoras de televisão de todo mundo para suas propostas em uma assembleia de chefes indígenas em Altamira. O projeto da barragem foi momentaneamente abandonado, mas foi retomado e aprovado com pequenas alterações durante o governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva (CHARLEAUX, 2019).

Localizado nos estados de Mato Grosso e Pará, o Parque do Xingu foi homologado em 1993 e é a maior reserva de florestas tropicais do planeta; mas, o talvez maior resultado da campanha de 1989 foi a conscientização da população mundial sobre a necessidade de proteção da Amazônia e de suas populações nativas.

Em 2019, trinta anos da primeira turnê mundial, o Cacique Raoni viajou novamente pela Europa buscando, como da primeira vez, apoio para garantir a preservação da Amazônia em um momento histórico em que, nacionalmente, os

¹⁶ <http://memorialdademocracia.com.br/card/caiapos-vencem-a-guerra-da-rodovia>. Acesso em 02.11.2019, às 19h15.

interesses econômicos foram novamente colocados à frente dos interesses ambientais (CHARLEAUX, 2019).



Imagem 5: Cacique Raoni com Sting.

Fonte: O Guarani.¹⁷



Imagem 6: O cantor inglês Sting em visita à tribo Caiapó com o cacique Raoni. Foto: Ricardo Chaves/Estadão

Fonte: Acervo Estadão.¹⁸

¹⁷ <http://somosguaranis.blogspot.com/2017/06/raoni-e-sting-ambos-percorreram.html>. Acesso em 02.11.2019, às 20h.

¹⁸ <https://acervo.estadao.com.br/> Acesso em 02.11.2019, às 20h10.



Imagem 7: O presidente Emmanuel Macron se reuniu com o cacique Raoni Metuktire no Palácio do Eliseu, sede do governo francês. Foto: POOL / REUTERS

Fonte: O Globo¹⁹

1.1.4. O Movimento Indígena Brasileiro (MIB) e sua influência na política indigenista oficial no Brasil

Todas as ações relatadas foram ocasionadas por demandas locais concretas. Foram ações de resistência legítimas e importantes, mas levadas a cabo individualmente por um representante de um povo específico em resposta a ameaças sofridas individualmente (RICARDO, 1995). Nesta seção quero abordar um momento diferente, no qual as lideranças indígenas passaram a se dar conta da necessidade da união de forças em prol de conquistas em um patamar mais ideológico.

A partir de meados da década de 1970, inicialmente com o incentivo e apoio do Conselho Indigenista Missionário²⁰, os líderes indígenas começaram a se reunir nas Assembleias Indígenas. Essas assembleias tinham o objetivo de

[...] dar aos chefes indígenas a oportunidade de se encontrarem, se conhecerem e se falarem, com toda liberdade, sem pressão, sem orientação de fora, sobre seus próprios problemas, e descobrindo por si mesmos as soluções, superando assim todo o paternalismo, seja da FUNAI, seja das missões. (1ª Assembleia de Chefes Indígenas apud BICALHO, 2010, p. 156).

¹⁹<https://oglobo.globo.com/sociedade/presidente-da-franca-se-encontra-com-cacique-raoni-promete-ajuda-23671592>. Acesso em 02.11.2019, Às 21h.

²⁰ Organização não governamental ligada à Igreja Católica. A partir de agora CIMI.

A 1ª Assembleia Indígena foi idealizada em uma reunião do CIMI, organizada por padres e contou com a presença de dezessete líderes indígenas, além de um repórter e um fotógrafo do jornal *O Estado de São Paulo*. A cada assembleia realizada foi aumentando o número de líderes indígenas presentes e a participação dos brancos na organização do evento foi diminuindo, constituindo-se assim o protagonismo indígena (BICALHO, 2010). Inicialmente a FUNAI não apresentou muito interesse pelas assembleias. Tendo sido convidado a participar, na primeira o presidente do órgão indigenista se fez representar por uma antropóloga. No entanto, com a realização de outras assembleias e o perceptível fortalecimento do MIB, a FUNAI passou a se incomodar a ponto de dissolver a 7ª Assembleia Indígena que, apesar de convocada para acontecer em janeiro de 1977, não aconteceu. “A proibição desse encontro indica que a organização e a disposição para a luta social dos indígenas passaram a incomodar nitidamente o sistema” (BICALHO, 2010, p. 170). Indicava também que a docilização dos sujeitos indígenas começava a dar sinais de enfraquecimento e que a posição de “superioridade” branca mantida pela passividade indígena poderia estar em risco.

Não há consenso sobre quantas Assembleias Indígenas foram realizadas. Há historiadores que afirmam terem sido realizadas quatorze (OLIVEIRA, 1988), outros cinquenta e três (MATOS, 1997), cinquenta e sete (OSSAMI, 1993; LACERDA, 2008) e há ainda os que afirmam terem sido realizados “centenas de assembleias e encontros” (PREZIA & HOORNAERT, 2000, p. 218). No entanto, a quantidade não é relevante e sim o que delas surgiu: o início da geração de um posicionamento político que demonstrou que seria necessário juntar forças dos diferentes povos indígenas para que se conseguisse um avanço na política indigenista oficial e no respeito a suas culturas e seu território. Pela primeira vez se reuniram líderes de diferentes povos indígenas que resistiam individualmente contra um adversário comum: a subjugação cultural e política (BICALHO, 2010).



Imagem 8: I Assembleia Indígena, março de 1974 - Diamantino-MT / Acervo do CIMI - Setor de Documentação.

Fonte: BICALHO, 2010b.



Imagem 9: II Assembleia Indígena - Rio Cururu-PA, maio de 1975. Foto de Nello Ruffaldi / Acervo do CIMI - Setor de Documentação.

Fonte: BICALHO, 2010b.

A historiadora Poliene Bicalho, em sua tese *Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009)* traça um panorama reflexivo sobre esse momento histórico, no qual problematiza serem as Assembleias Indígenas o acontecimento fundador do Movimento Indígena no Brasil (BICALHO, 2010). Considerando a ligação desta tese à AD, proponho realizar um deslocamento ao considerar as Assembleias Indígenas como o discurso fundador (ORLANDI, 2001) do MIB.

Na esteira de Orlandi (2001), entendo discurso fundador como aquele capaz de causar ruptura, de instaurar novas significações, de ressignificar o que veio antes e instituir uma memória outra. O discurso fundador constrói sentidos por meio do desenvolvimento de sítios de significância capazes de tornar possíveis os gestos de interpretação.

Nesse sentido, entendo que o MIB permitiu a politização dos povos indígenas a respeito do fato de que para terem seus direitos respeitados como brasileiros não precisavam rejeitar sua cultura e esse foi o discurso fundador que rompeu com a lógica da “integração”. A partir de então novos gestos de interpretação se erigiram para o modo como deveria se estabelecer o contato cultural dos povos indígenas com a sociedade envolvente e novos posicionamentos ideológicos foram assumidos por esses povos e novos discursos foram construídos.

Posicionamentos esses e discursos esses que foram capazes de resistir à política indigenista assumida pelo governo do presidente Ernesto Geisel que indicava para a necessidade de emancipação dos indígenas que pretendia concretizar, em 1978, por meio do Decreto de Emancipação. Mas por que o Estado estaria interessado em emancipar os indígenas?

Segundo Poliene Bicalho (2010), a emancipação serviria ao Estado na medida em que ao fazê-lo a partir do julgamento da FUNAI sobre seu grau de integração, eles perderiam o *status* de indígenas e se tornariam cidadãos brasileiros como outros quaisquer, deixariam de ser considerados relativamente capazes e perderiam o direito à tutela. Por outro lado, as terras indígenas também emancipadas perderiam a importância atribuída pelos indígenas a elas e se tornariam apenas mercadoria como o são para os brancos. Por esse decreto seria concedido aos indígenas a posse de suas terras e eles se tornariam como qualquer pequeno proprietário de terras. Além disso, com a emancipação, esses povos perderiam o direito de ser diferentes e, conseqüentemente, a proteção do Estado.

A resistência se estabeleceu tanto entre as organizações indigenistas não governamentais, quanto nas universidades e em outros setores da sociedade civil, mas principalmente entre os povos indígenas que, já fortalecidos pelo MIB, se recusavam a aceitar a imposição de uma falsa emancipação que, ao lhes retirar a proteção do Estado lhes tiraria a possibilidade de lutar por seus direitos e lhes condenaria ao desaparecimento.

Com toda a mobilização social alcançada em apoio ao MIB, o governo federal desistiu, naquele momento, de acabar com a figura jurídica do indígena, e o MIB conseguiu sua primeira vitória, além de visibilidade em todo o território nacional. Em 1980, foi criada a União das Nações Indígenas e, apesar de terem existido divergências desde a sua criação, essa organização desempenhou importante papel no alcance de conquistas pelo MIB no que tange à política indigenista oficial brasileira durante toda uma década. Esse papel foi desempenhado especialmente pela mobilização da opinião pública para questões indígenas por meio de encaminhamentos de documentos a órgãos nacionais e internacionais e também pela pressão exercida junto aos parlamentares no momento de construção da Constituição de 1988.

A Assembleia Nacional Constituinte se deu em um momento de transição entre o Regime Militar e o Democrático. Apesar das diferenças entre o *modus operandi* do Regime Militar e da Democracia, o MIB conseguiu se adaptar, sem perder sua força. Pelo contrário, os povos indígenas demonstraram grande capacidade de organização e mobilização e, por meio de pressão exercida sobre os deputados e senadores durante suas constantes visitas ao Congresso Nacional, conseguiram incluir na Constituição relevantes mudanças. Mário Juruna que com seu gravador em mãos gravava as promessas feitas pelos políticos teve papel fundamental nessa batalha ao não permitir que os constituintes “esquecessem” das promessas feitas aos representantes dos povos indígenas.



Imagem 10: Mário Juruna com seu gravador em Brasília.

Fonte: Blog Opinião do Zé²¹

²¹ <http://opiniaoze.blogspot.com/2016/05/o-juruna-do-lava-jato.html>. Acesso em 02.11.2019, às 19h30.

A constituição de 1988 é considerada um avanço no que diz respeito aos povos indígenas se consideradas as demais constituições brasileiras. A carta magna reconhece o direito de ser indígena, rejeitando deste modo os objetivos integracionistas e a ideia de ser a condição de índio transitória, “garantindo” aos povos indígenas o reconhecimento de suas múltiplas culturas e o respeito às suas tradições, a seus modos de vida e às suas organizações jurídico-sociais (FERREIRA, 2017).

Segundo Bicalho (2010), foi justamente o direito de permanecer índios, povos etnicamente diferenciados, a maior conquista dos povos indígenas na nova Carta. Esse reconhecimento à existência de diversos povos indígenas, com línguas maternas diferentes, com culturas diferentes permitiu também que fosse garantido o direito à educação diferenciada, bilíngue, como respeito à língua materna de cada povo. Dada a expressão do território para o modo de vida dos povos indígenas, uma vez que a importância que dão à terra vai muito além da retirada de sua subsistência, passa por questões sentimentais e alcança importância espiritual, a Constituição de 1988 garantiu o mais fundamental de todos os direitos, o direito às terras que tradicionalmente ocupam e à sua demarcação pela União (FERREIRA, 2017). “Era a primeira vez, em 488 anos de história do Brasil que o Estado reconhecia aos índios direitos coletivos essenciais à sua sobrevivência física e cultural” (BICALHO, 2010, p. 230).

A partir da Constituição de 1988, que estabeleceu uma relação de igualdade entre as lideranças indígenas e os administradores da FUNAI, este órgão precisou adequar-se. Os líderes indígenas passaram a reivindicar seu direito de constituir o quadro de servidores da instituição e a participar das ações realizadas por essa. A FUNAI deixou de ser a exclusiva mediadora entre os indígenas e a sociedade envolvente, uma vez que os indígenas alçaram o direito de se representar a partir da nova Constituição.

Por meio do MIB, cada vez mais as lideranças indígenas têm representado a si e a suas comunidades, e cada vez mais a FUNAI tem perdido poder e recursos junto ao Governo Federal (BICALHO, 2010). A FUNAI precisou então rever suas ações impositivas e a ter que estabelecer com os povos indígenas relações dialógicas.

Com o fortalecimento do MIB, os povos indígenas não quiseram mais acatar passivamente as políticas a eles determinadas, quiseram participar de sua elaboração. Ações como a pressão exercida sobre os constituintes, a reivindicação de seu direito de fazer parte do quadro de servidores da FUNAI, ou a luta pela participação na criação de

políticas públicas realizadas pelo MIB se constituem como ações de resistência ao poder hegemônico. No entanto, em muitas dessas situações a resistência acabou sendo assimilada pelas malhas do poder. Os direitos elencados na constituição, em grande parte, nunca foram conquistados de fato; os indígenas que compõem o quadro da FUNAI pouco divergem da postura dos brancos que são servidores do órgão indigenista; e a participação da formulação de políticas públicas se dá por meio do filtro do branco. Logo, interpreto que existe um abismo entre o formal e o real; as legítimas lutas de resistência se tornam ineficazes, ou ao menos parcialmente eficazes, e, portanto, incapazes de atingir seu objetivo.

Apesar disso, entendo que a realização de conferências passou a constituir-se como uma estratégia para que o diálogo entre o órgão indigenista oficial e os povos indígenas se estabelecesse. Essa afirmação pode ser confirmada a partir da definição de conferência trazida pelo *Documento Base* da 1CNPI:

Conferência é uma instância de participação social, ou seja, **um fórum democrático de diálogo e atuação conjunta entre a administração pública e a sociedade civil**. São espaços importantes onde o Estado e a sociedade avaliam, propõem definições e o acompanhamento de programas e políticas públicas em diferentes níveis, do local ao nacional (FUNAI, 2015, p. 1, grifo meu).

Os próximos capítulos revelam, por meio da análise, o modo como se desenvolveu esse “diálogo” entre as representações indígenas e os órgãos governamentais. Na próxima seção, trato da 1CNPI, evento para o qual foram produzidos os documentos que analisados e que no âmbito dessa pesquisa são considerados como discurso indigenista oficial brasileiro.

1.1.5. A 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista

A 1CNPI começa a ser delineada a partir da publicação do Decreto Presencial de 22 de março de 2006 pelo então presidente Luís Inácio Lula da Silva. Este Decreto criou a Comissão Nacional de Política Indigenista como resposta às reivindicações do MIB. Entre outras atribuições, tal comissão deveria “acompanhar e colaborar na organização e realização da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista” (BRASIL, 2006b).

Antes, porém, de tratar da ICNPI, gostaria de refletir sobre a formação desta comissão, pois acredito que essa reflexão nos trará elementos importantes para o entendimento dos documentos que analisei como discurso indigenista oficial.

Segundo o decreto presidencial, essa comissão seria composta por treze representantes de órgãos governamentais, a saber, dois do Ministério da Justiça, sendo um da FUNAI, a quem caberia a presidência da comissão; e um representante de cada um dos seguintes órgãos: Casa Civil da Presidência da República, Secretaria Geral da Presidência da República, Gabinete de Segurança Institucional, Ministério de Minas e Energia, Ministério da Saúde, Ministério de Educação, Ministério de Meio Ambiente, Ministério de Desenvolvimento Agrário, Ministério de Desenvolvimento Social e Combate À Fome, Ministério de Defesa e Ministério de Planejamento, Orçamento e Gestão.

Juntamente a esses, comporiam a comissão também vinte representantes indígenas assim distribuídos: nove da Amazônia²², seis do Nordeste e Leste²³ três do Sul e Sudeste²⁴ e dois do Centro-Oeste²⁵. Apesar de serem vinte representantes, os indígenas teriam direito a apenas dez votos. Por fim, dois representantes de Organizações Não Governamentais finalizariam a composição da comissão. Importante salientar que a constituição da Comissão Nacional de Política Indigenista foi elaborada para que o discurso governamental sempre fosse prevalente, e o discurso indígena fosse silenciado, uma vez que mesmo que todos os representantes indígenas fossem somados aos representantes das organizações não-governamentais (12 votos) não conseguiriam derrubar uma proposta governamental por ter sido garantida a maioria de representantes de órgãos governamentais (13 votos). Por meio da constituição da comissão, garantiu-se a hegemonia do discurso estatal e a impossibilidade de o sujeito indígena decidir sobre o que considera mais expressivo. Mais uma vez o discurso do branco é valorizado, como se nada além dele existisse, em detrimento do discurso indígena (QUIJANO, 2010).

Como essa foi a comissão responsável por organizar e realizar a ICNPI, tomo essa prevalência garantida legalmente como um dos elementos que me permitem considerar

²² A Amazônia compreende os estados: Amazonas, Pará, Mato grosso, Maranhão, Tocantins, Rondônia, Acre, Roraima e Amapá.

²³ Nordeste e Leste compreende os estados; Ceará, Bahia, Minas Gerais, Piauí, Pernambuco, Alagoas, Paraíba, Rio Grande do Norte, Sergipe e Espírito Santo.

²⁴ Sul e Sudeste compreende os estados: Rio Grande do Sul, Paraná, Santa Catarina, São Paulo e Rio de Janeiro.

²⁵ Centro-Oeste compreende os estados: Mato Grosso do Sul e Goiás.

os documentos elaborados para a 1CNPI como discurso oficial. O segundo elemento é o fato de esses documentos estarem inicialmente hospedados no sítio www.conferencianacionaldepoliticaindigenista.funai.gov.br e, com o fim desse sítio em setembro de 2017, passarem a ser hospedados no sítio www.funai.gov.br, sítios eletrônicos oficiais como nos permite inferir a terminação *gov.br*. O terceiro elemento é a presença dos logos do Ministério da Justiça, da FUNAI e do Governo Federal na contracapa dos documentos escritos: *Caderno de Orientações Metodológicas – Etapas Locais* (FUNAI, 2015b), *Caderno de Orientações Metodológicas – Etapas Regionais* (FUNAI, 2015c), e *Documento Base* (FUNAI, 2015).



Imagem 11: Capa e Contracapa do Caderno de Orientações Metodológicas: Etapas Locais.

Fonte: FUNAI²⁶

²⁶<http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2015/img/mai-05/Caderno%20de%20Metodologias%20%20VERSAO%20REVISTA%20ONLINE.pdf>. Acesso em 03.11.2019, às 8h.

Por fim, analisei também o vídeo que traz a fala do então Presidente da FUNAI, João Pedro Gonçalves da Costa (FUNAI, 2015g) convocando a sociedade civil para participação da 1CNPI, considerando-o como representante do discurso oficial por estar à frente do órgão estatal responsável pela política indigenista oficial.

Em relação ao decreto que tratou da criação da Comissão Nacional de Política Indigenista, ressalto que o documento concedia prazos curtos para a designação pelo Ministro da Justiça dos componentes da comissão, até 60 dias. No entanto, esse prazo não foi cumprido e apenas em abril de 2007 ocorreu a nomeação. Ainda em 2007, em 15 de agosto, foi publicada a Portaria nº 1396 do Ministério da Justiça com o Regimento Interno da referida comissão.

Dentre os trabalhos que foram desenvolvidos por esta comissão, destacamos a elaboração do Estatuto dos Povos Indígenas, que em 2009 foi entregue pelo Ministro da Justiça ao Congresso Nacional como uma proposta para substituição do ainda em vigor Estatuto do Índio, que se encontra ainda (mais de dez anos depois) em tramitação. No entanto, a realização da 1CNPI demorou nove anos, a contar da criação da comissão, para ser realizada. E, por meio de Decreto de 24 de julho de 2014, a presidente Dilma Roussef convocou a 1CNPI, um evento que seria realizado em novembro de 2015²⁷ com o tema *A relação do Estado brasileiro com os povos indígenas no Brasil sob o paradigma da Constituição de 1988*, que tinha como objetivos:

- I. Avaliar a ação indigenista do Estado brasileiro;
- II. Reafirmar as garantias reconhecidas aos povos indígenas no País; e
- III. Propor diretrizes para a construção e consolidação da política nacional indigenista (BRASIL, 2014).

Ainda por meio desse decreto, ficou estabelecido pela presidente que a organização do evento estaria sob a responsabilidade do Ministério da Justiça, da FUNAI em conjunto com representantes dos povos indígenas e demais órgãos e entidades que compõem a Comissão Nacional de Política Indigenista. A etapa nacional seria antecedida

²⁷ Posteriormente, por meio do Decreto de 20 de novembro de 2015, a realização da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista foi transferida para o período de 14 a 17 de dezembro de 2015.

por etapas preparatórias: o Seminário de Formação e Etapas Locais e Regionais, cada um deles com suas características próprias.

Com o objetivo de nivelar informações sobre o processo de construção da ICNPI, apresentar as comissões responsáveis pela organização das etapas locais e regionais, ampliar o conhecimento e qualificar a participação, articulação e atuação dos participantes para a realização das etapas preparatórias do evento, foi realizado entre os dias 24 a 26 de março de 2015, em Brasília, o Seminário de Formação (FUNAI, 2015f).

As Etapas Locais aconteceram em 142 comunidades e terras indígenas, seguindo as formas próprias de organização social dos povos indígenas nelas envolvidos e as orientações trazidas pelo *Caderno de Orientações Metodológicas – Etapas Locais* (FUNAI, 2015b). Dessas etapas resultou a indicação dos representantes indígenas que participaram das Etapas Regionais.



Imagem 12: Etapa Local Missão Tiriyo

Fonte: Instituto de Pesquisa e Formação Indígena²⁸

²⁸ <https://www.institutoiepe.org.br/2015/09/i-conferencia-nacional-de-politica-indigenista-etapa-local-missao-tiriyo/>. Acesso em 06.11.2019, às 11h.



Imagem 13: Etapa Local na Aldeia Chapéu / Crédito: Joansio Mesquita

Fonte: CPI-SP²⁹

Foram realizadas vinte e seis Etapas Regionais, em diferentes estados da federação, com o objetivo de produzir relatórios finais, contendo a memória da etapa, suas contribuições para o Caderno de Propostas, a lista dos participantes presentes e a indicação dos representantes para a Etapa Nacional. Essas etapas aconteceram sob a orientação do documento *Caderno de Orientações Metodológicas – Etapas Regionais* (FUNAI, 2015c) e as discussões foram iniciadas a partir das reflexões do *Documento Base* (FUNAI, 2015a).



Imagem 14: Etapa Regional realizada em Dourados/MS

Fonte: FUNAI³⁰

²⁹ <http://cpisp.org.br/conferencia-indigenista-mobiliza-indios-em-todo-brasil/>. Acesso em 06.11.2019, às 11h20.

³⁰ <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/3465-povos-do-cone-sul-do-ms-participam-de-etapa-regional-da-conferencia-indigenista>. Acesso em 06.11.2019, às 10h.

Por fim, a etapa nacional aconteceu em Brasília, e as discussões também se alicerçaram no *Documento Base* (FUNAI, 2015a). Ao final da etapa nacional foram elaborados os documentos *I Conferência Nacional de Política Indigenista: Total de Propostas aprovadas pela Etapa Nacional* (FUNAI, 2015d) e *I Conferência Nacional de Política Indigenista: Propostas priorizadas pela Plenária Final* (FUNAI, 2015e). Durante essa etapa, a presidente Dilma criou, por meio do Decreto nº 8.593/2015 (BRASIL, 2015) o Conselho Nacional de Política Indigenista que substituiu a Comissão Nacional de Política Indigenista. Segundo o disposto no site da FUNAI³¹, o Conselho Nacional de Política Indigenista, é uma conquista do MIB e tem o objetivo de se consolidar enquanto instância de proposição de princípios e diretrizes para políticas públicas voltadas aos povos indígenas, bem como para o estabelecimento de prioridades e critérios na condução da política indigenista.



Imagem 15: Etapa Nacional da 1CNPI.

Fonte: Ministério da Justiça³²

³¹ www.funai.gov.br

³² <https://www.flickr.com/photos/justicagovbr/23721382786/>. Acesso em 06.11.2019, Às 11h50.



Imagem 16: Etapa Nacional da 1CNPI.

Fonte: Ministério da Saúde³³

A seguir apresento um resumo dos principais fatos relativos à política indigenista oficial do Brasil republicano.

³³ <http://www.saude.gov.br/noticias/sesai/21260-conferencia-nacional-de-politica-indigenista-e-vista-como-momento-historico-para-os-povos-indigenas>. Acesso em 06.11.2019, às 12h30.



Política Indigenista Oficial no Brasil Republicano

✓ **1889**

Proclamação da República Federativa do Brasil.

✓ **1910**

Criação do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais - SPI/LTN.

✓ **1919**

O SPI/LTN passa a chamar-se apenas SPI - Serviço de Proteção ao Índio.

✓ **1967**

Criação da Fundação Nacional do Índio - FUNAI - em substituição ao SPI que foi extinto.

✓ **1974**

Realização da 1ª Assembleia Indígena com o apoio do Conselho Indigenista Missionário - CIMI.

✓ **1988**

Promulgação da Constituição Cidadã.

✓ **2015**

Realização da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista.

1.2. Documentos internacionais que tratam dos direitos dos povos indígenas: Aspectos Históricos

1.2.1. Breve histórico dos Direitos Humanos

Os documentos internacionais sobre os quais refleti nesta tese constam do bojo dos Direitos Humanos e, levando em consideração a importância das condições sócio-históricas para a produção, circulação e perpetuação dos discursos, esta seção visa historicizar o desenvolvimento dos Direitos Humanos.

Segundo Roberto Lemos dos Santos Filho (2011), os Direitos Humanos foram inicialmente concebidos no plano teórico-filosófico para apenas posteriormente passarem para o plano político a partir da “Declaração de Direitos do Bom Povo da Virgínia”, de 1776, e da “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”, adotada pela Assembleia Nacional Constituinte Francesa de 1789. Eles são compostos por direitos civis, políticos, econômicos, sociais e coletivos que se constituem como requisito para que as pessoas possam viver em liberdade, igualdade e dignidade (HEINTZE, 2010).

No entanto, apesar de serem os direitos humanos uma preocupação que remonta ao século XVIII, a legislação que tratava desse assunto era essencialmente nacional, ou seja, cada Estado estabelecia as leis para o atendimento dos direitos humanos de seus cidadãos. Não que inexistissem leis internacionais, as primeiras leis que tratam da imunidade diplomática, por exemplo, desenvolveram-se na antiguidade, mas elas buscavam proteger os direitos de um público específico, o cidadão de um país que estivesse temporariamente em outro (HEINTZE, 2010). Segundo Rezek (1998, p. 220), “até a fundação das Nações Unidas, em 1945, não era seguro afirmar que houvesse, em direito internacional público, preocupação consciente e organizada sobre o tema dos direitos humanos”.

Em resposta às atrocidades e aos horrores cometidos pelo Nazismo durante a Segunda Guerra Mundial emerge a necessidade de reconstrução do valor dos direitos humanos e a consciência de que esta não é uma questão nacional, que deva estar restrita à competência nacional exclusiva, e sim uma questão de legítimo interesse internacional. Assim, a comunidade mundial mobiliza, neste momento histórico, uma vontade de verdade (FOUCAULT, 1995) que culmina com o surgimento do Direito Internacional dos Direitos Humanos, “baseado na concepção de que toda nação tem a obrigação de respeitar os direitos humanos de seus cidadãos e de que todas as nações e a comunidade internacional têm o direito e a responsabilidade de protestar se um estado não cumprir suas obrigações”³⁴ (BILDER, 1992, p. 3).

A partir desses acontecimentos históricos, interpreto que a formulação do Direito Internacional dos Direitos Humanos foi uma tentativa de diminuir a abissalidade (SOUSA-SANTOS, 2010) existente entre condições de dignidade humana

³⁴ Adotamos tradução de PIOVEZAN, 2011, p.88.

gozadas por poucos e negadas a muitos. Infelizmente, essa tentativa não foi suficiente, pois ainda há muitas pessoas que apesar de fazerem parte das minorias supostamente defendidas por esse direito, não têm acesso à proteção que se buscou estabelecer (SOUSA-SANTOS, 2013).

A partir do reconhecimento de que os Direitos Humanos são de ordem internacional, é criada, em 1945, no pós-guerra, a ONU; e em 1948 é adotada a “Declaração Universal dos Direitos Humanos”, que lista direitos políticos e liberdades civis, bem como direitos econômicos, sociais e culturais, e que foi aprovada unanimemente por 48 Estados e 2 abstenções³⁵. Segundo Piovezan (2011), a inexistência de qualquer questionamento ou reserva feita pelos Estados aos princípios da Declaração e a inexistência de qualquer voto contrário à suas disposições confirmou a consolidação de uma ética universal a ser seguida pelos Estados. Ainda segundo ela, “a Declaração ineditamente combina o discurso liberal e o discurso social da cidadania, conjugando o valor da liberdade ao valor da igualdade” (PIOVEZAN, 2011, p. 90).

Os direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais proclamados pela Declaração Universal dos Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU), de 1948, podem ser divididos em três gerações. A primeira geração de Direitos Humanos fundamentais é constituída pelos direitos civis e políticos. A segunda geração exige uma prestação positiva do Estado, concretizando direitos sociais, econômicos e culturais que acentuam o princípio da igualdade, como por exemplo os direitos à saúde, ao trabalho, à moradia. Os Direitos Humanos de segunda geração buscam efetivar os direitos da primeira geração. Por fim, a terceira geração dos Direitos Humanos fundamentais, são os que têm uma coletividade como titulares (povo, família, nação, etnia). A essa geração estão ligados os direitos dos povos indígenas (SANTOS FILHO, 2011).

Vinte anos passados desde a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1968, foi realizada em Teerã a I Conferência Mundial de Direitos Humanos das Nações Unidas. Nesse evento se discutiu a experiência até então verificada relativa à proteção dos Direitos Humanos e se realizou uma reavaliação global da temática, que acabou por levar a constatação da inter-relação ou indivisibilidade de todos os Direitos Humanos, a saber: direitos civis, sociais, econômicos e culturais (SANTOS FILHO, 2011). Em outras

³⁵ Absteram-se a Arábia Saudita e a União Soviética.

palavras, não há como pensar em liberdade separada de justiça social, ou seja, todos os direitos humanos formam um único e indivisível complexo em que os direitos são inter-relacionados e interdependentes.

A II Conferência Mundial de Direitos Humanos das Nações Unidas, realizada em Viena, no ano de 1993, gerou a “Declaração e Programa de Ação sobre Direitos Humanos das Nações Unidas” (ONU, 1993), documento que indica soluções globais para problemas que afetam todos os seres humanos (SANTOS FILHO, 2011).

Esses documentos já citados, entre outros, fazem parte do rol que compõe o Direito Internacional dos Direitos Humanos, que “tem a finalidade precípua de alcançar a concretização da plena eficácia dos Direitos Humanos fundamentais” (MORAES, 1997, p.35).

Dito de outra forma, o Direito Internacional dos Direitos Humanos é composto por Pactos e Convenções Internacionais que formam o sistema global de proteção aos Direitos Humanos, sobre o qual afirma a jurista Flávia Piovesan:

Firma-se assim, no âmbito do sistema global, a coexistência dos sistemas geral e especial de proteção dos direitos humanos, como sistemas de proteção complementares. O sistema especial de proteção realça o processo de especificação do sujeito de direito, no qual o sujeito passa a ser visto em sua especificidade e concreticidade (ex: protege-se a criança, os grupos étnicos minoritários, os grupos vulneráveis, as mulheres etc.). Já o sistema geral de proteção (ex: Pactos da ONU de 1966) tem por endereçado toda e qualquer pessoa, concebida em sua abstração e generalidade (2011, p. 94).

O sistema especial de proteção serviria como um reforço aos direitos já assegurados nos tratados gerais de Direitos Humanos àqueles grupos marcados pela vulnerabilidade, como mulheres, crianças, idosos e indígenas, por exemplo. O sistema especial de proteção não exclui o sistema geral de proteção, mas o complementa e com ele interage.

Dada a abrangência do tema Direitos Humanos e a necessidade de aprofundamento sem o qual seria impossível redigir uma tese, me encaminho para o estudo do sistema especial de proteção dos Direitos Humanos, especificamente nos documentos que se referem aos povos indígenas. Ou seja, esta tese busca colocar luzes nos documentos que, ligados ao Direito Internacional dos Direitos Humanos, compõe o objeto desta pesquisa, a saber: a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (Convenção

169/OIT), e a Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas - 13.09.2007.

A próxima seção historiciza a Convenção 169/OIT a partir do primeiro instrumento do sistema especial de proteção dos direitos humanos relacionado aos índios: a Convenção 107 da Organização Internacional do Trabalho.

1. 2.2. Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)

A Organização Internacional do Trabalho foi criada em 1919, com o objetivo de trabalhar pela melhoria das condições de trabalho, pelo combate à pobreza no mundo e pela garantia da liberdade de expressão. Em 1946 tornou-se a primeira agência especializada a fazer parte da ONU, e desde então é considerada um dos pilares do processo de internacionalização dos direitos humanos (PIOVEZAN, 2011).

A OIT, composta por 187 países membros, entre eles o Brasil, tem como missão promover oportunidades para que homens e mulheres possam ter acesso a um trabalho decente e produtivo, em condições de liberdade, equidade, segurança e dignidade. Os temas tratados pela OIT são: Trabalho Decente, Trabalho Infantil, Trabalho Escravo e Forçado; Emprego Juvenil e Gênero e Raça.

As convenções são tratados internacionais que definem padrões e pisos mínimos a serem cumpridos por todos os países que as ratificam. A ratificação de uma convenção da OIT em qualquer um de seus 187 Estados-membros é um ato soberano e implica sua incorporação total ao sistema jurídico, legislativo, executivo e administrativo do país em questão.

A OIT há muito interessou-se pela questão indígena pelo fato de estes serem explorados, trabalhando forçados e nas piores condições não apenas no momento da colonização, mas também no início do século XX, momentos das primeiras discussões pela OIT sobre essa situação, e até à atualidade. Realidade essa gerada por séculos de imposição de marginalidade e subalternidade cultural, social e política imposta pelos brancos e pela cultura eurocêntrica. (QUIJANO, 1992, 2010; MIGNOLO, 2008; RAMA, 2015).

Para compor um histórico das empreitadas da OIT referentes às questões indígenas, vale ressaltar que em 1921, o Conselho de Administração, conselho executivo da OIT, criou uma comissão para estudar as condições de vida e de trabalho dos trabalhadores nativos ou indígenas. Em 1926, outra comissão foi criada, desta vez de

peritos em trabalho indígena, dedicando-se aos estudos dos problemas relativos a esta classe trabalhadora. A partir destes estudos tem-se o primeiro instrumento de direitos humanos da OIT, a Convenção 29 sobre o Trabalho Forçado, em 1930, que trata dos trabalhadores nativos (VELOZ, 2009). Em 1936, a OIT adota o Convênio 50, primeiro convênio sobre a contratação de trabalhadores indígenas.

No entanto, foi em 05.07.1957 que surgiu a Convenção 107 da OIT, o primeiro instrumento do sistema especial de proteção dos direitos humanos que aborda as questões indígenas de forma mais ampla, não considerando apenas o trabalho, mas refletindo sobre toda a complexidade da relação entre o Estado e os povos indígenas, que neste documento são denominados “populações indígenas”. A partir desse documento o sujeito indígena começou a ter visibilidade, deixou de ser “invisível”, posto que até este momento estava soterrado pela cultura eurocêntrica.

Este documento retratava a política indigenista defendida no momento de sua criação, ou seja, a política integracionista segundo a qual os povos indígenas deveriam ser integrados às comunidades nacionais. A “integração” se baseava na ideologia evolucionista, onde as culturas se desenvolveriam até alcançar níveis mais evoluídos de civilização. Partia-se do princípio de que as culturas europeias eram as mais desenvolvidas e que quanto mais delas se afastassem menos desenvolvidas as culturas seriam (QUIJANO, 2010).

O art. 1º da Convenção 107 define as populações às quais se aplica, baseado, entre outros fatores, no grau de desenvolvimento dessas comunidades em relação ao atingido pela comunhão nacional:

1. A presente Convenção se aplica:

a) aos membros das populações tribais ou semitribais em países independentes, cujas condições sociais e econômicas correspondem a **um estágio menos adiantado que o atingido pelos outros setores da comunidade nacional** e que sejam regidas, total ou parcialmente, por costumes e tradições que lhes sejam peculiares por uma legislação especial;

b) aos membros das populações tribais ou semitribais de países independentes que sejam consideradas como indígenas pelo fato de descenderem das populações que habitavam o país, ou uma região geográfica a que pertença tal país, na época da conquista ou da colonização e que, qualquer que seja seu estatuto jurídico, **levem uma vida mais conforme às instituições sociais, econômicas e culturais daquela época do que às instituições peculiares à nação a que pertencem** (OIT, 1957, grifo meu).

Para este documento as culturas dos povos indígenas eram enquadradas como pertencentes a níveis de desenvolvimento muito baixo, necessitando serem gradativamente "aperfeiçoadas" até o ponto de serem substituídas pela cultura do branco, alcançando-se assim a "integração" (GOMES, 2012). Na convenção 107, esse posicionamento é retratado no art. 2º: "Competirá principalmente aos governos pôr em prática programas coordenados e sistemáticos com vistas à proteção das populações interessadas e sua **integração progressiva** na vida dos respectivos países" (OIT, 1957, grifo meu).

No contexto da América Latina, essa política foi elaborada e defendida pelo Instituto Indigenista Interamericano, órgão ligado a Organização dos Estados Americanos (OEA), que surgiu em 1940 durante o Primeiro Congresso Indigenista Interamericano, realizado em Pátzcuaro, México (BICALHO, 2010). Esse Congresso, assim como uma sucessão de outros realizados pelo Instituto tiveram como objetivo implantar uma política de integração e incorporação dos indígenas a sociedade nacional assumindo uma igualdade e uma justiça abstratos para os povos indígenas que só admitia um padrão cultural como válido para a nação (SANCHEZ, 1992).

O documento previa a adoção de programas governamentais para o estabelecimento da promoção do desenvolvimento social, econômico e cultural de membros de populações tribais ou semitribais, e a melhoria de seu padrão de vida, com vistas ao desenvolvimento da dignidade, da utilidade social e da iniciativa individual; estabelecia como prioridade dos programas de desenvolvimento econômico a melhoria das condições de vida e trabalho das populações interessadas; preconizava que na aplicação de sanções penais a membros de populações tribais ou semitribais fosse observado o grau de desenvolvimento cultural dos infratores, reconhecendo o direito de propriedade, coletivo ou individual, aos membros das populações interessadas sobre as terras que ocupassem tradicionalmente; estabelecia a necessidade de ser evitada qualquer discriminação entre trabalhadores pertencentes às populações tribais ou semitribais e os demais trabalhadores; estabelecia a responsabilidade dos governos de colocar serviços de saúde adequados à disposição das populações (SANTOS FILHO, 2011).

Essa Convenção foi considerada como um dos principais documentos internacionais de proteção indígena mas, como a evolução dos estudos e a mudança de mentalidade sobre a causa indígena, começou a ser questionada por estar alicerçada na

proposta assimilacionista. A Convenção 107/OIT era baseada na crença de que os povos indígenas pouco a pouco desapareceriam, uma vez que seriam aos poucos inseridos na comunidade nacional, começando a viver como os brancos e, portanto, sua identidade indígena seria a tal ponto anulada que deixaria de existir. No entanto, essa crença teve de ser deixada de lado, a partir da formulação da consciência universal sobre a sobrevivência dos povos indígenas no mundo (GOMES, 2012).

As discussões e debates sobre a relação entre os Estados e os povos indígenas realizadas no âmbito do Instituto Indigenista Interamericano foram importantes e evoluíram, de modo que, no Congresso Indigenista Interamericano de 1979, a Assembleia Geral da OEA aprovou o Plano de Ação Indigenista Interamericano que, entre outros assuntos, destacou a importância da autodeterminação para os povos indígenas e repudiou o tratamento colonialista e discriminatório recebido por essas populações. O Congresso Indigenista Interamericano de 1985 reconheceu o caráter multiétnico e pluricultural das sociedades latino-americanas, rejeitando deste modo o integracionismo e partindo em defesa de uma política de respeito e favorecimento ao desenvolvimento autônomo dessas múltiplas culturas (BICALHO, 2010).

Em 1986, a OIT realizou um Encontro de Especialistas sobre o tema indígena que recomendou que se realizasse uma revisão e atualização da Convenção 107 de modo a assegurar o direito dos povos indígenas de permanecerem e serem reconhecidos como povos diferenciados, em conformidade com seus padrões próprios abandonando-se a busca pela “integração” (SANTOS FILHO, 2011).

É desse modo que, em 1989, na cidade de Genebra, surge a Convenção 169/OIT, “um grande salto de valorização dos povos indígenas” (GOMES, 2012), com o objetivo de revisar a Convenção 107, especialmente no que se refere a seu caráter assimilacionista. No Brasil, a aprovação desta Convenção se deu em 20 de junho de 2002, pelo Congresso Nacional, através do decreto legislativo nº 143; a ratificação foi feita em 25 de julho de 2002 e a promulgação chega com o decreto nº 5.051 de 19 de abril de 2004, ganhando vigência a partir de 25 de julho de 2003 (OIT, 2018, s/p.). Esse documento reflete sobre educação, trabalho, cultura e transfronteiricidade (VELOZ, 2009) além de reconhecer a condição de “povos autóctones” em detrimento da condição de “populações tribais ou semitribais” defendida pelo documento anterior. Essa definição, longe de ser apenas uma mudança de nomenclatura, reflete a aceitação da multiplicidade cultural e a rejeição da busca pela homogeneidade.

Portanto, a Convenção 169 reconhece a condição entre-cultural dos povos indígenas, ao que Canclini (2013) denominou de hibridação intercultural, ao que Hall (2006) chamou de multiculturalismo, ou ao que Rama (2008) chamou de transculturação. Todos os autores trabalham com a relação existentes entre as culturas, rejeitando a possibilidade de esquecimento total da cultura original e adoção integral da que com ela se relaciona. O que difere entre os conceitos é o modo como esta relação entre-cultural se dá, o que detalho no próximo capítulo.

O reconhecimento da posição entre-cultural dos povos indígenas é o elemento fundamental para uma mudança significativa nas políticas públicas direcionadas a esses povos uma vez que o objetivo não é mais que abandonem sua cultura original e adotem a cultura do branco, mas a meta a alcançar é que tais povos consigam manter sua cultura original e possam se relacionar com a cultura da “comunidade nacional”. Em outras palavras, o objetivo deixa de ser a integração cultural e torna-se a interação cultural.

Apesar de a Convenção 169/OIT surgir em 1989, ou seja, posteriormente à última Constituição Federal do Brasil que foi promulgada em 1988, a última mantém com a primeira uma relação dialógica porque se baseou nas discussões realizadas internacionalmente desde 1985 quando o Congresso Indigenista Interamericano rejeitou o integracionismo e começou a considerar a pluriculturalidade dos povos indígenas. A pressão exercida pelo MIB foi altamente significativa para que Constituição de 1988 fosse pioneira na adoção de elementos legais que visam à aceitação da pluriculturalidade dos povos indígenas a ponto de anteceder até mesmo ao documento internacional que promoveu essa mudança de posicionamento (SANTOS,1995; BICALHO, 2010).

Apesar disso, a Convenção 169/OIT só foi ratificada no Brasil treze anos mais tarde, em 2002. Entendemos que isso se deu porque a Constituição de 1988 trouxe direitos e “garantias” de forma bastante geral e abstrata, já a Convenção 169/OIT aborda o tema de forma específica e bastante detalhada e sua ratificação deveria gerar mudanças efetivas na relação com os povos indígenas, mudanças essas que incomodariam parcelas poderosas da sociedade nacional, como por exemplo o Agronegócio, no que tange à demarcação das terras indígenas.

Os próximos capítulos discutem que nem os direitos elencados na Constituição Federal de 1988 nem a ratificação pelo Brasil da Convenção 169/OIT foram capazes de garantir a aceitação da pluriculturalidade indígena, nem direitos essenciais, como o direito à terra, por exemplo.

1.2.3. Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas

Na década de 1970 e até meados da década de 1980 foi realizado pelo relator José Martínez Cobo um estudo que forneceu informações sobre a situação dos povos indígenas no mundo. Tal estudo alertou às Nações Unidas sobre a necessidade de atuação em favor desses povos, de modo que, em 1992 foi criado o Grupo de Trabalho da ONU sobre Populações Indígenas. A este grupo foi dada a missão de propor ações internacionais com vistas a resgatar os direitos dos povos indígenas (MATHIAS e YAMADA, s/d).

Segundo Heintz (2010), em busca da continuidade de ações em favor dos povos indígenas, a ONU proclamou que 1993 seria o Ano Internacional das Populações Indígenas do Mundo e começaram a surgir debates e discussões com a finalidade de se criar um Fórum Permanente encarregado de questões indígenas que só viria a ser criado em 2002.

Nesse Fórum, especialistas designados pelas organizações indígenas tiveram assento e ocuparam posição equivalente àqueles designados pelos governos, de modo que se fizeram ouvir como defensores dos direitos dos povos indígenas. Atualmente, o Fórum Permanente subsidia o trabalho do Relator Especial da ONU no que diz respeito aos direitos humanos e liberdades fundamentais e monitora a implementação da *Declaração sobre os direitos dos povos indígenas* em todo o mundo (MATHIAS; YAMADA, s/d).

A Assembleia Geral da ONU, realizada em 1993, proclamou o período entre 1995 e 2004 como a primeira Década Internacional dos Povos Indígenas do Mundo, com o objetivo principal de que, neste período se aprovasse a “Declaração sobre os direitos dos povos indígenas”.

Portanto, desde 1995 a ONU vem buscando estabelecer a “Declaração sobre os direitos dos povos indígenas”. Foram necessários anos de negociações em um Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas para o surgimento de uma proposta elaborada com a participação dos governos, dos representantes indígenas e de outros setores da sociedade civil. O refinamento e a aprovação da proposta foram dificultados por inúmeros e sucessivos questionamentos dos representantes dos governos acerca de direitos e termos que pudessem gerar conflitos legais.

O principal impasse se deu em razão da autodeterminação concedida aos povos indígenas pelo documento. Para alguns Estados-membro da ONU o reconhecimento deste direito poderia dar vazão à busca destes povos pela independência o que geraria turbulência política e dificultaria as estratégias de controle (FOUCAULT, 2008). É mais produtivo que o Estado tenha o poder de determinar quem é indígena ou não; a

possibilidade de crescimento do número de sujeitos indígenas não caminha lado a lado com os interesses coloniais.

Ao final da primeira Década Internacional dos Povos Indígenas do Mundo o documento ainda não tinha sido aprovado, de modo que lideranças indígenas exerceram pressão para que fosse declarada uma segunda década, que foi aprovada e se estabeleceu entre os anos de 2005 e 2014.

Finalmente, em 29 de junho de 2006, os países chegaram a um consenso junto aos representantes indígenas quanto ao teor da declaração, aprovando-a na Comissão de Direitos Humanos onde ficou emperrada desde 1995 (HEINTZ, 2010).

Durante todo esse longo e penoso processo de elaboração, discussão e aprovação da Declaração sobre os direitos dos povos indígenas, a estratégia adotada pelo movimento indígena foi a de não abrir mão de suas reivindicações ainda que este posicionamento postergasse a aprovação do documento.

Com a aprovação do documento, a luta contra a subalternização e o desrespeito aos direitos dos povos indígenas não se extinguiu, pelo contrário, um novo desafio se instalou tanto para os governos como para as organizações da sociedade civil e povos indígenas do mundo inteiro que é a implementação de direitos. Povos indígenas de diversas partes do mundo ainda sofrem desproporcionalmente com a violência, discriminação e marginalização tanto nas políticas públicas como na convivência entre diferentes culturas.

CAPÍTULO 2

APARATO TEÓRICO: CONSTRUINDO UM ALICERCE TRANSDISCIPLINAR

Este capítulo visa construir um aparato teórico capaz de possibilitar a análise do discurso indigenista oficial brasileiro e sua relação com o discurso indigenista internacional, a partir da problematização de recortes de documentos elaborados por ocasião da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista, da Convenção nº 169/OIT e da Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas / ONU. Em outras palavras, pretendo construir um dispositivo analítico que permita construir um gesto de interpretação, sem com isso acreditar que ele seja único, posto que, segundo Coracini (2010), os gestos de leitura se dão a partir de fios discursivos que puxamos, se puxarmos uns, como aqui fiz, constituiremos uma interpretação, se puxarmos outros, uma interpretação diferente se formará sem que a segunda anule a primeira ou se torne mais importante que ela.

Além disso, é importante destacar que, ao puxar alguns fios discursivos e não outros, a criação do dispositivo teórico carregará a marca do pesquisador uma vez que esta também é uma construção discursiva, despida, portanto, de neutralidade e a objetividade (GROSFOGUEL, 2010) e (re)vestida de interpretação (ORLANDI, 1999) e provisoriedade.

Uma vez que os sentidos são provisórios porque são o resultado de uma equação onde estão presentes vários elementos como a posição-sujeito do enunciador e as condições de produção dos discursos, não há como traçar uma única rota que levará à interpretação do discurso. Com isso, enfatizamos que a análise discursivo-desconstrutiva não é um movimento singular que pode ser realizado de forma uniforme para qualquer materialidade discursiva com base na aplicação de determinados conceitos, é mais complexa do que isso. Cada materialidade possui elementos únicos, de modo que, para analisá-la, é necessário que se construa um aparato teórico singular.

O alicerce teórico que aqui busco desenvolver será composto por tijolos conceituais da Análise do Discurso de origem francesa (PÊCHEUX, 1995), especialmente aqueles advindos da perspectiva discursivo-desconstrutiva (CORACINI, 2007, 2010c; GUERRA, 2010, 2015), unidos por cimento oriundo da teoria pós-

colonialista (QUIJANO, 1992, 2005, 2010; MIGNOLO, 2008; NOLASCO, 2016; SOUSA-SANTOS, 2010) e dos estudos culturais (HALL, 2005; CANCLINI, 2013; RAMA, 2008, 2015) e firmado com ferro produzido por meio do método arqueogenalógico (FOUCAULT, 1987, 2007) aliado ao método fronteiroço (NOLASCO, 2016).

2.1. Análise do Discurso: um breve histórico

A Análise do Discurso de origem francesa (AD) teve seu início em releituras de Saussure, Marx e Freud, a conhecida “tríplice aliança”, que foram realizadas por vários pesquisadores, entre os quais Althusser, Pêcheux e Foucault, nos anos 1960. Essas releituras resultaram em um novo olhar sobre o estruturalismo e o marxismo, possibilitando a inserção do sujeito e das condições de produção nos estudos da linguagem. Foucault e Pêcheux, discípulos de Althusser, discordaram quanto aos conceitos de história e de sujeito, o que não impossibilitou o surgimento da AD, antes enriqueceu os debates (GREGOLIN, 2007).

A partir da metade dos anos 1960, Althusser arregimentou vários discípulos e admiradores de suas releituras de Marx, especialmente, e também de Saussure e uma verdadeira escola althusseriana se constituiu com base nessas leituras e também na que Lacan fez de Freud. Jovens estudiosos faziam parte dessa escola de pensamento, entre eles Michel Pêcheux e Michel Foucault. Esse retorno a Marx se constituiu como a principal contribuição de Althusser à AD: a explicitação do materialismo histórico.

Michel Pêcheux, a quem se atribui o ato fundador da AD, inicialmente sustentou filosófica e politicamente sua obra no pensamento de Althusser. Ele mobilizou o pensamento de seu mestre para temas como o discurso, a ideologia, o sujeito e o sentido. Foucault também manteve uma relação forte com Althusser, podendo mesmo ser considerado como um de seus maiores interlocutores. Assim, podemos dizer que a Análise do Discurso de origem francesa se sustenta sobre esses três pensadores.

Gregolin (2007) divide as trajetórias tanto de Pêcheux quanto de Foucault em três fases. Em sua primeira fase, Michel Foucault se dedicou a estudar a objetivação do sujeito. Buscou utilizar o método arqueológico para entender os saberes que embasam a cultura ocidental. Este método permite que as relações entre discurso e outros domínios, como por exemplo, as instituições e acontecimentos políticos, possam ser analisados. Por

este método, Foucault não pretendia estudar os discursos já prontos, mas o modo como eles se formavam, suas condições de produção, aquilo que denominou **acontecimento discursivo**. Para esse método, “cada palavra, cada texto, por mais que se aproxime de outras palavras e textos, nunca são idênticos aos que os precedem” (GREGOLIN, 2007, p. 92).

Na segunda fase, seus pensamentos começam a divergir dos de Althusser em várias questões. Ele se afasta tanto do estruturalismo quanto da leitura althusseriana de Marx. Em “Arqueologia do Saber” (FOUCAULT, 1987), da aproximação do método arqueológico ao conceito de História surgem alguns conceitos, considerados primordiais, relacionados à teoria do discurso: a noção de **acontecimentos discursivos**, são eles que possibilitam a cristalização de certas construções em nossa cultura; o conceito de **enunciado**, que é muito mais do que uma frase, uma proposição ou um ato de fala, pois precisa levar em consideração as condições de produção: o sujeito que o produziu, em que lugar institucional e regido por quais regras sócio-históricas; o **arquivo**, que são sistemas de enunciados instaurados pelas práticas discursivas, ou seja, é o arquivo que define, por exemplo, o que pode e deve ser dito; e a noção de **formação discursiva**, que pode ser identificada com base nas dispersões e regularidades encontradas em um certo número de enunciados que se relacionam.

Além de todas essas noções, Foucault descreve a relação estreita que existe entre o discurso, o sujeito e a história. Para o autor, apesar de o enunciado poder ter uma materialidade linguística, isso não é uma condição para sua existência. Ele deixa claro que todo o enunciado possui uma materialidade, mas ela pode ter outra constituição. Em outras palavras, não são apenas frases e textos verbais que se constituem enunciados, mas também pintura, música, dança... Por tudo isso, o sujeito do enunciado não pode ser reduzido a elementos gramaticais, ele é muito mais abrangente do que isso, o sujeito é historicamente constituído (FOUCAULT, 1987). Foucault se distancia então da linguística saussuriana, mas não de Saussure, ao propor o estudo semiológico do enunciado. Saussure já antevia essa necessidade ao propor uma disciplina chamada Semiologia em seu *Curso de Linguística Geral* (2006).

Discurso então é definido como:

Um conjunto de enunciados, na medida em que se apoiem na mesma formação discursiva; ele é constituído de um número limitado de

enunciados, para os quais podemos definir um conjunto de condições de existência; é, de parte a parte, histórico – fragmento de história, unidade e descontinuidade na própria história, que coloca o problema de seus próprios limites, de seus cortes, de suas transformações, dos modos específicos de sua temporalidade (FOUCAULT, 1987 p.135-136).

Outra noção de Foucault essencial para a Análise do Discurso é o de **práticas discursivas**. Para o autor, elas são “um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa” (FOUCAULT, 1987, p.136), ou seja, são as práticas discursivas que definem a ordem do discurso, à qual devemos sempre nos submeter.

Foucault também discordou de Althusser no que diz respeito ao poder. Enquanto este acredita que o poder esteja nos aparelhos ideológicos e repressores do estado (ALTHUSSER, 1985), aquele acredita que o poder esteja pulverizado em todas as esferas da sociedade, daí serem micro-poderes (FOUCAULT, 2008). Na terceira e última fase, ele se dedicou à subjetivação, isto é, o governo de si e dos outros.

Michel Pêcheux teve sua trajetória dividida em três fases que se confundem com as três fases da AD (GREGOLIN, 2007). Sua primeira época, denominada de “o tempo das grandes construções” por Maldidier (2003, p.19), se constituiu pela releitura de Saussure, na qual ele tomou a língua como base dos processos discursivos, nos quais estão envolvidos o sujeito e a História. Nesse período, essa releitura de Saussure, se cruza com a releitura de Althusser de Marx, e a de Lacan da obra de Freud. O sujeito assujeitado e as teses sobre os aparelhos ideológicos, ambos pensamentos althusserianos, contribuem para a proposição de um sujeito atravessado pela ideologia e pelo inconsciente.

No final dos anos 1960, os pensamentos de Michel Pêcheux, filósofo, assim como os de Jean Dubois, linguista que iniciava pesquisas interdisciplinares em torno do discurso político, contribuem para a criação, na França, da Análise do Discurso (MALDIDIÉ, 1997). Em 1969, Pêcheux publica o livro “Análise Automática do Discurso” (1993), no qual começa a se configurar o discurso como um novo objeto de estudo. No entanto, em nenhum momento Saussure foi criticado, pelo contrário, é com base em sua dicotomia língua/fala que esta primeira versão de discurso é construída.

Esse livro, apesar de ser considerado por alguns pesquisadores, como por exemplo, Denise Maldidier, ainda um tanto ingênuo, já trazia em seu bojo o essencial: “o discurso não se dá na evidência desses encadeamentos [sintaxe e léxico]; é preciso desconstruir a discursividade para tentar apreendê-lo” (MALDIDIER, 2003, p. 24-25). Nele já começa a se configurar a noção, caríssima à AD, de **interdiscurso**.

Ainda na fase das grandes construções, Pêcheux escreveu “Semântica e Discurso” (1995), obra na qual conseguiu reunir e esclarecer todos os seus pensamentos, grande parte deles baseados em Althusser, e também relacionar a linguística e a história, o sujeito e a ideologia e a ciência e a política. O autor deixa claro que tanto o sujeito quanto o sentido são determinados historicamente. É nesse livro também que o conceito de interdiscurso acaba de ser lapidado. Além disso, a enunciação, até então deixada de lado, começa a estar presente, mesmo que ao lado do estruturalismo de Saussure.

É também nessa fase que ele propõe uma teoria materialista do discurso e formula sua teoria dos “dois esquecimentos”, com base psicanalítica:

No “esquecimento nº 1” o sujeito “esquece”, ou em outras palavras, recalca que o sentido se forma em um processo que lhe é exterior: a zona do esquecimento nº 1 é, por definição, inacessível ao sujeito. O “esquecimento nº 2” designa a zona em que o sujeito enunciador se move, em que ele constitui seu enunciado, colocando as fronteiras entre o “dito” e o rejeitado, o “não-dito” (MALDIDIER, 2003, p.42).

Pêcheux retoma e reconstrói a tese althusseriana ao dizer que os aparelhos ideológicos do estado não apenas reproduzem, mas também transformam as relações de produção.

Em sua segunda época, denominada de “época dos tateamentos” por Maldidier (2003, p. 55), a heterogeneidade começa a ser levada em consideração e as formações discursivas determinam o que pode e deve ser dito. Além disso, uma ou mais formações discursivas interligadas por uma relação de aliança, de antagonismo ou de dominação, constituiriam uma formação ideológica (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2008).

A partir da metade dos anos 1970, época em que Louis Guespin batizou a “Escola francesa de análise do discurso”, o fim do estruturalismo começou a ser anunciado. Apesar disso, Michel Pêcheux, fiel ao seu pensamento de que Saussure operara um “corte

epistemológico”, se recusava a aceitar que o crédito de tal corte fosse atribuído a Bakhtin, com base nas leituras de “Marxismo e filosofia da linguagem” (1995).

A terceira época de Pêcheux, chamada por Malidier de “desconstrução domesticada” (2003, p. 71), é aquela na qual ele se afasta das posições dogmáticas do grupo althusseriano e do Partido Comunista Francês e se aproxima das ideias de Michel Foucault e do Círculo de Bakhtin.

O responsável pela aproximação das obras de Foucault ao relutante Pêcheux foi Jean-Marie Marandin, o que aconteceu no início dos anos 1980. Este último é também responsável pelo conceito de intradiscorso, que formulou ao analisar a “Análise Automática do Discurso” (1969) e perceber que o dispositivo dessa análise, ao orientar-se para a deslinearização trazia dificuldades para a noção de interdiscorso (MALDIDIER, 2003).

A publicação do livro *A invenção do Cotidiano* (2003), de Michel de Certeau, se configura importante para essa “reestruturação” da AD, pois desloca o objeto de estudo da AD dos “discursos escritos-legítimos-oficiais para o registro de diálogos, réplicas, narrativas, histórias e histórias cômicas, provérbios e aforismas...” (MALDIDIER, 2003, p. 81), dando um novo fôlego a essa disciplina.

O conceito de formação discursiva de Pêcheux começa a ser considerado muito fechado e é substituído pelo de Foucault, por ele pensá-la como “fronteiras que se deslocam”. A partir do conceito foucaultiano de “campos associativos”, Courtine também elabora o conceito de “memória discursiva”, trazendo, definitivamente, Michel Foucault para a AD.

A partir de então, por volta do início dos anos 1980, analistas do discurso passam a embasar seus trabalhos não apenas em Foucault, mas também em trabalhos do Círculo de Bakhtin. “Marxismo e filosofia da linguagem” (BAKHTIN, 1995), foi a obra que trouxe definitivamente este círculo para a AD.

Segundo Gregolin (2007), é importante considerar que “enquanto Pêcheux e Foucault viveram intensamente as lutas políticas da França entre 1960-1980, Bakhtin produziu sua obra teórica em outro tempo e espaço, e, por isso, ele participa da AD como um “outro”, uma leitura, uma interpretação” (p.35). Isso justificaria a não aceitação, por parte de Pêcheux de alguns pensamentos bakhtinianos.

Apesar disso, a questão da heterogeneidade, já tocada na chamada segunda época de Pêcheux, é retomada nessa fase. Jacqueline Authier-Révuz (1990, 1998, 2004), desenvolve seus estudos a respeito das heterogeneidade(s) enunciativa(s), os quais se baseiam nos pensamentos de Bakhtin e seu círculo, e traz luz para o surgimento de um discurso outro no próprio discurso.

2.2. Análise do Discurso: tijolos conceituais

Criada na França, a AD tomou novos rumos ao chegar ao Brasil. Esse campo de pesquisa cresceu e se desenvolveu a ponto de possuir aqui várias perspectivas. Uma delas é a perspectiva discursivo-desconstrutiva, uma propositura da pesquisadora Maria José Coracini (2007, 2010). Coracini propôs a realização de um estudo discursivo que se baseia na arqueogenealogia foucaultiana, na psicanálise lacaniana e na desconstrução derrideana. A pesquisadora vislumbrou que esses três teóricos, cada um à sua maneira, problematizavam o pensamento vigente na modernidade a partir da busca pela compreensão das práticas sociais que constituem o sujeito do/no discurso e na/pela linguagem propondo deslocamentos conceituais e questionando “verdades” cristalizadas.

A perspectiva discursivo-desconstrutiva, em bases transdisciplinares, busca (des)(re)construir a representação social de sujeitos relegados à condição de subalternidade por meio de questionamentos, deslocamentos, rupturas em discursos normalizados a partir do estudo de como os discursos influenciam as relações de poder, determinam o *locus* social dos sujeitos e contribuem para a formação de identidades. Para tanto, direciona seu olhar para parcelas marginalizadas da sociedade representadas, por exemplo, por migrantes (CORACINI, 2010b), moradores de rua (MASCIA, 2011), menores em conflito com a lei (NASCIMENTO, MORETTI, BONFIM, 2011), surdos (MASCIA, 2014) e indígenas (GUERRA, 2010, 2015, 2018; MOREIRA, 2016; BISPO, 2017, 2019).

A transdisciplinaridade é o afrouxamento das amarras teóricas que por vezes nos permitem olhar apenas em uma direção; é a possibilidade de que o objeto nos mostre o caminho a seguir e não a teoria; é a fuga da mera aplicação de conceitos pré-estabelecidos; é a aceitação da emergência do sentido inesperado; é a permissão para o estabelecimento de uma relação dialógica entre outras epistemologias e a AD e também com o objeto da pesquisa, gerando a partir desse diálogo, um gesto de leitura mais complexo.

O termo transdisciplinar se diferencia de multidisciplinar ou interdisciplinar porque representa mais do que o encontro de disciplinas variadas, ele nos dá a ideia de atravessamento e movimento. É necessário salientar que as disciplinas trazidas para a análise discursivo-desconstrutiva não o são em sua integralidade. No dizer de Coracini (2010c) o analista traz dessas disciplinas fios que permitem o entrelaçar de uma teia teórica capaz de permitir a análise da materialidade discursiva; fios teóricos estes que, ao serem atravessados pelo olhar discursivo, são deslocados, mobilizados, transformados.

A transdisciplinariedade que ocorre no âmbito da perspectiva discursivo-desconstrutiva deve levar em conta a compatibilidade das noções de sujeito e linguagem adotadas pelas disciplinas outras afim de evitar unir disciplinas com perspectivas teóricas paradoxais (CORACINI, 2010c).

Os direcionamentos adotados pela visada discursivo-desconstrutiva da AD coincidem com o pretendido nesta investigação: questionar as representações criadas para os sujeitos indígenas no discurso indigenista oficial brasileiro e o modo como essas representações influenciaram tanto no processo de construção da identidade desse sujeito como na formação do imaginário social a respeito dele.

Além dos conceitos advindos da AD, nesta tese, são mobilizados transdisciplinarmente também os estudos pós-coloniais com vistas a identificar e problematizar as marcas de colonialidade que emergem da materialidade discursiva e seus efeitos sobre as vozes subalternas presentes nos espaços periféricos e manifestadas por sujeitos fronteiriços, entendendo a fronteira não apenas como espaço físico e sim como condição social; e também os estudos culturais à medida que o sujeito indígena se encontra no entre-lugar cultural. De modo que, em momento oportuno, discorro também sobre esses campos de pesquisa e sobre o modo como eles vem impactar a análise do objeto desta pesquisa.

Durante o histórico da AD traçado anteriormente, muitos conceitos foram citados, mas nenhum deles de forma aprofundada por não ser esse o objetivo daquela seção. A partir dessa seção, me dedico a discutir os conceitos advindos da AD que são basilares para as análises que realizo. Em outras palavras, o objetivo desta seção é aprofundar a discussão a respeito dos tijolos conceituais que utilizo na construção do alicerce teórico que embasou o gesto de interpretação que levanto a partir do objeto desta pesquisa, a saber, sujeito(s), discurso(s), memória, formações discursivas, heterogeneidade, interdiscurso, representação, identidade.

Esta tese considera a noção de discurso defendida por Michel Foucault, segundo a qual os discursos não são neutros, mas construídos por meio de estratégias diversas com a finalidade de interferir na manutenção/tomada/aumento do poder com vistas a obter resultados os mais variados (1995a).

Em “A ordem do discurso”, Foucault (1995a) afirma que a produção do discurso é controlada, organizada e selecionada por meio de procedimentos de controle que podem ser divididos em três grandes grupos: procedimentos externos ao discurso, procedimentos internos ao discurso e procedimentos de rarefação.

Segundo Foucault, os procedimentos externos ou de exclusão podem ser divididos em interdição, segregação e a vontade de verdade. A interdição determina que alguns discursos são proibidos a algumas pessoas em algumas situações, ou seja, não é todo mundo que pode dizer qualquer coisa em qualquer situação. A segregação separa os discursos em certo e errado, normal e patológico; aos lúcidos não é permitido o discurso dos loucos. A vontade de verdade, o último dos procedimentos externos de controle dos discursos, é também o que maior abrangência possui, ela atravessa inclusive a interdição e a segregação. Subjacente às práticas discursivas da sociedade está sempre presente a vontade de estar sempre com a razão, sempre com a “verdade”. É bom salientar que essa “verdade” é uma construção histórica que pode mudar conforme o contexto sociocultural em que está presente).

Os procedimentos internos de controle do discurso, ou procedimentos de sujeição, são divididos pelo autor em comentário, autor e disciplina. O procedimento de comentário divide os discursos entre os fundamentais e aqueles que os repetem, ou seja, os comentários. Esse procedimento permite a produção infinita de discursos segundos embasados em discursos fundamentais, é também por meio dele que se definem os discursos que vão ser retomados e aqueles que vão cair em esquecimento. Considerando o autor como um procedimento de controle do discurso, Foucault atribui a ele uma função discursiva que permite conceder a discursos com autor uma maior credibilidade que aqueles que circulam sem autor ou como produzido por autor desconhecido. A disciplina, por sua vez, por meio de regras internas fixa os limites dos discursos.

Por fim, há ainda o terceiro grupo de procedimentos de controle dos discursos, a rarefação, que o autor divide em ritual, sociedades de discurso, doutrina e apropriações sociais dos discursos. O ritual concede a cada enunciador, dependendo de suas

características e qualificações um papel e lhe permite alguns discursos e não outros. As sociedades de discurso são responsáveis pela produção e circulação dos discursos em um círculo fechado, com regras próprias de apropriação. A doutrina limita o discurso apenas àqueles enunciadores que possuem o sinal de pertença à determinada sociedade do discurso, e conseqüentemente o sinal de não-pertencimento a todas as outras sociedades de discurso. A apropriação social dos discursos acontece por meio de instituições que são responsáveis pela distribuição dos discursos.

Foucault tratou dos procedimentos de controle dos discursos de forma subdividida para garantir o entendimento de cada um deles, mas eles exercem o controle de forma concomitante, apesar de que diversos tipos de discurso podem sofrer maior ou menor influência de um ou outro tipo de controle.

Segundo Gregolin (2007), a discussão sobre esses procedimentos de controle realizada em “A ordem do discurso” constitui a proposta metodológica de Foucault para análise do discurso. Ainda segundo ela, essa proposta considera o princípio da inversão, segundo o qual não se deve analisar o discurso em busca de sua origem; o princípio da descontinuidade, uma vez que os discursos devem ser tratados como práticas descontínuas, que podem se cruzar, se ignorar e por vezes até se excluir; o princípio da especificidade, que considera a regularidade e, por fim, o princípio da exterioridade, ou seja, partindo do discurso, de sua regularidade e alcançar as condições externas de sua possibilidade.

Desse modo, a proposta para a análise do discurso arquitetada por Foucault considera a relação existente entre o discurso e o poder e, portanto, não acredita na existência de estruturas neutras, e sim de acontecimentos discursivos, compostos por materialidades, agrupados em formações discursivas, inscritos em arquivos com leis próprias de circulação, com sentidos não evidentes, mas opacos.

Nos capítulos 3 e 4, por ocasião da análise da materialidade discursiva, essas estratégias de controle, seleção e organização dos discursos definidas por Foucault serão retomadas no momento em que busco entender como elas trabalham no interior de uma formação discursiva para a construção dos efeitos de sentido.

A noção de formação discursiva – FD - foi criada por Foucault (1987) “para designar conjuntos de enunciados relacionados a um mesmo sistema de regras, historicamente determinadas” (MAINGUENEAU,1998, p. 67-68); mas quem a

introduziu na AD foi Pêcheux (1990) segundo o qual, no contexto do marxismo althusseriano, toda formação social implica a existência de posições políticas e ideológicas que se organizam em formações que mantêm entre si relações de antagonismo, de aliança ou de dominação, e mais, que são as FD que determinam o que pode ou não ser dito a partir de uma determinada posição numa determinada conjuntura. Estamos, portanto, diante de uma noção com dupla origem.

A noção adotada por Foucault, no entanto, pode ser considerada mais abrangente no sentido de que não considera que os discursos sejam pautados apenas pelas relações estabelecidas no âmbito do conflito de classes, e sim nas complexas relações de poder que se estabelecem em todos os setores da sociedade, verticalmente, como propõem o marxismo althusseriano defendido por Pêcheux, mas também lateralmente, uma vez que todas as relações, inclusive aquelas que se dão no cerne da mesma classe social, são relações de poder sob o enfoque foucaultiano. São as FD que determinam o que pode ser ou não dito, em que situação social e por quais atores sociais, de modo que são as FD que determinam o discurso e, com isso, a produção/constituição do sujeito.

“As formações discursivas têm níveis, limiares, modos de funcionamento diversos. Algumas chegam ao nível da cientificidade outras não” (ARAÚJO, 2007, p. 19), mas não é isso que interessa a Foucault ou aos arqueólogos do saber. O que lhes interessa é o fato de os discursos pertencerem a uma prática histórica da qual emergem sentidos que geram saber e poder e que constituem subjetividades/identidades não de forma natural ou neutra, mas, como já afirmei, de forma controlada com a finalidade de produzir “verdades” que sirvam ao interesse de um determinado indivíduo ou grupo social.

Outro conceito bastante relevante para este trabalho é o de sujeito; termo indispensável para qualquer das áreas da Linguística e bastante complexo uma vez que adquire em cada uma delas sentido diverso. Mesmo dentro dos estudos relacionados à AD não existe consenso, e a noção de sujeito, longe de ser única, foi objeto de diferentes definições, “cada uma testemunhando a posição teórica de seus autores” (CHARAUDEAU, MAINGUENEAU, 2008 P; 457). Nesta construção do aparato teórico que serviu de base para a análise levo em consideração apenas três dessas definições, a desenvolvida por Pêcheux (1995, 2015a, 2015b), a quem se atribui o ato fundador da AD, a defendida por Foucault (1995b) e a elaborada por Lacan (1998).

Para Michel Pêcheux (1995), as principais características do sujeito são o assujeitamento advindo de sua forte e inequívoca ligação com as formações discursivas (FD) que o atravessam e o não-controle sobre o discurso que se dá por razão dos dois esquecimentos: pelo esquecimento nº 1 o sujeito se coloca na origem do que diz, fonte exclusiva de seu discurso; pelo esquecimento nº 2 o sujeito se coloca como estrategista do que diz, como se seu discurso fosse idêntico à realidade (BRANDÃO, 2004). Nas duas situações o sujeito se “esquece” de que todo o discurso é gerado muito antes de sua existência, baseado no já-lá, no interdiscurso. Em outras palavras, o sujeito define seu discurso e se define de acordo com aquilo que é permitido/proibido pelas formações discursivas pelas quais é atravessado e pela formação ideológica em que está inserido antes mesmo de seu nascimento e não tem controle sobre ele.

Michel Foucault (1995b), refuta a noção de sujeito formulada por Pêcheux, no que diz respeito à crença marxista althusseriana de que o sujeito se constrói previamente a partir da ideologia ou da classe social em que está inserido (ALTHUSSER, 1985). Para Foucault, o sujeito é criado/produzido historicamente a partir das relações de poder que se estabelecem na sociedade (FOUCAULT, 1995b).

Para que se possa entender melhor o que isto significa, é importante termos em mente que para Foucault (2008) não existe um poder, mas relações de poder, e que essas não se encontram apenas nos aparelhos ideológicos do Estado, como defendia Althusser (1985), mas estão em todos os lugares e se manifestam como micro-poderes tanto vertical como lateralmente.

Com base na premissa de que são os sujeitos constituídos a partir dos discursos, Foucault divide os discursos em dois grupos: os que servem aos mecanismos de objetivação, que buscam fazer do homem um objeto dócil politicamente e útil economicamente; e os que servem para mecanismos de subjetivação, ou seja, fazer do homem um sujeito preso a uma identidade que lhe é atribuída como sua (FOUCAULT, 1995b).

No capítulo 4, ao analisar as representações criadas pelo discurso indigenista oficial brasileiro sobre o sujeito indígena entendo que essas criações imagéticas se constituem mecanismos de subjetivação à medida em que influenciam na criação da identidade desse sujeito.

O sujeito lacaniano (LACAN, 1998), desenvolvido no âmbito da psicanálise, é o sujeito do inconsciente, sujeito do desejo da aprovação alheia, resultante da necessidade de submissão às leis, às regras sociais que se efetivam por meio da impossibilidade do gozo e consequente castração. Apesar da tentativa de buscar a aceitação, o inconsciente por vezes deixa entrever sua real constituição por meio de lapsos, atos falhos, chistes, como será possível perceber por meio das análises realizadas no Capítulo 3.

Os discursos produzidos na sociedade refletem as complexas relações de poder e criam os sujeitos. Logo, não é o sujeito o produtor de sentido dos discursos, seu ponto de partida, e sim produto deles. O sujeito é complexo, clivado, consciente e inconsciente ao mesmo tempo, incapaz de controlar a si mesmo e aos efeitos do seu dizer, atravessado por diferentes vozes que o constituem.

Quando trato da complexidade do sujeito me refiro ao fato de um mesmo enunciador poder ser representado por diferentes sujeitos de acordo como a posição social assumida em determinado enunciado (ORLANDI, 2005). Para entender melhor essa multiplicidade de posições-sujeito, retomo as palavras de Foucault (1987) ao explicar a função enunciativa:

Se uma proposição, uma frase, um conjunto de signos podem ser considerados "enunciados", não é porque houve, um dia, alguém para proferi-los ou para depositar, em algum lugar, seu traço provisório; mas sim na medida em que pode ser assinalada a posição do sujeito. Descrever uma formulação enquanto enunciado não consiste em analisar as relações entre o autor e o que ele disse (ou quis dizer, ou disse sem querer), mas em determinar qual é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser seu sujeito (p.108).

Assim, podemos afirmar que tanto a FD a que o discurso se filia quanto a posição social assumida interferem na constituição do sujeito. De maneira simplista, por exemplo, eu sou pesquisadora, esposa, mãe, filha, secretária, patroa e ao assumir cada uma dessas posições-sujeito assumo um discurso por vezes divergente, por vezes antagônico. E assim é com cada sujeito.

Ainda na busca por definir qual o significado, no âmbito dessa pesquisa, de cada um dos conceitos da AD utilizados, gostaria de problematizar a relação que se estabelece entre o Acontecimento Discursivo, a Memória Discursiva e o Arquivo no cerne do discurso e como essa relação estabelecida coopera para a formação do Interdiscurso.

Para Foucault (1987), o acontecimento discursivo se dá no exato momento em que alguém diz algo. Logo, compreender o discurso como acontecimento significa entender quais as condições discursivas e não-discursivas que alguém precisa aceitar quando pronuncia algo em algum momento. Tendo isso em vista, é possível afirmar a relação intrínseca existente entre o acontecimento discursivo e a FD, uma vez que o primeiro existe no interior da última.

Por outro lado, para Pêcheux (1995), a memória discursiva diz respeito à recorrência de dizeres que emergem a partir de um determinado momento histórico específico, sendo atualizada ou esquecida. Em outras palavras, quando afirmamos que a origem do dizer não está nunca na vontade do sujeito, mas depende do interdiscurso pois nele/dele nasce, isso só pode acontecer graças à memória discursiva. É ela que nos permite recorrer ao já-lá ou já-dito tanto para enunciar quanto para interpretar.

“A memória discursiva é concebida numa esfera coletiva e social, responsável por produzir as condições necessárias de um funcionamento discursivo e, conseqüentemente, para a interpretabilidade de textos” (FRANÇA, 2015). Com base nessa premissa, podemos afirmar que o papel da memória discursiva é estabilizar os discursos por meio de sua repetibilidade. No entanto, essa tarefa não é simples uma vez que, a cada novo acontecimento discursivo essa pretensa estabilidade é ameaçada. Orlandi (2006) faz distinção entre dois eixos que sustentam os dizeres, sendo um relativo à memória, e o outro à formulação do dizer, ou seja, à atualidade. Já na reflexão de Achard (1999) a respeito da memória e da produção discursiva do sentido, a estrutura do discursivo vai constituir a materialidade de uma certa memória social.

Para Derrida (2001), o Arquivo é o responsável por assegurar a possibilidade de repetição, de memorização, de impressão ou de reprodução dos discursos e sofre de pulsão de morte e pulsão de vida. Ora, a pulsão de vida leva a retomada dos discursos e a pulsão de morte os condena ao esquecimento. Ao embate entre uma e outra Derrida denomina Mal de Arquivo. A existência do arquivo se dá porque o esquecimento e a finitude rondam a memória; ele é a tentativa de conservação dos discursos.

Deste modo, afirmo que existe uma sempre presente tensão entre a memória discursiva e o acontecimento discursivo, entre a memória e a atualidade, entre o estabilizado e o novo, tensão essa que se dá no domínio do arquivo e resulta no

interdiscurso. Em outras palavras, por vezes retomada, por vezes desestabilizada, por vezes completamente modificada pelos acontecimentos discursivos, a memória discursiva gera o interdiscurso que nada mais é de que a origem de todo discurso; que a anunciação da presença do outro no discurso que se traduz por meio da heterogeneidade

A Heterogeneidade se refere, à característica dos discursos de possuírem em seu interior diversas vozes, ora concordantes, ora conflitantes. Existem diferentes maneiras de essas vozes serem representadas. Por vezes elas podem ser claramente notadas, já que o locutor as coloca em destaque, em outras, elas estão tão indistintamente envolvidas no fio do discurso que podem passar despercebidas a um leitor desatento.

Jaqueline Authier-Révuz (1990, 1998, 2004) dedicou-se a estudar a(s) heterogeneidade(s) enunciativa(s), baseando-se nas teorias do Círculo de Bakhtin e também em Lacan. Nesses estudos, ela concluiu que existem quatro não-coincidências do dizer, ou seja, quatro tipos de heterogeneidades, a saber a não-coincidência interlocutiva entre os dois co-enunciadores; a não-coincidência do discurso consigo mesmo, afetado pela presença em si de outros discursos; a não-coincidência entre as palavras e as coisas; e a não-coincidência das palavras consigo mesmas, afetadas por outros sentidos, por outras palavras, pelo jogo da polissemia, da homonímia. (AUTHIER-RÉVUZ, 1998). A este trabalho interessa, particularmente, a não coincidência do discurso consigo mesmo.

Dentro do domínio daquilo que a autora chamou de discurso relatado ela diferenciou os conceitos de Heterogeneidade Mostrada e Heterogeneidade Constitutiva, muito esclarecedores para o entendimento do modo como o discurso do outro dialoga com o interlocutor no fio de seu discurso.

Segundo Authier-Révuz (2004) “no fio do discurso que, real e materialmente, um locutor *único* produz, um certo número de formas, linguisticamente detectáveis no nível da frase ou do discurso, inscrevem, em sua linearidade o *outro*” (AUTHIER-RÉVUZ, 2004, p. 12). A essas formas “linguisticamente detectáveis” da presença do outro no discurso, Authier-Révuz (1990, 2004) chamou de heterogeneidade mostrada e as dividiu em heterogeneidade mostrada marcada (explícita) e não-marcada. Como exemplos de Heterogeneidade Mostrada Marcada ou Explícita, temos o discurso direto, no qual as próprias palavras do outro ocupam o tempo e o espaço, e o indireto, no qual o locutor atua como tradutor das ideias desse outro.

Uma forma mais complexa de heterogeneidade mostrada explícita são as formas marcadas de conotação autonímica, nas quais a marcação é realizada pelas aspas, pelo itálico ou mesmo pela entonação, acompanhados ou não de comentários que representam momentaneamente a voz de outra figura. Existem ainda algumas formas de controle-regulagem do processo de comunicação presentes no discurso, como por exemplo, glosas que identificam ou até mesmo traduzem palavras ou expressões pertencentes a outro idioma ou a outra variedade linguística que não a constituinte do discurso; figuras de dúvida, de hesitação, de retoque ou retificação; com jogos sutis ou confirmações; de tentativa de concordância com o interlocutor; instruções sobre a maneira de interpretar o elemento referido; identificadores de pertencimento das palavras ou expressões.

Como formas de heterogeneidade mostrada não-marcada aponto o discurso indireto livre, a ironia, a antífrase, a imitação, a alusão, a reminiscência e o estereótipo. Essas últimas não são marcadas no discurso e só podem ser interpretadas levando-se em consideração índices recuperáveis no discurso em função do seu exterior.

A Heterogeneidade Mostrada seria como se o sujeito fosse tomado por uma lembrança súbita da Heterogeneidade Constitutiva de todo discurso, delimitando claramente a posição de alteridade existente.

Para Jaqueline Authier-Révuz, o que diferencia a Heterogeneidade Constitutiva da Heterogeneidade Mostrada é o fato de a primeira não poder se pautar em aspectos linguísticos como o faz a segunda. A Heterogeneidade Constitutiva, segundo ela, se relaciona ao esquecimento nº 1, ou seja, o sujeito “esquece” que o sentido se forma em um processo que lhe é exterior e, portanto, coloca-se na origem do dizer, ele “nega” a existência de outras vozes, como se tudo que dissesse fosse original, de modo que não existem marcas linguísticas da presença do outro, apesar do fato de o fio do discurso estar todo entrelaçado por discursos outros. Para a autora, “todo discurso se mostra constitutivamente atravessado pelos “outros discursos” e pelo “discurso do Outro”. O Outro não é um objeto (exterior, do qual se fala), mas uma condição (constitutiva, para que se fale) do discurso de um sujeito falante que não é a fonte primeira desse discurso. (AUTHIER-RÉVUZ, 2004, p.69)

Quando o locutor utiliza formas marcadas de representação do Outro em seu discurso, de certa forma ele quer demonstrar que tudo o que não se apresentou por meio

de citações, glosas ou qualquer outra forma de Heterogeneidade Mostrada tem origem em si, negando dessa forma o diálogo existente entre o já-dito e seu discurso, ou seja, negando que o sentido de seu discurso foi constituído exteriormente a ele. Assim, a Heterogeneidade Constitutiva relaciona-se diretamente com o interdiscurso, ou seja, a “um conjunto de unidades discursivas (que pertencem a discursos anteriores do mesmo gênero, de discursos contemporâneos de outros gêneros, etc.) com os quais um discurso particular entra em relação implícita ou explícita” (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2008, p.286).

Com Orlandi (2007), defendo que as identidades não são inatas, mas que são criadas discursivamente por meio de dizeres e silenciamentos que circulam na sociedade. De modo que, ao falarmos de um sujeito ou de um povo, lhes atribuímos características segundo o modo como os vemos, segundo o *locus* social que pretendemos lhes atribuir e com isso lhes concedemos a possibilidade de existir (CORACINI, 2007).

Deste modo, é correto afirmar que a identidade se constrói a partir do olhar do outro, ou seja, “identidade é uma ficção construída para nós mesmos a partir da nossa percepção do olhar do outro; ela se dá por meio de representações, impressões que temos do vivido e que vão se modificando por meio de nossos relacionamentos, leituras, experiências” (MOREIRA, 2016, p.65). Considerando essa premissa, entendo que a identidade não é fixa ou imutável, mas se constitui, como diria Hall (2005), em uma “celebração móvel, sempre em formação”. Também entendo que ela é processual (CORACINI, 2007) e que a representação feita pelo outro de nós interfere na constituição da nossa identidade. Ou poderíamos dizer que o que interfere na constituição da nossa identidade é o modo como nos imaginamos representados no discurso do outro?

Com base nas premissas de que as representações criadas implicam na constituição da identidade; de que não existe discurso neutro; e de que nos discursos se manifestam as relações de poder; é necessário colocar luz sobre as razões, finalidades, códigos e destinatários que levam à construção de uma determinada representação se quisermos entender como se criam os efeitos de sentido no discurso (CHARTIER, 2011). Para atingir esse objetivo, a perspectiva discursivo-desconstrutiva da AD me auxilia na problematização das representações criadas pela materialidade discursiva; e o método arqueogenalógico foucaultiano me auxilia no entendimento das relações de poder que por meio da criação da representação se apresentam.

No capítulo 4, analiso o discurso indigenista oficial brasileiro de modo a recuperar as representações sobre o sujeito indígena por ele criado e as implicações de sentido que tais representações visam gerar tanto na identidade desses sujeitos como na imagem mental feita deles pela sociedade. Além disso, problematizo o modo como as representações criadas contribuem para a normalização da situação de marginalização e subalternidade dos sujeitos indígenas.

2.3. As Epistemologias do Sul como cimento teórico

Esclareço que um dos fios balizadores das análises realizadas neste trabalho foram as epistemologias do sul. Com base em Quijano (1992, 2010), Sousa-Santos (2010, 2013), Mignolo (2008), Grosfoguel (2010), Nolasco (2016), busco aplicar um olhar não-eurocêntrico, apesar de ter consciência da possibilidade de lapsos, uma vez que o olhar não-eurocêntrico ainda não é natural e precisa ser desenvolvido.

Considerando que o objeto desta pesquisa se constitui a partir de discursos a respeito do sujeito indígena, sujeito esse tão explorado e marginalizado em toda a História da América e do Brasil, julgo pertinente adotar um ponto de vista que não seja aquele do colonizador, criando, deste modo, novas possibilidades de interpretação, o que me facultaria fugir do lugar comum, fugir do óbvio e, com isso, proporcionar condições para a produção de um gesto de interpretação original.

Para tanto, me valho do caráter transdisciplinar da AD, e uno, em minha análise, conceitos basilares da AD com premissas oriundas dos estudos pós-coloniais que serão imprescindíveis para o entendimento das análises realizadas nos capítulos 3 e 4, começando pelo o momento em que fomos separados por raça.

O conceito de raça foi originalmente usado na Zoologia e na Botânica com o intuito de classificar as espécies animais e vegetais. Posteriormente, o conceito de raças foi deslocado desses campos de investigação para legitimar as relações de dominação e subalternidade entre as classes sociais. Em 1684, este termo foi pela primeira vez utilizado pelo francês François Bernier para classificar a diversidade humana em grupos fisicamente contrastados (MUNANGA, 2003).

No século XVIII, a cor da pele era o principal critério para a separação em raças; no século XIX acrescentou-se outros critérios morfológicos, como a forma do nariz, dos lábios, do queixo, o formato do crânio, a angulação facial etc; por fim, no século XX, graças aos progressos da Genética Humana, descobriram-se no sangue critérios químicos que poderiam auxiliar nessa separação: grupos de sangue, certas doenças hereditárias que eram mais comuns a determinada grupo e outros fatores na hemoglobina. No entanto, a combinação de todos esses fatores levou à conclusão de que “a raça não é uma realidade biológica, mas sim apenas um conceito cientificamente inoperante para explicar a diversidade humana (...), ou seja, biológica e cientificamente as raças não existem (MUNANGA, 2003, p. 5).

A classificação ou a inoperacionalidade do conceito de raça não seriam problema se desde o início esse conceito não tivesse sido utilizado com a finalidade de estabelecer uma escala de valores entre as raças, se não tivesse sido criado no imaginário popular uma relação direta entre as raças e as qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais. Desde o início a raça branca foi decretada superior às raças negra e amarela; desde o início estabeleceu-se que a raça branca tinha características que a permitia dirigir, administrar e dominar às demais (MUNANGA, 2003; QUIJANO, 1992). Logo, o jogo discursivo estabelecido entre as raças na atualidade, não é recente, iniciou com o surgimento e o desenvolvimento do conceito de raça.

No momento da chegada dos europeus à América, eles sentiram a necessidade de tomar o poder e para isso resolveram marcar sua posição de superioridade, o que fizeram discursivamente por meio da utilização do conceito de raça. Esse conceito, baseado nas diferenças fenotípicas entre os europeus e os habitantes originais da América, buscava marcar a diferenciação baseada em supostas diferenças biológicas que indicariam a superioridade da raça branca e que justificariam a colonização dos demais povos (QUIJANO, 1992, 2010).

O colonizador não reconheceu as culturas dos povos originais, questionando até mesmo sua humanidade e, para realizar a repressão cultural e a colonização do imaginário, realizou um gigantesco e violento extermínio dos povos indígenas. As questões etnocêntricas justificaram tal genocídio que teve como resultado a transformação de altas culturas em culturas iletradas. Aos sobreviventes a este extermínio

não restou outra alternativa que não se submeter aos padrões dos dominadores (QUIJANO,1992; FLEURI, 2002).

No Brasil não foi diferente, também aqui os povos indígenas sofreram com a perseguição, a escravização e a dizimação de suas populações. Em 1500, a população estimada era de 3 milhões de indígenas e decresceu até alcançar, na década de 50 do século XX, a população de 70 mil sujeitos indígenas.³⁶

A colonialidade, definida por Grosfoguel (2010 p. 467) como “um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial, que articula os lugares periféricos da divisão internacional do trabalho com a hierarquia étnico-racial-global”, não foi estanque, nem se manteve presa ao momento histórico da chegada dos colonizadores europeus à América, mas se perpetua por meio de estratégias de poder também perpetuadas discursivamente com base no racismo, conceituado por Munanga (2003, p. 8) como uma crença na existência de raças hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e cultural” .

Ora, se a ciência já comprovou que as raças biologicamente não existem, por que este é um conceito ainda tão utilizado? Porque esse conceito, construído sociologicamente, possibilitou (a) uma justificativa para a existência de dominantes e dominados (MUNANGA, 2003). Esse conceito foi tão produtivo que foi reproduzido em todo o mundo colonizado com intuito de justificar a relação de poder que a Europa colonizadora mantinha com os países colonizados e, posteriormente, a relação que os Estados Unidos mantém com os países em desenvolvimento.

A luta simbólica entre as raças estabeleceu um abismo (SOUSA-SANTOS, 2010), uma fronteira (NOLASCO, 2016) entre os europeus e os euro-americanos com o restante do mundo; entre o discurso hegemônico eurocêntrico e os discursos subalternos oriundos de sujeitos das raças destinadas desde o início à marginalidade.

³⁶ Essa tendência de queda foi revertida a partir dos anos 1980 e no censo de 2010 o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística apurou a população de 817.962 indígenas. Esse crescimento não se deve apenas a aspectos demográficos, ou seja, a mortalidade, natalidade e migração, mas especialmente ao crescimento do número de pessoas que se reconheceram como indígenas (IBGE).

Sousa-Santos (2010) utiliza a metáfora do abismo para nos fazer entender o que vem a ser o que ele chamou de pensamento abissal. Do “lado de cá” a Europa, os colonizadores, o Primeiro Mundo, do outro lado, a América Latina, a Ásia, a África, os colonizados, o Terceiro Mundo, no meio, um abismo, tão grande e profundo que impede a quem esteja do “lado de cá” de enxergar os que estão do “lado de lá”, e como não se enxerga não se reconhece, ignora-se, trata-se como se não existisse. O pensamento abissal se caracteriza pela impossibilidade de reconhecimento dos dois lados do abismo. Sacrifica-se o outro lado para a universalização do “lado de cá”.

Para o autor existem duas dicotomias: do “lado de cá” regulação/emancipação, do outro lado apropriação/violência. Do “lado de cá” estão a versão verdadeira da história, a ciência, os direitos; do outro lado, mentiras e crendices. Basta olharmos para a chegada dos portugueses ao Brasil, para o “descobrimento”. Os portugueses encontram-se do “lado de cá” da linha, portanto não puderam enxergar o outro lado, não reconheceram os habitantes que aqui já havia, seus costumes e conhecimentos, o “abismo” os impedia. As leis europeias não valiam lá, a apropriação era possível, a violência, aceitável, tanto no que se refere às propriedades, às pessoas, como no que se refere aos conhecimentos. Afinal, os que se encontram do “lado de cá”, são humanos, os que se encontram do outro lado, são sub-humanos.

Para Sousa-Santos (2010) essa lógica permanece no pensamento moderno ocidental, a sub-humanidade moderna, que permite que a exclusão seja cada dia mais radical e ao mesmo tempo, cada vez mais inexistente, porque só poderia se considerar excluído um humano. Para o autor, as vítimas de preconceito racial e sexual nas periferias das grandes cidades, nos guetos, nas prisões, nas novas formas de escravatura, no tráfico ilegal de humanos e de órgãos humanos, no trabalho infantil e na exploração da prostituição são cada vez mais invisíveis porque separadas do restante da população por grandes e profundos abismos. A essas categorias citadas pelo autor, incluem os povos indígenas porque eles também são vítimas de preconceito e marginalização e também estão do lado desacreditado do abismo, sendo, portanto, também considerados sub-humanos.

Ainda segundo o autor português, a partir das últimas décadas do século passado, as linhas que dividem os dois lados passaram por dois abalos tectônicos; o primeiro quando das lutas anticoloniais e dos processos de independências das antigas colônias. O

segundo, em movimento contrário, tem feito o “lado de cá” encolher, enquanto que o outro lado da linha está a aumentar consideravelmente. Em outras palavras, há cada vez menos humanos e cada vez mais sub-humanos. Mas esse movimento não tem ocorrido sem a existência de um contra-movimento. Sousa-Santos (2010), em seu esforço para desenvolver uma epistemologia do Sul, chama o movimento de *regresso do colonial* e *regresso do colonizador* e o contra-movimento de *cosmopolitismo subalterno*.

O autor define o regresso do colonial como uma rebeldia daqueles que se encontram do outro lado da linha contra aqueles que se julgam do “lado de cá” e promovem uma interferência ameaçadora na vida do colonizador, como exemplo cita o terrorista, o imigrante ilegal e o refugiado. O regresso do colonizador é a retirada do Estado da regulação social e do controle de serviços públicos essenciais e a emergência de atores não estatais que passam a possuir o controle sobre a vida e o bem-estar de grandes populações, estabelecendo assim o que o autor chama de governo indireto. Já o cosmopolitismo subalterno se constitui como uma resistência epistemológica que embasa a resistência política à colonialidade do poder.

Sousa-Santos (2010) apresenta o pensamento pós-abissal como um pensamento ecológico, para a produção do qual é necessário o reconhecimento da existência de uma pluralidade de conhecimentos, de uma diversidade de epistemologias. Deste modo, a ecologia dos saberes se configura como uma contra-epistemologia que encontra fôlego em dois fatores: o surgimento político de povos e visões do mundo do outro lado da linha como parceiros da globalização anti-hegemônica e de sociedades periféricas onde é mais visível a vinculação da ciência moderna aos desígnios da dominação colonial e imperial. O segundo fator é o surgimento de inúmeras alternativas anti-hegemônicas.

Segundo a ecologia dos saberes, as formas de ignorância, assim como os conhecimentos, são múltiplas e variadas. Ela não é apenas ponto de partida, mas pode ser ponto de chegada. Pode ser o resultado do esquecimento daquilo que por muito tempo foi considerada como única forma de encarar o mundo, para a recepção de novas versões da história, nos moldes daquilo que propõe Mignolo (2008) ao se referir à necessidade de esquecimento do conhecimento do centro para a aprendizagem do(s) conhecimento(s) da margem.

Para o autor, o conhecimento científico não se encontra distribuído de forma equitativa, nem poderia, uma vez que sempre se tratou o “lado de cá” da linha como o sujeito do conhecimento e o outro lado como objeto do conhecimento. Spivak (2010, p.73), ao refletir sobre a possibilidade de o subalterno falar por si faz uma observação semelhante: “Certas variedades da elite indiana são, na melhor das hipóteses, informantes nativos para os intelectuais do Primeiro Mundo, interessados na voz do Outro.” O conhecimento científico é tomado com única verdade a ser considerada em detrimento de inumeráveis conhecimentos gerados por inumeráveis povos, muitos deles que se encontram do outro lado da linha. Com o reconhecimento dos conhecimentos não-científicos não se espera que os conhecimentos científicos sejam desacreditados, e sim que eles sejam utilizados de maneira contra-hegemônica.

Todas essas afirmações pós-coloniais podem ser aplicadas com relação aos indígenas brasileiros. Eles são o lado de lá, eles podem ser negligenciados, não considerados, não ouvidos. O discurso indigenista oficial brasileiro, apesar de ser criado com o intuito institucional de defender os direitos dos povos indígenas é produzido por pessoas que habitam o “lado de cá”; pessoas que, graças ao abismo que separa o “lado de cá” e o lado de lá, não conseguem ver o que lá se passa e, portanto, não conseguem ser efetivos na defesa dos direitos dos sujeitos indígenas. O discurso indigenista oficial brasileiro é criado não para os habitantes do lado de lá, mas para aqueles que “cá” estão, para que a aparência de busca pela igualdade seja erigida, para que as consciências institucionais estejam leves, apesar da pouca efetividade do que defendem.

Ainda no âmbito da discussão que venho desenvolvendo a respeito de conceitos cunhados no campo dos estudos pós-coloniais, gostaria de explicitar a diferenciação que diversas vezes é retomada nesta tese entre discurso hegemônico e discurso subalterno.

Por discurso hegemônico entendemos, com Sousa-Santos (2013), os discursos voltados à manutenção da ordem capitalista, sexista e colonialista; o discurso eurocêntrico, que se embasa na suposta superioridade da raça branca em comparação às demais raças e a conseqüente valorização da cultura do branco em detrimento de quaisquer outras; aquele que se liga diretamente aos que estão do “lado de cá” do abismo.

Os discursos subalternos, por sua vez, são produzidos por aqueles sujeitos que estão aliçados do poder, ou seja, aqueles cuja voz não pode ser ouvida (SPIVAK, 2010),

aqueles que se encontram do lado de lá. No entanto, esclarecemos que, como todo discurso, os discursos subalternos são altamente heterogêneos e presentes em várias FD. O discurso dos negros, das mulheres, dos miseráveis, e de várias outras minorias encontram-se no âmbito dos discursos subalternos, mas, nesse trabalho, a referência ao discurso subalterno em referência ao discurso dos indígenas e do MIB. Essa ressalva se faz imprescindível uma vez que, ainda que por discursos subalternos se nomeiem os discursos de resistência de várias minorias, eles não representam de forma homogênea todas elas, já que cada um dos sujeitos por esses discursos representados tem uma luta diferente, anseios diferentes.

Ressalto ainda que, apesar de esse trabalho por vezes enfatizar a necessidade de se direcionar importância ao discurso subalterno, tenho consciência de que não posso me posicionar como porta voz desse discurso, pois somente isso seria o suficiente para reproduzir as estruturas do poder, para me posicionar hegemonicamente, uma vez que mais uma vez a voz do sujeito subalterno seria silenciada (SPIVAK, 2010).

2.4. Estar entre culturas: hibridação cultural, multiculturalismo e transculturação

Um dos objetivos desta tese é problematizar o modo como as representações criadas sobre o sujeito indígena no discurso indigenista oficial brasileiro interferem na formação da identidade do sujeito indígena, de modo que se faz pertinente considerar o que os estudos culturais têm desenvolvido a respeito dos sujeitos que se encontram no entre-lugar cultural, conceito indispensável para o entendimento das categorias que me proponho a trabalhar nesta seção.

Para tanto, inicialmente trago a definição de etnia proposta por Munanga (2003, p.12) segundo o qual “uma etnia é um conjunto de indivíduos que, histórica ou mitologicamente, têm uma ancestral comum; têm uma língua em comum, uma mesma religião ou cosmovisão; uma mesma cultura e moram geograficamente num mesmo território.”

A partir dessa definição é possível afirmar que temos em nosso país dezenas de etnias indígenas. No entanto, graças à colonização e à miscigenação, a maioria dessas etnias, à exceção dos povos isolados, utilizam mais fortemente a língua do colonizador que as originárias de suas etnias, além do que apresentam outros variados traços da cultura do branco. Dito de outra maneira, na atualidade os sujeitos indígenas não apresentam

apenas traços da cultura dos povos originários, pois passaram por um processo de branqueamento a partir do momento em que entraram em contato com aspectos da cultura do branco. Por outro lado, esses sujeitos não assimilaram completamente a nova cultura e mantém traços culturais de seus antepassados.

Logo, estar entre-culturas é ser indígena e ser brasileiro; é não precisar deixar de ser indígena para se “integrar” à comunidade nacional e se tornar brasileiro, nem deixar de ser brasileiro por se definir como indígena. Não há divergências quanto ao fato de os sujeitos indígenas estarem posicionados nesse entre-lugar. Apesar disso, este estar entre-culturas não é simples porque não é homogêneo. Cada povo indígena sofreu um grau diferente de influência cultural e podemos afirmar que mesmo dentro de um determinado povo, cada sujeito foi influenciado diferentemente.

Canclini (2013), realiza um profundo trabalho de investigação e reflexão sobre o papel da indústria cultural na relação entre os binômios subalterno/hegemônico, tradicional/moderno e suas margens borradas no que se refere à cultura especialmente na América Latina, seu *locus* discursivo. A esses movimentos de desorganização e reorganização que resultam em manifestações culturais que não se encaixam nem na classificação culta nem na classificação tradicional, mas são geradas e se desenvolvem no entrecruzamento entre as duas vertentes, ele chama de **hibridação intercultural**. Propomos um deslizamento de sentidos, onde hibridação intercultural pudesse ser tomada para definir a relação entre-culturas dos povos indígenas, cujos comportamentos culturais por vezes não se encaixam naquilo que foi herdado de seus antepassados, mas também não se constituem como assimilação completa da cultura do branco.

Para o autor, a hibridação intercultural começou a se intensificar com a formação e o crescimento das cidades, quando a população mudou sua organização de inúmeras comunidades rurais com culturas locais e próximas a homogeneidade, com pouca ou nenhuma comunicação com outras culturas, para a organização em cidades nas quais se uniam pessoas provenientes de diferentes localidades, com diferentes hábitos e modos de vida e onde a interação com o diferente se tornou constante. Deslocando essa reflexão para os povos indígenas, podemos interpretar que a partir do momento em que se estabeleceu o contato com os brancos, ou, posteriormente na história, quando muitos indígenas passaram a viver nas cidades, ou ainda quando as cidades se formaram próximas às aldeias, os povos autóctones foram impactados pela hibridação cultural.

Segundo o autor, além do contato com o diferente local, por meio de redes nacionais e internacionais de comunicação, passou a existir a possibilidade da troca constante com o diferente global. A heterogeneidade passa a ser cultivada diariamente na cultura urbana, e a mídia começa a ser presença constante nas casas das pessoas, trazendo informação e entretenimento e contribuindo para a difusão maciça do patrimônio histórico, étnico e regionais diversos. Aos poucos, a mídia foi alargando seu alcance e logo passou a interferir no modo de pensar, agir e começou a influenciar até mesmo os movimentos sociais, que passaram a ter sucesso proporcional a sua capacidade de interferir no funcionamento habitual das cidades e conseguir visibilidade nos canais de comunicação. “A ‘cultura urbana’ é reestruturada ao ceder o protagonismo do espaço público às tecnologias eletrônicas” (CANCLINI, 2013, p. 290). Com a universalização da internet, essa interferência da mídia no cotidiano das pessoas só se intensificou como afirma Castells (2013) ao refletir sobre de onde surgem, como se organizam, como se desenvolvem, como se relacionam com as instituições e com a política, a relevância e o legado que podem deixar para a sociedade os movimentos sociais em rede.

Canclini (2013) discute também os fenômenos da desterritorialização e da reterritorialização, ou seja, a perda da relação da cultura com o território geográfico e social e a mudança territorial de novas e velhas produções simbólicas por meio da análise das migrações e da globalização que ele chama de “transnacionalização de mercados simbólicos” (CANCLINI, 2013, p. 309). Também esse fenômeno pode ser abordado a partir da história dos povos indígenas brasileiros, uma vez que faz parte de sua história a luta constante por seu território que ocasionou desde o abandono do nomadismo até a mudança forçada de localidade por influências externas (GOMES, 2012), muitas vezes dirigida por órgãos estatais, como o SPI e a FUNAI, como já discutimos no Capítulo 1.

Por fim, o autor conclui que todas as culturas são em maior ou menor grau híbridas, são culturas de fronteira; todas as manifestações artísticas se constituem na relação com outras manifestações artísticas. E até mesmo os conceitos de hegemonia e subalternidade são híbridos. Não que não haja a tentativa dos países centrais da manutenção do poder por meio das inovações tecnológicas em relação aos países periféricos, mas o poder não funcionaria se se apresentasse de uma única maneira. O que o fortalece é justamente a obliquidade, ou seja, a impossibilidade de saber onde começa e termina o poder étnico, o familiar, o econômico, o político. Para Canclini (2013), a

hegemonia e a subalternidade, assim como as culturas, não são tão fixas como por vezes se apresentam, mas podem ter também suas margens borradas.

Stuart Hall (2006) estabelece uma distinção entre os termos multicultural e multiculturalismo. Para ele, o primeiro se refere às características sociais e problemas enfrentados por uma sociedade heterogênea, na qual convivem, e tentam construir uma vida em comum, pessoas que possuem diferentes culturas. O segundo é relativo às estratégias e políticas adotadas para administrar problemas criados pela convivência dessas pessoas com diferentes culturas. Elenca e define vários multiculturalismos: o multiculturalismo conservador, o multiculturalismo liberal, o multiculturalismo plural, o multiculturalismo comercial, o multiculturalismo corporativo, o multiculturalismo crítico.

Segundo o autor, a migração é um fator preponderante para a produção de sociedade “mistas”. Com a expansão europeia, esse fenômeno se intensificou e nunca teve fim. Em toda a história, por vários motivos, a migração existiu e se mantém até a atualidade, basta nos lembrarmos do grande êxodo de refugiados sírios que tem se dirigido a vários países europeus na tentativa de fugir da longa guerra civil que assola seu país, ou, se quisermos pensar mais localmente, da grande quantidade de haitianos tem migrado para o Brasil nos últimos anos, e venezuelanos nos últimos meses, na busca por uma melhor qualidade de vida. Esses povos que migram para outros países não deixam para trás sua cultura, levam-na consigo, e também não ficam alheios à cultura do país no qual passam a habitar, são tocados por ela. Assim se forma então o multiculturalismo.

Este foi um termo criado no pós-guerra, mas não se relaciona apenas a esse período. No pós-colonialismo, foi reconfigurado e se intensificou. Velhos problemas como dependência, subdesenvolvimento e marginalização, típicos do momento histórico da colonização, não deixaram de existir no período pós-colonial, apenas são apresentados em uma nova configuração. Antigamente eram concretizadas nas relações entre colonizadores e colonizados, atualmente são deslocadas para contradições internas no interior da sociedade descolonizada, ou entre ela e a sociedade global como um todo. O fim do sistema imperial europeu, o fim da Guerra Fria e a Globalização contemporânea são, segundo o autor, fatores preponderantes para o ressurgimento da questão multicultural.

O autor reflete ainda sobre a “proliferação subalterna da diferença”, efeito paradoxal da globalização contemporânea, segundo a qual, apesar de as coisas parecerem cada vez mais semelhantes entre si, acontece a proliferação das diferenças. O local é diferente do global. O local é o exterior constitutivo do global e resiste ao fluxo homogeneizante. O local é a fronteira caminhando em direção ao centro.

Hall (2006) discute os termos raça, etnia e racismo e conclui que raça está diretamente ligada à questão biológica, enquanto que etnia se relaciona com as questões culturais e de religião. Racismo por sua vez é um sistema de poder socioeconômico de exploração e de exclusão que se baseia tanto em diferenças raciais quanto étnicas. A reflexão realizada por Hall torna-se bastante produtiva para nos fazer refletir sobre a questão indígena.

Os povos indígenas “migraram” para a sociedade branca. Essa migração ocorre de forma diversa da migração realizada para diferentes países. A migração dos povos indígenas se dá da aldeia para a cidade, de forma definitiva, para aqueles indígenas que passam a habitar as cidades e de forma esporádica, para aqueles que apesar de ainda habitarem as aldeias frequentam a cidade regularmente em busca de atendimentos de saúde, de educação e mesmo em atividades mais cotidianas como frequentar o supermercado. Apesar de a migração dos povos indígenas se efetivar de forma diversa, eles são submetidos às mesmas implicações; uma vez que eles possuem raça e culturas diferentes das que encontram na sociedade branca e com isso são submetidos ao racismo em seus dois registros: o biológico e o cultural.

O autor adverte para o risco de, na busca por uma maior diversidade cultural no interior da sociedade moderna não caminhar para o fechamento étnico e sob a necessidade de se considerar a etnicidade como um termo borrado, rasurado. Alcalá (2010) aborda a questão da conceituação do termo etnicidade trabalhando com duas vertentes, a etnicista que aponta para uma cultura voltada para o passado, para a qual o que determina o pertencimento a um grupo é o fato de seus membros compartilharem uma herança cultural representada por uma série de símbolos identitários entre os quais a língua ocupa um papel de destaque; e outra, elaborada a partir das críticas formuladas pelas ciências sociais modernas, segundo a qual o pertencimento se relaciona a traços culturais que se formaram no curso de uma história comum que a memória coletiva transmitiu e interpretou de forma seletiva.

Assim como a hibridação cultural (CANCLINI, 2013), o multiculturalismo (HALL, 2006) entende que o contato entre culturas se dá fronteiriçamente e que, graças a esse contato, as margens culturais são borradas e se tornam difíceis de definir onde termina/começa a cultura tradicional e onde começa/termina a cultura branca, por exemplo.

A transculturação é um conceito que se diferencia da hibridação intercultural e multiculturalismo por propor que o contato não faz borrar apenas as margens culturais, mas é mais amplo que isso. A transculturação faz crer que, a partir do contato cultural, outras culturas se formam entremeadas por traços das culturas em contato, porém diferentes delas, como um processo de tradução.

Transculturação foi um termo cunhado por Ortiz (1983) no contexto cubano e desenvolvido por Rama (2008, 2015) no bojo das reflexões sobre o papel da literatura e do pensamento contemporâneo latino-americanos.

A partir da problematização do contato entre a cultura indígena e a espanhola, posto que Rama (2015) fala a partir do *locus* geohistórico uruguaio, o autor afirma que a transculturação acontece em três fases: primeiro a desculturação, onde o povo dominado perde componentes de sua cultura; essa fase é seguida pela incorporação de uma cultura externa imposta; e, por fim, há a articulação dos elementos culturais originais junto aos externos adquiridos, ou seja, uma neoculturação.

Como exemplo concreto do processo de transculturação, Rama (2015), reflete sobre as cidades latino-americanas que no momento da colonização se formaram diferentes das aldeias indígenas, mas também diferentes das cidades europeias. Foi o modo espacial de viver europeu adaptado às condições encontradas no “novo mundo”. Dito de outro modo, as cidades latino-americanas foram uma imposição cultural europeia, mas mesmo essa imposição cultural sofreu influências do modo de vida indígena, tendo se formado então um terceiro modo de viver.

Em continuidade ao seu pensamento, o autor interpreta que o uso da escrita no continente latino-americano se deu a partir da necessidade do registro de propriedade, que se configura como um marco ideológico e faz com que a América passe a existir no espaço do real. A partir desse momento inicia a busca do sujeito latino-americano pela constituição de sua identidade.

No que tange ao contato da cultura indígena e da cultura do branco no Brasil, acredito que o conceito de transculturação seja o que mais se aproxima do que de fato ocorreu. É notório o branqueamento pelo qual os sujeitos indígenas passaram (e passam), mas a cultura branca não foi assimilada apenas, tanto que a integração tão buscada pelo Estado durante décadas nunca aconteceu; a cultura branca foi inserida no contexto cultural indígena e desse contato surgiu uma nova forma de viver, nem tradicional, nem branca, mas uma mistura de ambas.

No processo de branqueamento no qual estão inseridos, os indígenas se constituem como sujeitos transculturais, atravessados por um processo de tradução cultural sofrido e que nunca se completa, posto que o contato diário com a sociedade envolvente que atualmente não se dá apenas física, mas também virtualmente, permite novas imposições culturais, e impõem a necessidade de novas adaptações.

2.5. O ferro sustentador do alicerce teórico: a metodologia arqueogenealógica/fronteiriça

O sustentáculo dessa pesquisa foi o método arqueogenealógico foucaultiano por meio do qual busquei desestabilizar os significados já normalizados do discurso indigenista oficial brasileiro e realizar deslocamentos de sentido capazes de permitir a produção de um gesto de interpretação que não se erige como o único possível, mas que foi autorizado pela leitura realizada da materialidade discursiva analisada.

Para tanto, fiz uso do instrumental oferecido por esse método descrito por Foucault (2015) a partir de suas principais regras: a da imanência, a das variações contínuas, a do duplo condicionamento e a da polivalência tática dos discursos, as quais explícito a seguir.

Segundo a regra da imanência, as relações de poder se estabelecem por meio do poder-saber, ou seja, é o poder que define que algo será o objeto das técnicas de saber, e o saber gerado por essas técnicas aumentará o poder. Logo, quem possui o saber, possui o poder. Segundo a regra das variações contínuas, as “distribuições de poder” e as “apropriações de saber” não representam mais do que cortes instantâneos em processos, que podem se estabelecer por meio do reforço acumulado do elemento mais forte, por meio da inversão da relação, ou ainda por ambos. A regra do duplo condicionamento estabelece a importância tanto de uma estratégia global como ponto de chegada, quanto

de uma estratégia local como alicerce. Por fim, a regra da polivalência tática dos discursos nos lembra que é no discurso que se articulam poder e saber.

Logo, concebo o discurso como uma série de segmentos descontínuos, não uniformes e instáveis, ou seja, não se deve imaginar que o mundo seja dividido entre o discurso admitido e o discurso excluído, ou entre o discurso dominante e o dominado, é mais complexo que isso. Existe uma multiplicidade de elementos discursivos que podem figurar em estratégias diferentes. Deve-se considerar a variação de efeitos de sentido obtidas de acordo com quem fala, sua posição de poder, o contexto institucional em que se encontra; com o que comporta de deslocamentos e de reutilizações de fórmulas idênticas para objetivos opostos.

Por meio do método arqueogenealógico não pretendi estudar o discurso indigenista oficial brasileiro já pronto, mas o modo como ele se formou, suas condições de produção e os efeitos de sentido que dele advém. Esse método permite que as relações entre discurso e outros domínios, como por exemplo, as instituições e acontecimentos políticos, possam ser analisados por meio das regularidades e dispersões. Portanto, constituí o *corpus* por meio de recortes representativos considerando tais regularidades e dispersões e sua relevância na construção dos efeitos de sentido.

A proposta deste estudo foi problematizar o discurso indigenista oficial brasileiro a partir de uma nova perspectiva que levasse em consideração não apenas as epistemologias formuladas no norte, como a metodologia foucaultiana, mas que propusesse uma nova alternativa metodológica. Para tanto, aliei o método arqueogenealógico ao método fronteiriço proposto por Nolasco (2016) baseado em Mignolo (2008) a fim de que as análises e reflexões elaboradas considerassem o *locus* geohistórico fronteiriço no qual estou inserida (NOLASCO, 2016).

Nolasco (2016) discute o papel e a importância do método fronteiriço a partir dos conceitos ou expressões “a partir de” e “exterioridade”. Segundo ele, o discurso crítico fronteiriço habita a *exterioridade* em oposição ao discurso colonial que habita a *interioridade* e define esses conceitos (exterioridade/interioridade) com base no *locus* geohistórico ocupado por cada um deles. Enquanto o discurso colonial advém da interioridade norte/euro/americana, onde se formou a história tal como a conhecemos, exaltando a superioridade/centralidade europeia (QUIJANO, 1992, 2010) e, conseqüentemente, a norte-americana que a partir da Europa se formou, não como a

América Latina, por meio de “colônias de exploração”, mas por “colônias de povoamento”; o discurso crítico fronteiriço é oriundo da exterioridade sul/marginal de onde começa a surgir uma nova versão da história escrita por sujeitos fronteiriços/latinos/negros/índios.

Segundo o autor só os sujeitos que ocupam o *locus* fronteiriço podem estabelecer uma desobediência epistêmica contrariando a *episteme* do conhecimento moderno por meio de uma epistemologia fronteiriça. E isso só poderá acontecer caso não apenas se fale a partir da fronteira, mas se rejeitem as “teorias itinerantes” vindas dos grandes centros como teorias “guarda-chuva” que em tudo se encaixam e a tudo explicam. É necessário que se crie uma teoria e uma crítica específicas para estudar os acontecimentos da fronteira, e isso deve ser feito por aqueles que ocupam esse *locus*; por aqueles que a partir da fronteira pensam.

Considerando o fato de ser pesquisadora de/em uma universidade fronteiriça, de/em um câmpus do interior, pesquisando sobre sujeitos marginalizados, considero pertinente a adoção da metodologia fronteiriça defendida por Nolasco que, a partir de Mignolo (2008), resume o método fronteiriço como a necessidade de aprender a desaprender e a partir daí reaprender, ou seja, esquecer o que sociohistoricamente se aprendeu até aqui, para reaprender a partir de outra perspectiva, a partir de outro ponto geohistórico, a partir das margens. Segundo o autor, ninguém pode fazer isso senão aqueles que vivem na fronteira, que conhecem seu funcionamento, suas dores e prazeres.

Logo, proponho neste trabalho a utilização da metodologia arqueogenealógica/fronteiriça, pela qual os deslocamentos e desestabilizações dos discursos sejam realizadas a partir de uma perspectiva sulista pós-colonial. Nas palavras de Moreira (no prelo, p.76) “o intento aqui é fazer com que as epistemologias do Norte possam “sulear” com as do Sul, de modo que se demonstre a possível convivência entre elas e a emergência de uma ecologia dos saberes (SOUSA-SANTOS, 2010) cada vez mais produtiva.”

Nos próximos capítulos apresento o processo analítico da materialidade discursiva que me permitiu arqueologicamente levantar a constituição histórica descontínua dos saberes que permitiram a existência do discurso indigenista oficial brasileiro do modo como se erigiu; genealogicamente, problematizar as relações que esse discurso estabelece

com outras práticas sociais, econômicas e culturais e, munida desses elementos e de um olhar fronteiriço, produzir um gesto de interpretação.

CAPÍTULO 3

O ATRAVESSAMENTO DAS DEMANDAS INTERNACIONAIS: A CONSTRUÇÃO DO DISCURSO INDIGENISTA OFICIAL BRASILEIRO

Este capítulo busca entender como os documentos internacionais Convenção 169/OIT e Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas influenciaram para a realização da 1CNPI e em debates, discussões, reflexões e proposições realizadas no evento. Para tanto, retomo o conceito de heterogeneidade constitutiva (AUTHIER-RÉVUZ, 2004) já discutido no capítulo 2. Para Authier-Révuz (2004, todo discurso é ancorado no exterior do linguístico, ou, dito de outro modo, nenhum discurso é original mas estabelece, por meio do interdiscurso, uma relação com a memória discursiva que propicia sua existência; todo discurso é uma reinvenção de “verdades” que circulam no interior de uma determinada FD. Apesar de o enunciador ter a impressão de que seu discurso lhe pertence porque surgiu nele/dele, isso é apenas uma ilusão (PÊCHEUX, 1995). Em segundo lugar, também considero o pressuposto de que todo discurso é dirigido a um interlocutor: “Assim como a orientação através do meio “exterior” dos outros discursos é um processo constitutivo do discurso, a orientação para um destinatário se marca no tecido do discurso que está sendo produzido” (AUTHIER-RÉVUZ, 2004, p. 42).

Para a construção do gesto de leitura que segue, considero que enunciados presentes nos documentos internacionais emergem por meio da memória discursiva da FD indigenista e são ressignificados no interior do discurso indigenista oficial brasileiro. Além disso, entendo como interlocutores potenciais do discurso indigenista oficial brasileiro não os povos indígenas, mas as instituições internacionais que tratam da temática indígena, como aquelas das quais analisei documentos, como a OIT e a ONU, uma vez que, como já dito, a política indigenista oficial brasileira, especialmente a partir do século XX, sempre surgiu como resposta a demandas internacionais. Com base nessas premissas, entendo que os documentos elaborados por ocasião da 1CNPI são atravessados pelos documentos internacionais e refletem em seu interior linguístico elementos constitutivos que circulam na FD indigenista internacional.

Como afirmei no Capítulo 1, a política indigenista oficial brasileira, mesmo que por vezes se apresentasse travestida de preocupação com os interesses dos povos

indígenas, sempre atuou como elemento fortemente preservador da violência branca. Violência essa que em muitas ocasiões significou luta armada, mas muitas outras significou violência simbólica e cultural. Ambas as situações colaboraram (colaboram?) para a marginalização e a estereotipação do sujeito indígena.

Este capítulo busca problematizar a relação entre os documentos que formam o *corpus* de análise desta pesquisa, a Convenção nº 169 da OIT, a Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas e os documentos elaborados para embasarem a 1CNPI; e o modo como os primeiros atravessam os últimos.

3.1. 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista: uma “necessidade”?

Essa seção reflete, a partir da análise de recortes da materialidade discursiva, sobre a realização da 1CNPI, sobre como os documentos internacionais adotados para análise neste estudo tornaram a realização desse evento uma necessidade.

Vejamos RDI-1, que trata sobre a elaboração de políticas públicas que digam respeito aos povos indígenas:

RDI-1: Os povos interessados terão o direito de definir suas próprias prioridades no processo de desenvolvimento na medida em que afete sua vida, crenças, instituições, bem-estar espiritual e as terras que ocupam ou usam para outros fins, e de controlar, na maior medida possível, seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, eles participarão da formulação, implementação e avaliação de planos e programas de desenvolvimento nacional e regional que possam afetá-los diretamente. (OIT, 1989, art.7º, grifos meus)

RDI-1 trata especificamente da participação dos povos indígenas, enquanto agentes mobilizadores de seus interesses, na formulação, implementação e avaliação das políticas públicas que os abranjam e de que eles definam suas prioridades nesse processo. Isso seria uma inovação, visto que historicamente esses povos sofreram com decisões políticas que foram tomadas em benefício dos brancos e em detrimento de seus direitos, o que ocasionou a tomada de suas terras, a mutilação de sua cultura e até mesmo a dizimação de seus povos (QUIJANO, 1992).

Vejam os objetivos da 1CNPI, que constitui RDC-1:

RDC-1: A conferência tem os seguintes objetivos:

- i. **avaliar** a ação indigenista do Estado brasileiro;
- ii. reafirmar as garantias reconhecidas aos povos indígenas no País;
e
- iii. **propor diretrizes** para a construção e a **consolidação** da política nacional indigenista. (FUNAI, 2015a, p. 1, grifos meus)

Os itens lexicais “formulação”, “implementação” e “avaliação”, presentes em RDI-1, encontram os correspondentes semânticos “propor diretrizes para a construção” (formulação), “consolidação da política nacional indigenista” (implementação) e avaliar a ação indigenista do Estado Brasileiro” (avaliação) em RDC-1. O atravessamento aqui destacado não é difícil de caracterizar. Os objetivos da 1CNPI (RDC-1) se constituem no atendimento ao disposto no item 1 do art. 7º da Convenção nº169/OIT (RDI-1).

Essa relação poderia ser colocada em dúvida se considerássemos o fato de ser a Constituição de 1988 anterior à Convenção 169/OIT, argumento, no entanto, que o documento brasileiro trouxe as inovações relativas aos povos indígenas não por iniciativa do governo brasileiro, mas por pressão internacional, uma vez que desde 1985 o Congresso Indigenista Interamericano rejeitou o integracionismo e passou a trabalhar pela aceitação da pluricultura dos povos indígenas. E, como já afirmei no Capítulo 1, se “o Brasil possui uma série de disposições constitucionais exemplares em relação aos direitos dos povos indígenas” (ONU, 2016, p.1), estas foram reflexo da pressão exercida pelo MIB sobre os constituintes (BICALHO, 2010).

O grande hiato temporal que se estabelece entre 1989, ano em que a Convenção 169/OIT foi adotada e 2015, ano em que a 1CNPI foi realizada, também poderia nos levar a, de maneira apressada, concluir que a última não estabelece relação com a primeira. Mas, se considerarmos o histórico dos acontecimentos discursivos citados poderemos entender a relação entre ambos.

Como já tratei no Capítulo 1, apesar de a Convenção 169/OIT ser datada de 1989, ela só foi ratificada no Brasil em 2002, ganhando vigência a partir de 25 de julho de 2003. Ou seja, demorou 14 anos para que o Brasil aderisse ao instrumento de Direito Internacional mais abrangente no que tange a temas indígenas e para que este documento internacional passasse a ser considerado para adequação da legislação e práticas

brasileiras (OIT, 1989). Foram 14 anos de silenciamento (ORLANDI, 2007) diante da premente necessidade de mudança nos rumos das políticas indigenistas mundiais e também brasileiras. Silenciamento este que cooperou para o acirramento das relações de poder; trabalhou em prol dos interesses de grandes grupos econômicos e grandes latifundiários; contribuiu para normalização da subalternização dos povos indígenas e para a hegemonia do discurso do branco.

Consideremos o que Sousa-Santos (2010) chama de pensamento abissal, ou seja, um pensamento baseado em um abismo que separa o pensamento hegemônico que se encontra do lado de cá desse abismo e o pensamento subalterno, que se encontra do outro lado. “A divisão é tal que “o outro lado da linha” desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível” (SANTOS, 2010, p. 32). Logo, a morosidade na busca por propor uma política indigenista eficaz com a qual se pudesse garantir de fato aquilo que se constitui como direito aos povos indígenas não se concretiza para o branco como violência, porque não se violenta o que não existe. Partindo dessa premissa, o silenciamento, além de gerar benefícios ao branco por não interferir nos interesses dos grandes latifundiários e das grandes forças econômicas, não prejudicaria ninguém. O indígena é tomado como um ser sem importância, tolhi-lo de seus direitos contribuiria para o acirramento de seu enfraquecimento e no prolongamento de sua situação de subalternidade, de marginalidade. Como sujeito subalterno e marginal sua voz é cada vez mais enfraquecida, silenciada e o discurso hegemônico cada vez mais fortalecido e amplificado, num círculo vicioso que contribui para a manutenção das posições de poder.

A 1CNPI começa a ser a ser delineada quando da constituição da Comissão Nacional de Política Indigenista pelo então presidente Luiz Inácio Lula da Silva, em 2006. No entanto, nos nove anos que separam 2006 e 2015 novo silenciamento foi estabelecido. Novamente esse silenciamento é significativo, ele traz consigo a retomada do efeito de sentido de que a morosidade é mais interessante para os grupos representados pelo poder hegemônico do que a ação porque, além de não influenciar para perda econômica de setores com forte influência política no desenvolvimento de políticas públicas no Brasil ele ainda contribui para o fortalecimento do discurso hegemônico em detrimento do discurso subalterno. Logo, o hiato temporal estabelecido entre a adoção da Convenção 169/OIT e a 1CNPI foi permeado de silenciamentos e discursividades que nos permitem

estabelecer ligação entre os acontecimentos discursivos analisados. Além disso, os elementos linguísticos nos permitem estabelecer a relação constitutiva, o atravessamento ideológico no documento nacional do documento internacional analisado.

Ainda sobre as políticas públicas relativas aos povos indígenas, consideremos RDI-2, excerto segmentado do documento final da OIT 169, datada de 1989, em seu art. 7º:

RDI-2: Sempre que necessário, os governos garantirão a realização de estudos, em colaboração com os povos interessados, para avaliar o impacto social, espiritual, cultural e ambiental das atividades de desenvolvimento planejadas sobre eles. Os resultados desses estudos deverão ser considerados critérios fundamentais para a implementação dessas atividades (grifos meus).

RDI-2, traz a obrigatoriedade de que o Estado que ratifique a Convenção 169/OIT, como o Brasil o fez, realize avaliações “sempre que necessário” do impacto das políticas públicas direcionadas aos povos indígenas em todas as instâncias da vida desses povos: social, cultural, espiritual e ambiental; que essa avaliação seja realizada em colaboração com esses povos; e mais, que os resultados dessa avaliação sejam considerados para fins de implementação dessas políticas.

Vejamos agora RDC-2, que se constitui como a definição de conferência trazida pelo Documento Base:

RDC-2: Conferência é uma instância de participação social, ou seja, um **fórum democrático de diálogo e atuação conjunta entre a administração pública e a sociedade civil**. São espaços importantes onde o **Estado e a sociedade avaliam, propõem definições e o acompanhamento de programas e políticas públicas** em diferentes níveis, do local ao nacional.

O que diferencia as conferências de outros fóruns e mecanismos de participação social é o fato de elas serem **processos participativos de ampla escala**, geralmente nacional, que reúnem, **de tempos em tempos**, representantes do **Estado e da sociedade civil para elaborarem propostas para determinada política pública**. Elas envolvem, portanto, gestores, usuários, beneficiários e prestadores de serviços de interesse público em torno de uma agenda estratégica comum. (FUNAI, 2015a, p. 1, grifos meus)

Com base em RDI-2 e RDC-2, interpreto que, dada a continental extensão territorial do Brasil e ao grande número de povos indígenas presentes nas cinco regiões

do país, a conferência foi o tipo de evento selecionado pelo Estado brasileiro para o cumprimento do que se estabeleceu em RDI-2. Um evento de “grande escala” que propicia a “atuação conjunta entre a administração pública e a sociedade civil”, e que permite a avaliação, proposição e o acompanhamento de programas e políticas públicas.

Daí parte a problematização que levanto no título desta seção de ser a realização da 1CNPI uma “necessidade”. Não uma necessidade que se estabelece na ânsia de o Estado brasileiro garantir a efetivação dos direitos elencados na Constituição de 1988, mas uma necessidade no sentido de o Estado brasileiro conseguir manter uma imagem, junto às instituições e à opinião pública internacionais de um país comprometido com a “completa descolonização das leis e formas de administração de assuntos indígenas, e à reparação das violações dos direitos humanos sofridas por esses povos (FUNAI, 2015b, p. 16).

Mas como acontece essa avaliação? Com a participação de delegados dos variados povos indígenas de várias localidades do território nacional? Sim, mas sob a “orientação”³⁷ das instituições governamentais brasileiras, a saber, o Ministério da Justiça e a FUNAI. Avaliação indígena das políticas públicas indigenistas que passa pelo filtro das instituições do Estado que têm como função desenvolver e implementar essas políticas: avaliação indígena desenvolvida a partir do modo de organização da sociedade branca.

RDI-2 traz o enunciado “os governos garantirão a realização de estudos” que é ressignificado no discurso indigenista brasileiro. Essa “garantia de realização” se traduz em “necessidade de realização”. No entanto, apesar de ter a “necessidade” de ter suas políticas públicas avaliadas pelos povos interessados, o poder institucionalizado garante que essa avaliação seja realizada a partir de documentos elaborados por uma Comissão na qual tem a maioria dos votos, sob os moldes organizativos sobre os quais tem maior domínio.

O item lexical “colaboração” presente em RDI-2 é ressignificado no discurso indigenista oficial brasileiro. É ele quem dá margem para que o filtro institucional se

³⁷ Vide Caderno de Orientações Metodológicas - Etapas Locais (FUNAI, 2015b) e o Caderno de Orientações Metodológicas - Etapas Regionais (FUNAI, 2015c), que constituem o corpus desta pesquisa e que objetivam “instruir” quando, onde e como devem a ser realizadas as discussões acerca dos eixos temáticos levantados pelo Documento Base (FUNAI, 2015a).

estabeleça na avaliação que se faz necessária. A realização de um evento com a dimensão e a complexidade na organização de uma conferência permite que seja necessário o apoio técnico, logístico e financeiro do Estado brasileiro por meio de suas instituições e, ao mesmo tempo, permite que em todas as etapas, inclusive nas etapas locais, que originalmente seriam aquelas em que a maior parte da organização caberia aos povos indígenas, estejam presentes agentes governamentais.

Entendo, portanto, que a escolha da conferência como o evento no qual se realizaria a “formulação”, “implementação” e “avaliação” (RDI-1) se constituiu numa estratégia de poder. A grandiosidade e complexidade do evento permitiu que o poder disciplinar (FOUCAULT, 2008) fosse empregado. Ora, como no panóptico de Bentham, três são as principais características do poder disciplinar: a organização dos indivíduos no espaço, o controle do tempo e a vigilância.

Na utilização da conferência como uma estratégia de poder, o espaço não foi o mesmo. As etapas locais foram realizadas em muitas localidades, as etapas regionais foram realizadas em todos os estados brasileiros e a etapa nacional foi realizada em Brasília, mas o espaço é a característica menos importante na aplicação do poder disciplinar.

Em todas as etapas, o controle do tempo esteve presente, como podemos observar em RDC-3:

RDC-3: Qual é o tempo ideal para a realização da etapa[local]? Sugere-se que os trabalhos da Etapa sejam realizados preferencialmente em três dias, sendo que a abertura poderá ser realizada na noite anterior ao início dos trabalhos. Importante definir os dias da semana para a sua realização [...].
(FUNAI, 2015b, p.13, grifos meus)

Início o gesto interpretativo de RDC-3, a partir da presença do verbo “sugerir” por ela ser uma regularidade em todo o documento Caderno de Orientações Metodológicas - Etapas Locais. Todo o documento é formulado a partir de “colaborações” e “sugestões” que contribuiriam para a realização das etapas locais da conferência. Segundo o dicionário Michaelis *On-line*, o item lexical “sugestão” pode ser definido, entre outros significados possíveis como “Processo de influência verbal pelo qual se controla ou muda o poder de

decisão de uma ou mais pessoas, sem que elas se tornem conscientes desse controle ou dessa mudança”³⁸.

A conjugação do verbo “sugerir”, destacado em RDC-3, assim como o verbo poder e recomendar, na terceira pessoa do presente do indicativo acrescidos da partícula –se, que lhes garante a indeterminação do sujeito (NEVES, 2011), também é uma regularidade encontrada no Caderno de Orientações Metodológicas - Etapas Locais. A indeterminação do sujeito é um recurso linguístico utilizado com o intuito de despersonalizar, ou seja, considerando que pudesse haver alguma resistência à uma sugestão institucionalizada, a indeterminação do sujeito serve aqui como estratégia linguística para criar um efeito de sentido de imparcialidade.

As “sugestões” do documento vão desde o tempo de duração do evento local, o cronograma das atividades a serem realizadas em cada um dos dias do evento, quem o organizará e de que forma, quem “pode”/deve dele participar, como “podem”/devem ser realizados os registros que serão empregados em momentos posteriores ao evento local, como “pode”/deve ser a metodologia organizativa dos debates, quais os temas a serem abordados etc.

Na maioria das situações previstas, o documento afirma que algo “pode” ser realizado de determinada maneira e não traz outra possibilidade de realização. Apesar do posicionamento entre-cultural dos povos indígenas, que lhes permite reconhecer e incorporar algumas características da cultura do branco, quer aceitemos o hibridismo (CANCLINI, 2013), o multiculturalismo (HALL, 2006) ou a transculturação (RAMA, 2008) concordamos que existem traduções culturais, ou seja, nada que é incorporado é exatamente como está posto na cultura do outro. Deste modo, sujeitos indígenas realizando um evento nos moldes da cultura do branco, necessitarão de “tradutores”, que neste caso entendemos como os documentos elaborados para a condução dos trabalhos da ICNPI e os técnicos da FUNAI. Por tudo isso, acredito que ao dar apenas uma possibilidade, o documento não sugere, mas determina que algo seja realizado de tal forma.

³⁸ <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/sugest%C3%A3o/>. Acesso em 19 de abril de 2019, às 9h.

Relacionando os recortes, considero que, em se tratando da 1CNPI, o tempo, no sentido tanto de duração como de organização, é controlado pelo Estado brasileiro por meio das “sugestões” fornecidas pelo documento oficial. Para o poder disciplinar não é o resultado da ação que interessa, mas o controle minucioso do processo de realização (FOUCAULT, 2008).

Outra característica do poder disciplinar presente na realização da 1CNPI é a vigilância (FOUCAULT, 2008) garantida pela grandiosidade e complexidade da realização de uma conferência nacional que permite a presença dos “olhos do poder” governamentais em todas as etapas, travestido de assistência técnica e amparado em um ideário de inclusão e promoção de política pública de reparação. “Não uma vigilância que reconhecidamente se exerce de modo fragmentar e descontínuo; mas que é ou precisa ser vista pelos indivíduos que a ela estão expostos” (MACHADO, 2008, p. XVIII).

Para Foucault (2008), a vigilância é uma característica do poder disciplinar que está diretamente ligada ao custo do poder. É muito menos oneroso vigiar que controlar uma revolta, por exemplo. E esse custo a que Foucault (2008) se refere não é apenas monetário, mas político. Considerando, por exemplo, a OIT ou a ONU, apenas por se tratarem das organizações das quais estou analisando os documentos, imaginemos o custo político que uma avaliação das políticas públicas realizadas por povos indígenas, sem o controle e a vigilância do poder estatal poderiam gerar. Se os povos indígenas tivessem a oportunidade de realizar debates e reflexões sem as “sugestões” e o controle estatal, sem o filtro e o veto do branco, quais caminhos poderiam ser tomados? Por tudo isso entendemos que a realização da 1CNPI foi uma estratégia de poder baseada nos princípios do poder disciplinar. Manter agentes estatais em todas as etapas permitiu conhecer as reivindicações da resistência para controlá-la, ou seja, garantiu a produção de um conhecimento, de um saber, e este saber gerou poder (FOUCAULT, 2010).

A “colaboração” permitiu ainda um efeito colateral positivo ao Estado brasileiro: a própria realização da avaliação, ou seja, da 1CNPI, contentou e silenciou, naquele momento, os movimentos que buscam que os direitos elencados na Constituição de 1988 sejam de fato garantidos, porque eles se sentiram incluídos no processo de “formulação”, “implementação” e “avaliação” (RDI-1) das políticas públicas destinadas aos povos indígenas.

Para além de tudo que argumentei, a realização da 1CNPI garantiu ainda uma avaliação internacional favorável como a que se encontra no Relatório da missão ao Brasil da Relatora Especial sobre os direitos dos povos indígenas onde “a organização da primeira conferência nacional de política indigenista visando ao encorajamento do Estado para rever e revisar atitudes e políticas colonialistas com relação aos povos indígenas” (ONU, 2016, p.5) é considerada uma medida positiva.

Em continuidade ao mesmo gesto de interpretação segundo o qual a realização da 1CNPI se constituiu como uma necessidade analisada no RDI-4, extraído do Preâmbulo da Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas, onde a Assembleia Geral descreve as bases que foram consideradas para o desenvolvimento dos 46 artigos que vem a seguir.

RDI-4: Reconhecendo também a necessidade urgente de respeitar e promover os direitos dos povos indígenas afirmados em tratados, acordos e outros arranjos construtivos com os Estados. (...)
Considerando que **os direitos afirmados nos tratados, acordos e outros arranjos construtivos entre os Estados e os povos indígenas são, em algumas situações, assuntos de preocupação, interesse e responsabilidade internacional, e têm caráter internacional.** (ONU, 2008, p. 4-5)

Lembro que a Constituição de 1988 é reconhecida como marco do direito constitucional indígena e como isso influenciou a concepção dessa temática em várias Constituições americanas como Colômbia/1991, México e Paraguai/1992, Peru/1993 e Bolívia/1994. A carta magna brasileira possui um capítulo dedicado aos indígenas, no qual são delineados os contornos de como devem ser efetivadas as relações entre os indígenas, seus povos e o Estado brasileiro (SANTOS FILHO, 2005).

No que se refere às terras indígenas, por exemplo, a Constituição de 1988 estabelece que “as terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas pertencem à União (art. 20, inc. XI), e determina a competência exclusiva da União para legislar sobre populações indígenas (art. 22, inc. XIV)” (SANTOS FILHO, 2005, p.45). Deste modo, cabe a ela o dever de realizar a demarcação das terras indígenas e protegê-las. O documento define como terras tradicionalmente ocupadas pelos índios aquelas que são por eles habitadas em caráter permanente, e também as utilizadas para suas atividades produtivas e as imprescindíveis à proteção dos recursos ambientais necessários a seu bem-

estar e a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. (SANTOS FILHO, 2005).

Apesar da previsão legal da demarcação das terras indígenas, 32 anos após a promulgação da Constituição pouco se fez neste sentido, segundo o próprio site da FUNAI:

Nas demais regiões do país [Sul, Sudeste, Nordeste] caracterizadas por avançado processo de colonização e exploração econômica e cuja malha fundiária é mais intrincada, os povos indígenas conseguiram manter a posse em áreas geralmente diminutas e esparsas, muitas das quais foram reconhecidas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) entre 1910 e 1967, desconsiderando, contudo, os requisitos necessários para reprodução física e cultural dos Povos Indígenas, como é o caso das áreas ocupadas pelos povos indígenas no Mato Grosso do Sul, em especial os Guarani Kaiowá.

Essa realidade, verificada principalmente nas regiões Nordeste, Sudeste e Sul, além do estado do Mato Grosso do Sul, expressa uma situação de confinamento territorial e de permanente restrição dos modos de vida indígena, onde se constata a existência de um alto contingente populacional de povos indígenas vivendo, em muitos casos, em áreas diminutas ou sem terras demarcadas (FUNAI, s/d³⁹).

Em vista disso, além do reconhecimento legal do direito às terras tradicionalmente ocupadas, pouco se fez. O Brasil se encaixa, portanto, entre um dos países nos quais os direitos dos povos indígenas foram afirmados em tratados, mas continuam sendo desrespeitados; é um dos países que causam preocupação, interesse e responsabilidade internacionais e nos quais é urgentemente necessário fazer com que tais direitos afirmados sejam respeitados.

Com base nessas reflexões, problematizo que a realização da 1CNPI foi uma estratégia de poder não para desviar a atenção das organizações internacionais preocupadas com a questão indígena para outros países, mas para aproveitar essa atenção e criar a representação de um Estado que, tendo uma Constituição vanguardista no que se refere a esta temática está “avaliando” as políticas públicas existentes com a finalidade de (re)“formulação” e “implementação” (RDI-1) de outras mais consistentes e efetivas com a participação dos povos indígenas e que reparem todas as violências sofridas por

³⁹ www.funai.gov.br

esses povos desde o início da colonização. Para melhor entendimento desta problematização, vejamos RDC-4:

RDC-4: Espera-se, nesse momento, deixar o mais claro possível, a efetiva mudança de paradigma que a Constituição Federal de 1988 significou e o que é necessário para que o seu propósito se complete: a construção de uma sociedade justa e pluriétnica, e de um Estado aberto à participação dos povos indígenas, que leve a completa descolonização das leis e formas de administração dos assuntos indígenas, e à reparação das violações dos direitos humanos sofridas por esses povos (FUNAI, 2015b, p. 16, grifos meus).

Para a análise de RDC-4, retomo o pensamento de Foucault (1995), segundo o qual os discursos não são produzidos de forma aleatória, pelo contrário, a seleção, organização e controle permitem que eles gerem sentidos que fundamentam a construção de “verdades”.

Dito de outra maneira, nenhum discurso é neutro, sempre é ideologicamente comprometido e sempre é erigido sobre outros que o precederam e busca ser o alicerce para outros discursos que virão após ele. Para Foucault (1995), os discursos são constituídos pela vontade de verdade que se apoia sobre um suporte institucional e busca exercer um poder de coerção sobre outros discursos.

A ICNPI é um evento que, sob o tema “A relação do Estado Brasileiro com os Povos Indígenas no Brasil sob o paradigma da Constituição de 1988” se propõe, segundo um de seus objetivos, a “avaliar a ação indigenista do Estado brasileiro” (BRASIL, 2014, art. 1º). No entanto, no Caderno de Orientações Metodológicas - Etapas locais (FUNAI, 2015b), que serve para “orientar” o modo de organização da primeira etapa do evento, ou seja, muito antes que qualquer discussão tenha sido realizada no âmbito da conferência, já traz uma avaliação sobre a política indigenista brasileira.

Em RDC-4, o sujeito enunciador afirma que houve uma “efetiva mudança de paradigma”. Considerando que, durante toda a História do Brasil, comprovadamente os povos indígenas sofreram violências das mais diversas formas, uma mudança de paradigma sugere uma melhoria no tratamento da temática indígena pelo Estado brasileiro.

O dicionário *Michaelis On-Line*, traz, entre outros significados possíveis, a seguinte definição para o item lexical “efetivo”: “Que produz ou é capaz de produzir o efeito pretendido; eficaz, eficiente”⁴⁰. Problematizo, no entanto, que a mudança de paradigma sugerida não foi efetiva mas parcial, visto que se deu apenas no campo jurídico. A mudança em debate só poderia ser considerada efetiva se tivesse conseguido produzir o efeito pretendido que é trazido pelo próprio RDC-4, ou seja, “a construção de uma sociedade justa e pluriétnica”, a construção de “um Estado aberto à participação dos povos indígenas”, “a completa descolonização das leis e formas de administração dos assuntos indígenas” e “a reparação das violações dos direitos humanos sofridas por esses povos”. Nada disso foi alcançado. Como RDC-4 afirma, ainda é necessário algo, que não foi explicitado, para que esse ideal de sociedade seja alcançado.

A escolha e utilização do enunciado “efetiva mudança de paradigma” pelo sujeito enunciativo não se deu de forma neutra ou aleatória. O discurso indigenista oficial brasileiro em RDC-4 buscou exercer influência sobre o discurso que seria gerado durante a realização da 1CNPI, buscou dominar o acontecimento aleatório que seria a própria conferência e os resultados que surgiriam das discussões estabelecidas; buscou propagar a sua “verdade”.

Continuando em RDC-4, direciono nossa atenção para o enunciado “deixar o mais claro possível”. A quem é necessário deixar claro que no Brasil houve uma mudança no tratamento da temática indígena? Interpreto que seja aos principais interlocutores do discurso indigenista oficial brasileiro: os órgãos internacionais. O documento em questão foi elaborado por uma comissão que, como já explicitar, representa o discurso indigenista oficial brasileiro direcionado aos principais responsáveis pela organização das etapas locais da 1CNPI, os povos indígenas. De modo que ambos deveriam deixar “o mais claro possível” a um terceiro elemento, que problematizo ser a opinião pública internacional, que no Brasil houve mudanças significantes no tocante à temática indígena, a fim de que as preocupações internacionais fossem dissipadas e o interesse internacional fosse contentado (RDI-4).

Portanto, RDC-4 caracteriza-se como uma estratégia discursiva de poder que visa perpetuar sua vontade de verdade e construir um saber favorável a seu enunciativo por

⁴⁰ <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/efetivo/>. Acessado em 22/04/2019, às 11h.

meio da interdição de outras avaliações possíveis, contrárias ao enunciado de que a Constituição Federal de 1988 propiciou uma “efetiva mudança de paradigma”. Com efeito, na esteira de Foucault (1995, p.10) afirmamos que “por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder”.

3.2. A construção interdiscursiva dos eixos temáticos da 1CNPI

A partir da conjectura de que a realização da 1CNPI foi uma “necessidade” estabelecida por documentos indigenistas internacionais, nesta seção defendo a interpretação de que os principais assuntos tratados nesse evento foram estabelecidos no interior da FD indigenista internacional que garantiu/compeliu a escolha desses e não de outros temas. A favor dessa interpretação, valho-me do pressuposto de que não existem discursos originais, mas que estes são erigidos no interior de uma formação discursiva, onde o que pode/deve ser dito é controlado, e a partir de uma memória discursiva (PÊCHEUX, 1995) que seleciona aqueles discursos que devem ser exaustivamente rememorados e aqueles que devem cair no esquecimento (FOUCAULT, 1995a, DERRIDA, 2001). Para além disso, lembro que os fragmentos discursivos que recebemos como herança e que compõem o discurso são modificados, transformados (CORACINI, 2007; DERRIDA, 2001).

Para iniciar a reflexão sobre essa questão trago os eixos temáticos elencados no Documento Base (FUNAI, 2015a), a partir dos quais todos os debates, discussões, reflexões e proposições acerca da política indigenista brasileira realizada no âmbito da 1CNPI se desenvolveram, não sem antes reforçar que esta seção visa estabelecer relação entre os documentos elaborados por ocasião da 1CNPI e os documentos internacionais que compõem o *corpus* desta pesquisa para demonstrar que os últimos atravessam interdiscursivamente os primeiros, não sem que esses sejam transformados/ressignificados pelo colonialismo presente no inconsciente do sujeito enunciator por meio de lapsos que emergem na materialidade discursiva.

- I - territorialidade e o direito territorial dos povos indígenas;
- II - autodeterminação, participação social e o direito à consulta;
- III - desenvolvimento sustentável de terras e povos indígenas;
- IV - direitos individuais e coletivos dos povos indígenas;

V - diversidade cultural e pluralidade étnica no Brasil;
VI - direito à memória e à verdade (FUNAI, 2015a, p.3).

O próprio Documento Base (FUNAI, 2015a) que figura como suporte desses eixos temáticos enfatiza a correlação que existe entre eles, de modo que é possível que ao discutir sobre um deles a reflexão esbarre em outro.

O que segue são análises de recortes das materialidades discursivas dos documentos internacionais/nacionais analisados que pertencem à formação discursiva indigenista; a leitura analítica da relação que se estabelece entre elas traz à tona os discursos que têm circulação permitida/compelida nesta FD.

Para dar vazão à discussão sobre o eixo temático “Territorialidade e o direito territorial dos povos indígenas” recorro aos conceitos de espaço, território e territorialidade cunhados no interior da Geografia Moderna. Segundo Raffestin (1993) o território e o espaço estão intrinsecamente relacionados. Para o autor, o espaço é algo natural, é a matéria prima a partir da qual o território se constitui por meio da ação do homem, uma ação que é antes de tudo, política como nos lembra Milton Santos (2000), em algo passível de compartimentalização e quantificação.

A territorialidade é um exercício de poder que se constitui jurídico-político-economicamente em um contexto nacional que resulta em um processo de valorização do espaço geográfico. Essa valorização se dá sob duas vertentes: a natural e a social; ambas contribuem para transformação lenta e contínua do território (SANTOS, 2009). Territorialidade sob o viés indigenista é, portanto, o modo de relacionar-se com a terra dos povos indígenas: a relação natural que mantém com ela, visto que é dela que tiram elementos necessários à sua subsistência; e a relação social, uma vez que ela é imprescindível para a preservação de suas culturas e tradições.

É impossível tratar da questão fundiária relacionada aos povos indígenas sem recorrer à lembrança das transformações territoriais ocorridas a partir da chegada dos colonizadores ao Brasil. Lembro, por exemplo, que desde o princípio a Coroa Portuguesa fazia grandes concessões de terra sem considerar os povos indígenas que já a habitavam e da Lei das Terras que a partir de 1850 determinava a demarcação das propriedades. Ora, para os povos indígenas, a terra não se constituía propriedade, prova disso é o nomadismo de grande parte desses povos. O conflito fundiário teve início em um embate entre espaço e território. Para os povos indígenas, as terras tinham as características do conceito

geográfico de espaço, o natural de onde extraíam recursos necessários à sua sobrevivência e em comunhão com o qual exerciam suas tradições, mas que não lhes pertencia. Para o homem branco as terras eram consideradas territórios o que lhes permitia compartimentalizar e documentar a posse. Em suma, àqueles povos que aqui habitavam antes da colonização foi expropriado o território, o que foi possível pela relação diversa que esses povos estabeleciam/estabelecem com a terra e pela violência exercida para esse fim.

A partir da Constituição Federal de 1988 o direito territorial indígena no Brasil passa pelo papel do Estado Brasileiro de demarcar as Terras Indígenas, e da FUNAI de garantir a posse plena e a gestão das terras aos povos indígenas. Papéis esses não plenamente exercidos, uma vez que 32 anos após a promulgação da Carta Magna brasileira o processo de demarcação ainda não foi finalizado. Por que então esse tema que coloca luzes na incapacidade do Estado brasileiro e de suas estatais em fazer cumprir suas próprias leis foi elencado entre os temas a serem debatidos durante a 1CNPI?

Interpreto que esse é um discurso obrigatório na FD Indigenista à qual os discursos erigidos a partir do acontecimento discursivo 1CNPI se filiam, como podemos observar a partir da constituição dos documentos internacionais que analisamos. Essa obrigatoriedade resulta do poder arcôntico exercido pelo arquivo. Segundo Derrida (2001), o poder arcôntico permite que o arquivo unifique, reúna e classifique os discursos com vistas a estabelecer a repetibilidade que fará com que eles, a despeito da pulsão de morte, sobrevivam na memória discursiva de determinada FD.

A Convenção 169/OIT dedica a “Parte II- Terra”, que possui sete de seus 44 artigos, a esse tema. A Declaração das Nações unidas sobre os direitos dos povos indígenas também não se esquivava, pelo contrário, discute ampla e detalhadamente tanto sobre a necessidade da demarcação quanto sobre o que deve/não deve ser realizado nas Terras Indígenas.

Vejamos RDC-5, oriundo do Documento Base (FUNAI, 2015a) que trata dos princípios gerais relacionados ao tema “Territorialidade e direito territorial dos povos indígenas”:

RDC-5

Princípios Gerais:

- (a) **reconhecimento** dos direitos territoriais como fundamento para o exercício de todos os demais direitos fundamentais;
- (b) **proteção** territorial como forma de garantir a reprodução física e cultural;
- (c) **reconhecimento** da posse permanente e do usufruto exclusivo dos povos indígenas sobre suas terras e recursos naturais;
- (d) impossibilidade de remoção de povos indígenas de suas terras;
- (e) garantia de manutenção da relação de e entre povos transfronteiriços;
- (f) não imposição do contato a povos indígenas em isolamento voluntário (p. 24). (grifos meus)

O item lexical “reconhecer”⁴¹, segundo o dicionário Michaelis On-line, tem o significado, entre outros possíveis de “**admitir** algo como verdadeiro”. O mesmo dicionário define o vocábulo “admitir” como “dar consentimento, aceitar, permitir, tolerar”⁴². Ora, reconhecer não é, portanto, algo simples, é algo que exige do agente esforço; não é natural, é algo que exige uma ação. Para que os direitos territoriais indígenas, a posse e o usufruto das Terras Indígenas se efetivem é necessário que o Estado dê o consentimento, aceite, permita, tolere. Depois desse “reconhecimento” estabelecido em forma de lei, como o foi por meio da Constituição de 1988, é necessário outro processo de reconhecimento, desta vez pela sociedade civil. Ora, outro ciclo de admissão se inicia. A sociedade civil precisa dar o consentimento, aceitar, permitir, tolerar. Interpretamos que a utilização desse item lexical reflete o modo trabalhoso e moroso por meio do qual tem se realizado o processo demarcatório no Brasil.

Outros vocábulos poderiam ter sido escolhidos, mas a utilização da palavra “reconhecimento” foi uma escolha do inconsciente indiciada por um lapso por meio do qual é possível interpretar a dificuldade em admitir o direito originário dos indígenas a seu território. Segundo Sousa-Santos (2010), um abismo impede a aceitação pelo branco do não-branco; para o sujeito enunciador, representante do discurso hegemônico, “do outro lado” não existem direitos, razão pela qual é tão difícil a aceitação dos direitos territoriais dos povos autóctones.

⁴¹ <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/reconhecer/>. Acessado em 27/04/2020 às 8h.

⁴² <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/admitir/>. Acessado em 27/04/2020 às 8h30.

Ainda nesse exercício vocabular, chamo a atenção para o substantivo “proteção”, que tem entre outros significados os elencados a seguir: “1. Ato ou efeito de proteger-se; adarga; 2. Ato de proteger alguém ou algo de um perigo, de um mal; 3. Auxílio para o que é mais fraco ou menor; 4. Cuidado ou assistência especial dispensados a alguém.”⁴³ Logo, a partir do enunciado “**proteção** territorial como forma de garantir a reprodução física e cultural” podemos interpretar: 1. Que existe um perigo/mal rondando os territórios indígenas; 2. Que o Estado deve prestar proteção aos povos indígenas (mais fraco ou menor) frente a adversários mais fortes (os grandes latifundiários e aos grandes conglomerados agroindustrial e mineral, por exemplo); 3. Proteção essa “especial”, ou seja, diferente daquela dispensada aos cidadãos brancos.

O perigo/mal que ronda os territórios indígenas são os infindáveis conflitos fundiários que ainda na atualidade continuam vitimizando os povos indígenas, sem dúvida alguma, o elo mais fraco dessa corrente. A postura do atual presidente Jair Bolsonaro em paralisar o processo demarcatório contribui para o aumento da violência e do número de conflitos entre os agricultores e os indígenas em várias regiões do país e entra em choque com o princípio geral “**proteção** territorial como forma de garantir a reprodução física e cultural”, resultado semelhante ao obtido pelo processo demarcatório desacelerado realizado por governos anteriores. Com qualquer desses comportamentos, o Estado se posiciona junto aos detentores do poder econômico contra os povos indígenas a quem a nação deve políticas compensatórias tendo em vista o histórico de exploração e extermínio pelo qual passaram.

A atitude discriminatória enfrentada pelos povos indígena frente a história da colonização; o modo como são retratados em livros didáticos e como sua identidade é forjada frente aos demais setores da sociedade também são males que os assolam e para os quais são necessárias políticas públicas reparadoras.

De encontro a isso, assistência “especial” devida aos povos autóctones e inserta no princípio geral analisado é assumida como excessiva pelo atual governo, como propiciadora de desigualdade no tratamento aos cidadãos e não leva em consideração os séculos de tratamento desigual em desfavor dos povos indígenas.

⁴³ <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/protecao> Acessado em 27/04/2020 às 9h.

Ainda com relação a RDC-5 e aos princípios gerais elencados pelo subitem “Territorialidade e o direito territorial dos povos indígenas” do Documento base (FUNAI, 2015a), destaco que o enunciado “proteção territorial como forma de garantir a reprodução física e cultural” retoma o artigo 13 da Convenção 169 da OIT (RDI-6) que atribui aos governos a responsabilidade pelo respeito ao modo como os povos indígenas se relacionam com a terra:

RDI-6:

Artigo 13

1. Na aplicação da disposição desta Parte da Convenção [Parte II-Terra] **os governos respeitarão a importância especial para as culturas e valores espirituais dos povos interessados, sua relação com as terras ou territórios [...]** (OIT, 1989, p. 23, grifos meus).

Chamo a atenção para o verbo “respeitarão” que se encontra conjugado na terceira pessoa do plural do futuro do presente do indicativo e indica uma ordem a ser obedecida pelos governos. Dito de outra maneira, os governos que ratificaram a Convenção 169 da OIT como o Brasil o fez, têm obrigatoriamente que respeitar a forma diversa com que os povos indígenas se relacionam com o território. Diferentemente dos brancos, para os quais a propriedade de terras caracteriza-se como formação de patrimônio, para os povos indígenas o território possui “importância especial” uma vez que se constitui como o meio para a manutenção de sua subsistência física e também como espaço cultural necessário para a permanência e atualização de suas tradições.

De forma semelhante, o princípio geral “reconhecimento da posse permanente e do usufruto exclusivo dos povos indígenas sobre suas terras e recursos naturais” faz reverberar o art. 14 da Convenção 169 da OIT (RDI-7a) e o artigo 26 da Declaração das Nações Unidas sobre o direito dos povos indígenas (RDI-7b):

RDI-7a

Artigo 14

2. **Os governos tomarão as medidas necessárias** para identificar terras tradicionalmente ocupadas pelos povos interessados e garantir a **efetiva** proteção de seus direitos de propriedade e posse. (OIT, 1989, p. 23-24, grifos meus).

RDI-7b

Artigo 26

1. **Os povos indígenas têm direito às terras, territórios e recursos que possuem e ocupam tradicionalmente** ou que tenham de outra forma utilizado ou adquirido.
2. **Os povos indígenas têm o direito de possuir, utilizar, desenvolver e controlar as terras, territórios e recursos que possuem** em razão da propriedade tradicional ou de outra forma de ocupação e utilização, assim como aqueles que de outra forma tenham adquirido.
3. **Os Estados assegurarão reconhecimento e proteção jurídicos a essas terras, território e recursos.** Tal reconhecimento respeitará adequadamente os costumes, as tradições e os regimes de posse da terra dos povos indígenas a que se refiram. (ONU, 2007, p. 14, grifos meus).

Em RDI-7a e b, temos os verbos “deverão”, “tomarão” (RDI-7a), “assegurarão” (RDI-7b), também conjugados na terceira pessoa do plural do futuro do presente do indicativo, atribuindo obrigações aos Estados:

- a. deverão reconhecer os direitos de propriedade e posse de terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas;
- b. tomarão as medidas necessárias para identificar terras tradicionalmente ocupadas pelos povos interessados e garantir a efetiva proteção de seus direitos de propriedade e posse;
- c. assegurarão reconhecimento e proteção jurídicos às terras/território dos povos indígenas.

Destaco ainda o adjetivo “efetiva” relacionado ao substantivo “proteção”. Retomo o significado dicionarizado do vocábulo “efetivo” já elencado no início desse capítulo (Que produz ou é capaz de produzir o efeito pretendido; eficaz, eficiente), para salientar que a presença desse adjetivo no enunciado “garantir a **efetiva** proteção de seus direitos de propriedade e posse” silencia a possibilidade de haver proteções não efetivas. Dados trazidos pelo próprio Documento Base (FUNAI, 2015a) corroboram essa informação: “aproximadamente 8% das 426 terras indígenas tradicionalmente ocupadas já regularizadas, inclusive algumas com presença de índios isolados e de recente contato, não se encontram na posse plena das comunidades indígenas” (FUNAI, 2015a, p. 23).

Retomando o significado do item lexical “reconhecer” trago RDC-8 oriundo da subseção destinada ao eixo temático “Desenvolvimento Sustentável de terras e povos indígenas”:

RDC-8: É importante **reconhecer** aos povos indígenas o crédito histórico de terem manejado seus ambientes de modo sábio. Souberam transformar, de maneira durável, seus ambientes, **mas** ao mesmo tempo, não alteraram seus princípios de funcionamento e nem colocaram em risco as suas condições de reprodução (...). Hoje, e no futuro, é necessário desenvolver estratégias e ações que fortaleçam **as chances** dos povos indígenas gerirem as potencialidades de seus territórios em um contexto de pressões e ameaças cada vez maiores. Uma dessas possibilidades são as diferentes formas de articular projetos indígenas, com estratégias não-indígenas de uso sustentado de recursos naturais. (FUNAI, 2015a, p. 26).

RDC-8 erige o efeito de sentido de que é necessário admitir a sapiência dos povos indígenas. Mais uma vez esse “reconhecimento” não é natural, requer um esforço, uma ação. Durante toda a história do contato entre indígenas e brancos a sabedoria sempre foi atribuída aos brancos, os conhecimentos gerados pelos brancos sempre foram reconhecidos como ciência, os conhecimentos gerados pelos indígenas nunca foram seriamente considerados, logo, não é simples “reconhecer”, admitir sua sabedoria no trato com o meio ambiente.

Os povos indígenas “souberam transformar, de maneira durável, seus ambientes, **E** ao mesmo tempo, não alteraram seus princípios de funcionamento e nem colocaram em risco as suas condições de reprodução”. A relação que se estabelece entre os períodos aqui é uma **relação aditiva**, pois a segunda oração expressa uma ideia de acréscimo à primeira oração, assim como a ideia presente na terceira se soma às duas anteriores (NEVES, 2011). No entanto, em RDC-8, o sujeito enunciador utiliza a conjunção adversativa “mas” ao ligar a primeira e a segunda oração.

A conjunção “mas”, assim como todas as conjunções adversativas, deve ser utilizada quando a segunda oração contraria a primeira (NEVES, 2011), o que não ocorre em RDC-8. A utilização da conjunção adversativa no lugar de uma conjunção aditiva nos permite interpretar que o sujeito enunciador acredita que para transformar os ambientes é preciso alterar os princípios de funcionamento e colocar em risco as condições de produção. O enunciador oficial, ao retratar o *modus operandi* das sociedades indígenas reproduz em seu discurso, a partir da utilização da conjunção “mas”, o modo de viver da sociedade branca.

Mais um lapso que faz emergir do inconsciente o sentido de que o modo de viver da sociedade branca deve balizar os demais, ele é o fiel da balança, é por meio dele que os demais devem ser avaliados como sábios ou não, desenvolvidos ou não, civilizados ou não. Este lapso, como o anterior, surge a partir da visão eurocêntrica que permeia toda a sociedade ocidental, segundo a qual não é possível que modos de vida diferentes daquele do colonizador possam ter características “superiores” (QUIJANO 1992, 2010; MIGNOLO, 2008; NOLASCO, 2016; GROSGOUEL, 2010). Mesmo em um enunciado produzido para embasar um evento que foi idealizado para discutir questões relacionadas à política indigenista oficial com representantes dos povos indígenas o sujeito enunciator não conseguiu camuflar a suposta superioridade branca que habita seu inconsciente e a porosidade da língua permitiu que fagulhas do pensamento eurocêntrico refletissem na produção do intradiscursiva (CORACINI, 2010c).

Interpretamos que o propósito de RDC-8 seria argumentar em favor do modo de vida dos povos indígenas, pois eles conseguiram/conseguem efetivar o desenvolvimento sustentável, ou seja, eles conseguiram/conseguem “transformar, de maneira durável, seus ambientes, **E** ao mesmo tempo, não alterar(am) seus princípios de funcionamento e nem colocar(am) em risco as suas condições de reprodução”, mas o lapso na utilização de uma simples conjunção indicia o real pensamento do sujeito enunciator.

Interpretamos ainda que RDC-8 tentava construir um discurso coerente com aqueles que circulam na FD indigenista acerca do “Desenvolvimento Sustentável de terras e povos indígenas” por meio, por exemplo, dos documentos internacionais que analisamos. Vejamos o artigo Artigo 15 da Convenção 169 da OIT, que compõe RDI-8a e o artigo 29 da Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas que compõe RDI-8b:

RDI-8a

Artigo 15

1. O direito dos povos interessados aos recursos naturais existentes em suas terras **deverá** gozar de salvaguardas especiais. Esses direitos incluem o direito desses povos de participar da utilização, administração e conservação desses recursos (OIT, 1989, p. 23).

RDI-6b

Artigo 29

Os povos indígenas têm direito à conservação e à proteção do meio ambiente e da capacidade produtiva de suas terras e territórios e recursos. Os Estados **deverão** estabelecer e executar programas de

assistência aos povos indígenas para assegurar essa conservação e proteção, sem qualquer discriminação. (ONU, 2007, p. 15).

Destaco a conjugação do verbo “dever” nos enunciados “O direito dos povos interessados aos recursos naturais existentes em suas terras **deverá** gozar de salvaguardas especiais” (RDI-8a) e “Os Estados **deverão** estabelecer e executar programas de assistência aos povos indígenas para assegurar essa conservação e proteção, sem qualquer discriminação” (RDI-8b). No primeiro enunciado, esse verbo está conjugado na terceira pessoa do singular do futuro do presente do indicativo; no segundo, na terceira pessoa do plural do futuro do presente do indicativo. A utilização desta conjugação significa que esta é uma ação certa, que deverá acontecer de fato no futuro; sua utilização em leis configura ordens a serem executadas por aqueles a quem correspondem discursivamente.

Recupero o substantivo “chance” no seguinte enunciado: “é necessário desenvolver estratégias e ações que fortaleçam as **chances** dos povos indígenas gerirem as potencialidades de seus territórios”, extraído de RDC-8. Segundo o Dicionário Michaelis *On-Line* “chance” significa: “condição do que é possível ou provável de acontecer”⁴⁴. Ora, esse substantivo não traz o sentido de certeza, mas de dúvida.

Quando o sujeito enunciador afirma que procura fortalecer “as **chances** dos povos indígenas gerirem as potencialidades de seus territórios” silencia que há “chances” de que isso não ocorra. Esse ato falho pode ser devido ao fato de que até 1988 as terras indígenas foram pilhadas, griladas, constantemente ameaçadas pelo monocultivo sem nenhuma proteção legal eficiente e que, mesmo após a promulgação da Constituição de 1988 que forneceu essa garantia legal, a disputa entre os povos indígenas e grandes latifundiários continua. Com base nessas informações, problematizo que RDC-8, ao fazer circular o discurso autorizado/compelido pela FD indigenista o ressignifica incluindo incerteza em um discurso que procura divulgar a ideia de dever, de certeza.

O princípio geral “impossibilidade de remoção de povos indígenas de suas terras” retoma o Artigo 16 da Convenção 169 da OIT: “(...) os povos interessados não deverão ser retirados das terras que ocupam” (OIT, 1989, p. 25); e o artigo 10 da Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas: “Os povos indígenas não serão removidos à força de suas terras ou territórios” (ONU, 2007, p. 9).

⁴⁴ <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/chance/>. Acesso em 28/04/2020 às 17h.

Semelhantemente, o princípio geral “garantia de manutenção da relação de e entre povos transfronteiriços” espelha os enunciados do Artigo 32 da Convenção 169 da OIT: **“Os governos tomarão medidas adequadas, inclusive por meio de acordos internacionais, para facilitar contatos e cooperação além-fronteiras entre povos indígenas e tribais, inclusive atividades nas áreas econômica, social, cultural, espiritual e ambiental”** (OIT, 1989, p. 38, grifos meus); e o artigo 36 da Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas:

Os povos indígenas, em particular os que estão divididos por fronteiras internacionais, têm o direito de manter e desenvolver contatos, relações e cooperação, incluindo atividades de caráter espiritual, cultural, político, econômico e social, com seus próprios membros, assim como com outros povos através das fronteiras (ONU, 2007, p. 18).

Os princípios gerais elencados pelo Documento Base (FUNAI, 2015a) caracterizam-se como ressignificações dos discursos relativos à questão territorial indígena presente nos documentos internacionais. À exceção daquele que trata da “não imposição do contato a povos indígenas em isolamento voluntário”, todos os demais figuram tanto da Convenção 169/OIT como na Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas configurando-se, portanto, como uma regularidade na FD indigenista, garantida pelo poder arcônico do arquivo.

Para refletir sobre o eixo temático “Autodeterminação, participação social e o direito à consulta” é preciso considerar o direito das gentes que estabeleceu as premissas da hoje conhecida soberania do Estado, com base no qual é possível afirmar que no Brasil, entre 1500 e 1988, os povos indígenas foram invisíveis para o Direito por não se encaixarem no coletivo necessário para serem abarcados pelo Direito Público. Apesar de os povos indígenas remeterem ao coletivo, não poderiam ser enquadrados como estatal, logo não tinham relevância jurídica e tornavam-se invisíveis (SOUZA FILHO, 1997). Para conseguirem ser alcançados pelo Direito Público seria necessário que cada povo indígena se constituísse como Estado, o que não era possível visto que a legislação e as políticas indigenistas nacionais indicavam para a integração e consequente extinção dos povos indígenas.

Desse modo, os direitos à independência e a não interferência nos assuntos internos dos Estados não alcançavam os povos indígenas, restando-lhes apenas os direitos individuais garantidos aos cidadãos. A idiosincrasia de direitos específicos a

coletividades diferenciadas não era reconhecida (ANAYA, 2005). “Os povos indígenas, dessa maneira, entre os direitos ora voltados para os cidadãos, e ora para o Estado, não eram vistos no campo jurídico enquanto sujeitos coletivos com identidades e necessidades próprias que não correspondiam às nacionais” (RIBEIRO e LOSURDO, 2017, p. 81).

Ao romper com a integração, a Constituição de 1988 inaugura a autodeterminação, ainda que não explicitamente no texto legal, e garante aos povos indígenas, como grupos diferenciados a visibilidade coletiva frente ao Direito (RIBEIRO e LOSURDO, 2017). Essa condição garante-lhes também outros direitos, a saber o direito à consulta em temas que os afetem e o direito à participação social. A consulta visa possibilitar aos povos indígenas a oportunidade para que eles possam explicar quais são os espaços e recursos essenciais para a sua reprodução física e cultural para que com isso se possa chegar a um acordo quanto às medidas propostas. Logo, é por meio da consulta e participação social que se efetiva a autodeterminação, uma vez que se aplica o que o sujeito diz sobre si mesmo e seus interesses na tentativa de frear as contínuas empreitadas colonialistas que devastam os estilos de vida tradicionais (RIBEIRO e LOSURDO, 2017, p. 85).

Defendo que tanto a autodeterminação quanto o direito a consulta e a participação social são discursos que têm circulação autorizada/obrigatória na FD indigenista, uma vez que fazem parte tanto da Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas, em seu artigo 3º: “**Os povos indígenas têm direito à autodeterminação**. Em virtude desse direito determinam livremente sua condição política e buscam livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural” (ONU, 2007, p. 7, grifo meu); quanto na Convenção 169/OIT em seu artigo 6º:

1. Na aplicação das disposições da presente Convenção, os governos deverão:

a) **consultar os povos interessados**, por meio de procedimentos adequados e, em particular, de suas instituições representativas, **sempre que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente**;

b) criar meios pelos quais esses **povos possam participar livremente**, ou pelo menos na mesma medida assegurada aos demais cidadãos, **em todos os níveis decisórios de instituições eletivas ou órgãos administrativos responsáveis por políticas e programas que lhes afetem**;

c) estabelecer meios adequados para o **pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas próprias desses povos** e, quando necessário,

disponibilizar os recursos necessários para esse fim. (OIT, 1989, p. 15, grifos meus).

Na subseção do Documento Base (FUNAI, 2015a) dedicada ao eixo temático “Autodeterminação, participação social e o direito à consulta” o Artigo 6 da Convenção 169/OIT figura em um quadro de destaque no texto, o que nos permite relacionar que a sua presença no documento nacional é a busca pelo atendimento ao proposto pelo documento internacional.

No subitem dedicado ao eixo temático “Direito à memória e à verdade” no Documento Base (FUNAI, 2015a), o sujeito enunciador “reconhece” que a política indigenista brasileira, durante quase todo o século XX, camuflada pelo discurso da “proteção fraternal” aos povos indígenas, provocou direta ou indiretamente o esbulho dos territórios tradicionais indígenas, pressionados pela expansão da sociedade nacional e depois traz o enunciado abaixo que compõe RDI-9:

RDI-9

Considerando que a luta pela terra foi e continua sendo o eixo central das graves violações de direitos humanos cometidas pelo Estado, a política indigenista brasileira **deveria** incluir um esforço integrado de reparação.

O verbo “dever”, em RDI-9 encontra-se conjugado na terceira pessoa do singular do futuro do pretérito do indicativo, tempo verbal utilizado para indicar uma ação que é consequente de outra, encontrando-se condicionada, e que pode expressar também incerteza, surpresa e indignação. Ora, se, o próprio sujeito enunciador admite serem as políticas indigenistas oficiais brasileiras motivadoras da pilhagem dos territórios tradicionais indígenas, o verbo “dever” teria de estar conjugado na terceira pessoa do singular do futuro do presente do indicativo a fim de suscitar o efeito de sentido de certeza da inclusão de “um esforço integrado de reparação” nas futuras políticas indigenistas.

Problematizo, portanto, que a utilização do tempo verbal utilizado pelo enunciador se deve à incerteza sobre a real necessidade de uma reparação. Mais uma vez resgato o pensamento abissal (SOUSA-SANTOS, 2010) para argumentar que o inconsciente do sujeito enunciador, mergulhado na crença eurocêntrica de que os direitos dos brancos existem e devem ser respeitados e que os direitos dos índios (ou outra minoria não-branca)

não devem ser respeitados porque na realidade não existem, ocasionou um lapso que culminou com a escolha de um tempo verbal que coloca dúvida sobre a real necessidade de um esforço de reparação.

Outra possibilidade é que esse lapso não seja causado pela incerteza e sim pela indignação. Essa é a perspectiva mais viável uma vez que nos parágrafos que antecedem RDI-9 o sujeito enunciador elenca vários argumentos favoráveis à participação das políticas indigenistas oficiais no esbulho dos territórios indígenas. No entanto, apesar de ter consciência do papel do Estado na atual condição subalterna indígena, ora por inação ora por cumplicidade, ao tratar da necessidade de políticas reparadoras que têm como principais ações o processo demarcatório e um ampla campanha pública de retratação histórica, deixa entrever, por meio da escolha do tempo verbal, a nuance de sua indignação.

A reparação faz parte dos discursos permitidos/compelidos pela FD indigenista e faz parte dos documentos internacionais que analisamos. O próprio Documento Base (FUNAI, 2015a) quando elenca as ações que “deveriam” compor o “esforço integrado de reparação” cita o artigo 28 da Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas como propositor de uma dessas ações:

1. garantia da demarcação de todas as Terras Indígenas no Brasil como direito originário, com a retomada dos territórios esbulhados, em especial despachando os procedimentos técnicos já concluídos nos diferentes níveis do Poder Executivo, e se encerrando a política de flexibilização e ajuste de direitos dos povos indígenas – **como propõe também o artigo 28 da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas** (FUNAI, 2015a, p. 37, grifo meu).

O artigo aludido remete à reparação no campo das terras e territórios, já o artigo 31 da Convenção 169 da OIT trata da retratação histórica devida aos povos indígenas por sua versão dos fatos históricos ter sido sempre encarada com descrença e discriminação.

Artigo 31

Medidas de caráter educacional deverão ser tomadas entre todos os setores da comunidade nacional, particularmente entre os que se mantêm em contato mais direto com os povos interessados, **com o objetivo de eliminar preconceitos que possam ter em relação a esses povos.** Para esse fim, esforços deverão ser envidados para **garantir que livros de história e outros materiais didáticos apresentem relatos**

equitativos, precisos e informativos das sociedades e culturas desses povos (OIT, 1989, p. 37, grifos meus.).

A escolha do eixo temático “Direito à memória e à verdade”, assim como de todos os demais, se deu em atendimento ao controle discursivo exercido pela poder arcôntico (DERRIDA, 2001) do arquivo que seleciona e garante a repetibilidade dos discursos que são produzidos e circulam no interior da FD, neste caso, indigenista. No entanto, ao ser regatado da memória discursiva, o discurso da reparação foi ressignificado e adotou novos contornos graças à atuação do inconsciente que ocasionou o lapso que permitiu deixar transparecer a colonialidade que alicerça os discursos ocidentais, especialmente aquele vindo de instituições estatais.

Assim como a realização da 1CNPI foi uma “necessidade” advinda da ratificação tanto da Convenção 169 da OIT como da Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas, os eixos temáticos que embasaram os debates e reflexões realizados em todas as etapas do evento foram constituídos no interior da FD indigenista internacional, de modo que os principais discursos em circulação nessa FD foram abrangidos. Enfatize-se, no entanto, que os discursos não foram apenas transportados da FD indigenista internacional para o discurso indigenista oficial brasileiro, eles foram traduzidos/(re)construídos por meio de um processo de ressignificação que deixou transparecer nuances do pensamento colonialista no qual está imerso o inconsciente do sujeito enunciativo mesmo no discurso que objetivou contribuir para a “**a completa descolonização** das leis e formas de administração dos assuntos indígenas” (RDC-4).

CAPÍTULO 4

ESTRATÉGIAS DISCURSIVAS NA CONSTRUÇÃO DAS REPRESENTAÇÕES SOBRE SUJEITO INDÍGENA NO DISCURSO INDIGENISTA OFICIAL BRASILEIRO

Discordo do pensamento de que o poder se constitua como algo concreto que se encontra em mãos de um sujeito ou em uma instituição em especial, como Althusser (1985) apregoava, mas entendo, com Foucault (2008), que ele se encontra em todas as esferas da sociedade, estabelecido em relações de poder. Essas relações de poder, por sua vez, são conflituosas e sempre contínuas e não acontecem no plano do real, mas no simbólico por meio dos discursos. Em outras palavras, sujeitos/instituições estabelecem entre si relações discursivas com a finalidade de garantir a manutenção/tomada do poder (FOUCAULT, 2007).

Para o estabelecimento dessas relações de poder, discursos são formados e neles o sujeito enunciador estabelece representações de si e do outro e as utiliza como armas para o fortalecimento/enfraquecimento dos sujeitos nos enfrentamentos advindos das lutas simbólicas pelo poder. (CHARTIER, 2011). Para melhor entendimento podemos adotar a metáfora do jogo, logo, a produção social dos discursos não é casual, mas controlada, organizada e selecionada por meio de procedimentos de controle (FOUCAULT, 1995), com a finalidade de enfraquecer o adversário, mantê-lo na subalternidade e de fortalecer o sujeito enunciador e mantê-lo em condição de superioridade.

Durante o jogo discursivo criado para a manutenção das relações de poder, representações são estabelecidas e identidades são forjadas. A meta deste capítulo é entender como o jogo discursivo se estabelece nos documentos indigenistas oficiais brasileiros, quais as estratégias discursivas são utilizadas, quais as representações são criadas, quais os efeitos de sentido são erigidos e quais os enfrentamentos simbólicos são produzidos. Um percurso analítico que inicia pela marcação da presença do outro no discurso e constrói as representações via discurso para o sujeito indígena. Tanto as estratégias discursivas utilizadas como as representações criadas não são neutras e foram utilizadas no embate discursivo gerado pelas relações de poder.

Neste capítulo analisei imagens extraídas do documento *Caderno de Orientações Metodológicas – Etapas Locais* (FUNAI, 2015b), recortes textuais do *Documento Base* (FUNAI, 2015a) e uma fala do Presidente da FUNAI veiculada por meio de vídeo nas etapas regionais e nacional da 1CNPI⁴⁵ (FUNAI, 2015g).

4.1. O outro do discurso

O primeiro recorte deste capítulo (RDC-10) encontra-se na Introdução do *Documento Base* (FUNAI, 2015a), elaborado em 2015, para servir como suporte para as etapas regionais e nacional da 1CNPI, que teve como tema *A relação do Estado Brasileiro com os Povos Indígenas no Brasil sob o paradigma da Constituição de 1988*.

A *Introdução* do documento oficial analisado é subdividida em seis partes, a saber: 1. A disputa pelo controle da mão de obra indígena nos primeiros séculos da Colônia; 2. O projeto “civilizatório” de assimilação; 3. A expropriação territorial indígena na transição da Colônia para o Império; 4. A institucionalização do regime tutelar na República; 5. As revelações do Relatório Figueiredo e a nova agência indigenista; e 6. O Movimento Indígena, a CF/88 e o Fim da Tutela. Os títulos dos subitens, assim como o subtítulo da Introdução: “Panorama Histórico”, permitem formular a hipótese de que o sujeito enunciador teve a intenção de traçar um panorama histórico da política indigenista no Brasil desde a chegada dos colonizadores portugueses a essas terras. Hipótese que pode ser confirmada pela presença de uma *Linha do Tempo da Política Indigenista no Brasil*, como elemento integrante dessa parte do documento.

A formação discursiva histórica delineia-se de forma preponderante no texto, mas podemos mostrar traços também das formações discursivas jurídica (legislação/ decretos/ lei/ alvará, por exemplo), bélica (aliados/ inimigos/ guerreiros/ guerras/ ataques/ resistência/ revolta/ cativeiros etc.), religiosa (cristãos/ catequese/ missionários/ jesuítas/ordens religiosas, entre outros), colonial (projeto colonial/ colonos/ sistema colonial/ metrópole, etc.) e capitalista (mão de obra/ atividade comerciais/ pressões comerciais, por exemplo.).

⁴⁵ Esse vídeo ficou disponível no *site* da 1CNPI até que a plataforma digital fosse tirada do ar em setembro de 2017.

Nos vinte e oito parágrafos que constituem as seis partes da *Introdução*, as aspas foram utilizadas quarenta vezes, o que caracteriza uma regularidade que saltou aos olhos de analista do discurso e incitou a olhar mais cuidadoso para os motivos que geraram a necessidade da utilização desse recurso linguístico, ou, segundo Authier-Révuz (2004) dessas negociações entre o sujeito enunciador e a Heterogeneidade Constitutiva.

Nenhum discurso é original, mas se constitui na relação com o interdiscurso. Em outras palavras, todo discurso, para além das possíveis marcações realizadas pelos sujeitos enunciativos, é constituído por diferentes vozes, por diferentes discursos, ou seja, é constituído na heterogeneidade (AUTHIER-RÉVUZ, 1998). As aspas marcam o discurso do outro, uma das possibilidades de marcação da heterogeneidade mostrada, o que não significa dizer que o que não está marcado por elas não seja também constituído pelo discurso do outro.

Foucault (1987), ao mobilizar as leis internas das séries discursivas, articula conceitos importantes que serão desenvolvidos em toda a sua obra, tais como atualidade, exterioridade, história e genealogia. Seus estudos pretendem atingir a singularidade dos acontecimentos para, dessa forma, atingir a diversidade histórica. Derruba-se, assim, a definição de história contínua, linear, provida de uma origem. A história não é o registro de fatos do passado, mas retrata a imagem mais nítida do presente. A noção foucaultiana de história, portanto, focaliza a genealogia dos acontecimentos e relaciona-se diretamente ao conceito de atualidade. As técnicas de interpretação, segundo o filósofo, buscam desvendar as regularidades e descontinuidades dos acontecimentos.

Desse modo, em RDC-10, podemos entender a utilização das aspas como a necessidade de marcar o discurso do outro com a finalidade de não se apropriar da ideia alheia. Somos levados a essa interpretação pela citação da fonte nos moldes exigidos pelos textos científicos, com o ano da publicação e o número da página de onde o excerto foi retirado. Vejamos:

RDC-10: “As décadas de 70 e 80 foram os momentos de maior visibilidade dessa modalidade de ação política [o ‘movimento indígena’], que se constituía à margem da política indigenista oficial, opondo Estado e sociedade civil, delineando, progressivamente, novas modalidades de cidadania indígena” (Oliveira e Freire, 2006: 1870). Souza Lima nota que se desenhou, “assim, aquele que é o elemento a questionar mais fortemente as tradições de conhecimento de nosso arquivo colonial:

se povos indígenas isolados reivindicaram sempre medidas do Estado e denunciaram [crueldades], a partir desse momento delineia-se no Brasil uma articulação entre povos distintos, e configura-se um movimento indígena, onde o porta-voz branco, tutor seja oficial ou não, deve ser ultrapassado e dar curso à polifonia indígena em nosso país” (SOUZA LIMA, 2010:34) .(FUNAI, 2015a, p.18, grifos meus)

Em RDC-10 temos um parágrafo inteiro constituído por citações de diferentes autores, como uma colcha de retalhos que traz como originais apenas as linhas que ligam os retalhos, que no texto se concretizam como poucas palavras de ligação. Seria a necessidade de não se responsabilizar pelo dito? A utilização das aspas em RDC-10, além de funcionar como prevenção contra a apropriação da ideia alheia, se caracteriza como “aspas de proteção” (AUTHIER-RÉVUZ, 2004, p. 224), que têm a finalidade de frustrar preventivamente a ofensiva do outro. Considerando que o texto trata da exclusão do porta-voz branco, que desde 1968 foi oficialmente a FUNAI, por sua ineficácia em fazer com que a voz do indígena obtivesse audibilidade para (d)enunciar suas mazelas e reivindicar seus direitos, podemos interpretar que a citação tenha sido utilizada para eximir-se de assumir sua incompetência e fazê-lo pela voz do outro, o que poderia ter um peso menor, poderia ser tomado como uma acusação infundada, poderia permitir uma réplica.

Prosseguindo o processo analítico, entendemos que a presença das aspas como prevenção contra a apropriação da ideia alheia não é a forma mais presente de sua utilização no texto analisado. Com base em RDC-11, discorremos sobre as aspas usadas como marcas de distanciamento (AUTHIER-RÉVUZ, 2004).

RDC-11– A consequência imediata do Diretório dos Índios⁴⁶ foi o afastamento das missões religiosas e a expulsão dos jesuítas da colônia, alterando a administração dos povos indígenas e reorganizando os aldeamentos, que foram transformados em vilas com nomes de sítios e freguesias de Portugal. O Diretório foi um plano de assimilação forçada e de “**civilização**” imposta, por meio do qual se pretendeu atribuir aos índios a condição de súditos da coroa portuguesa – num contexto de enorme desigualdade, no qual a escravidão indígena ainda era comum. A “**civilização**” dos índios seria realizada em escolas públicas, ondes lhes seriam ensinados ofícios domésticos e para subsistência. Estabeleceu-se a obrigatoriedade do uso da língua portuguesa pelos povos colonizados, sendo que os “**índios civilizados**” deveriam ganhar nomes e sobrenomes como em

⁴⁶ Em 1755 foi aprovado o Diretório dos Índios, que proibia definitivamente a escravidão indígena e visava a integração do índio à vida da Colônia.

Portugal. Foram conferidos prêmios aos colonos que se casassem com mulheres indígenas. Os índios passaram a ser administrados por juízes e vereadores, o que os igualava – apenas formalmente – aos demais súditos. Determinou-se que os “**principais**” indígenas governassem as “**vilas de índios**” e, nas situações em que não tivessem capacidade de fazê-lo (seja devido à ignorância ou à falta de aptidão – segundo o ponto de vista dos colonizadores), estabeleceram-se “**diretores de índios**” nas povoações, com domínio da língua indígena, que deveria perseguir esses fins. (FUNAI, 2015a, p. 11, grifos meus)

Em RDC-11, na contramão do que se apresentou em RDC-10, e como exemplo do que se realizou em várias outras utilizações das aspas na Introdução do *Documento Base*, as aspas não foram utilizadas para marcar sentenças ou períodos atribuídos a outros enunciadores e acompanhadas das informações de quem as produziu, mas servem para destacar palavras e expressões das quais o sujeito enunciador pretende se distanciar, colocar em suspensão de responsabilidade (AUTHIER-RÉVUZ, 2004), pelo efeito de sentido que podem suscitar no interlocutor a quem o texto de dirige.

Considerando a premissa de que todo discurso é dirigido a um interlocutor (AUTHIER-RÉVUZ, 1998), podemos, em uma primeira leitura, interpretar que este discurso se dirige aos povos indígenas, participantes da ICNPI, mas, com um olhar mais atento, podemos entender que os principais interlocutores são, como já afirmamos no Capítulo 3, os órgãos internacionais como a Organização Internacional do Trabalho e a Organização das Nações Unidas a quem interessa agradar para a obtenção de uma boa imagem internacional que possa vir a gerar investimentos e capital político relevante. Tanto para os primeiros como para os últimos, os itens lexicais aspeados (“civilização”, “índios civilizados”, “vilas de índios”, “principais”, “diretores de índios”), poderiam suscitar um estranhamento e mesmo uma rejeição ao texto do documento. Isso porque esses termos se relacionam diretamente ao campo semântico da *Integração*, que durante muitos anos foi propalada por documentos oficiais brasileiros e objetivava sobretudo o desaparecimento dos indígenas por sua conversão a brasileiros. “Integração” essa rejeitada pelos movimentos indígenas e por todos os interessados pelas causas indígenas. Logo, as aspas permitem passar a ideia de distanciamento do sujeito enunciador a essas palavras, e criar a ilusão de que elas só foram utilizadas por falta de outras que pudessem ser empregadas em seu lugar, ou porque essas são as escolhas lexicais permitidas pela formação discursiva histórica que predomina no documento.

A “integração”, assim como todas as palavras que fazem parte de seu campo semântico constroem a ideia de ausência, de incompletude, de falta de civilização. Segundo o dicionário Michaelis *On-Line*⁴⁷, um dos sentidos atribuídos ao item lexical civilização é “ato, processo ou efeito de civilizar(-se)”. Se é necessário civilizar-se é porque não se é civilizado, logo, o sujeito enunciador, com a utilização das aspas, atribuiu esse sentido à palavra civilização em seu discurso, sentido ao qual o interlocutor avesso à integração pode considerar negativamente, por considerar os povos indígenas civilizados. Esse sentimento de civilização, de completude cultural é referendado pelos demais sentidos atribuíveis à palavra civilização, a saber: “2. Conjunto de aspectos próprios da vida social, intelectual, artística, cultural, econômica, política e moral de uma sociedade; 3. Estágio de desenvolvimento econômico, científico e tecnológico de uma sociedade; 4. Conjunto de valores que caracterizam uma sociedade; tipo de cultura”. Todas as comunidades indígenas possuem vida social, intelectual, artística, cultural, econômica, científica e tecnológica, além de valores, em diferentes níveis de desenvolvimento, de modo que todas as comunidades indígenas são civilizadas e não necessitam de nenhum ato ou processo de civilização.

O que se traduziu no discurso analisado como civilização seria na verdade aculturação, que, segundo o mesmo dicionário, significa: “1. Adaptação de um indivíduo ou de um grupo a uma cultura diferente com a qual mantém contato direto e contínuo, acultramento; 2. Conjunto de fenômenos resultantes do contato direto e contínuo entre pessoas de culturas diferentes.” No entanto, essa adaptação não aconteceria respeitando a condição entre-culturas dos povos indígenas, ao que Canclini (2013) denominou de hibridação intercultural, ou ao que Hall (2006) chamou de multiculturalismo, e sim no sentido de subjugação cultural, de rejeição à cultura original, considerada menor, e mudança, transferência para a cultura do colonizador, considerada superior, nos moldes daquilo que os estudos pós-colonialistas rejeitam (QUIJANO, 2010; SANTOS, 2010; NOLASCO, 2016).

A busca pelo domínio cultural pode ser comprovada se desviarmos nossos olhos das palavras aspeadas para outras que compõem o mesmo parágrafo. Segundo RDC-11, o Diretório de Índios tinha a intenção de estabelecer moldes para a relação entre brancos

⁴⁷ <http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/> Acessado em 12 de abril de 2018 às 8h.

e índios proibindo a escravidão, mas “permitindo” alterar, reorganizar, atribuir, ensinar, obrigar...

Qual seria a justificativa para que um documento permitisse aos brancos tomar atitudes como as descritas pelos verbos destacados que influenciariam diretamente na disposição cultural indígena? “Alterar a administração”; “reorganizar os aldeamentos”; “atribuir a condição de súditos da coroa”; “ensinar ofícios domésticos e para subsistência”; “obrigar o uso da língua portuguesa”.

Verifica-se que até a chegada dos portugueses ao Brasil os indígenas não tinham uma organização que lhes permitisse viver, se comunicar, se alimentar, subsistir. O efeito de sentido que emerge na materialidade discursiva é que necessário lhes ensinar tudo, era necessário que passassem por um processo “civilizatório”. Retomando o esquecimento nº1 (PECHEUX, 1995) segundo o qual o sujeito “esquece” que o sentido se forma em um processo que lhe é exterior, problematizo que, apesar de o sujeito enunciador tentar cercar o sentido de palavras que pudessem causar no interlocutor rejeição, outros itens lexicais não aspeados denunciam a heterogeneidade constitutiva do discurso, sua relação com o interdiscurso da formação discursiva colonialista segundo a qual a superioridade europeia é estabelecida como se não houvesse outra possibilidade existente (QUIJANO, 2010). Essa superioridade se mostra ainda em outras situações descritas no recorte analisado como na possibilidade de o branco “conferir prêmios” a outros brancos que se disponibilizassem a casar com mulheres indígenas, ou na possibilidade de conceder aos indígenas o direito de se “igualar” aos brancos, ainda que apenas sob a chancela da formalidade.

Apesar de o *Documento Base* não ter sido desenvolvido pela FUNAI, mas por uma Comissão Organizadora Nacional composta por representantes de órgãos governamentais, representantes indígenas e representantes de organizações indigenistas não governamentais, tanto a composição da comissão como a divulgação do documento em sites oficiais nos permitem interpretar que o discurso veiculado se caracteriza como discurso oficial, construído com bases nas crenças governamentais para a política indigenista brasileira. Entendemos que o *Documento Base* é um instrumento de transmissão, especialmente, do discurso do poder executivo, uma vez que o ICNPI se deu em atendimento a um Decreto Presidencial, organizado por órgãos que tem seus superiores indicados pelo Presidente da República.

Partindo dessa conjuntura, problematizamos que as aspas foram utilizadas porque as palavras utilizadas são apropriadas ao sujeito enunciador, mas não ao sujeito interlocutor no sentido de que se o enunciador estivesse dirigindo o seu discurso para outros interlocutores que não os povos indígenas ou aos órgãos internacionais envolvidos com a questão indígena elas seriam desnecessárias. (“Se eu não falasse com você, eu o diria sem aspas”. (AUTHIER-RÉVUZ, 2004, p.221)).

Nessa discussão dos dados, em RDC-12, temos uma motivação diversa de RDC-10 e RDC-11 para a utilização das aspas:

RDC-12

Rondon e outros propuseram a criação de uma agência indigenista laica cuja ação teria por fins: a) estabelecer a convivência pacífica com os índios; b) garantir a sobrevivência física dos povos indígenas; c) fazer os índios adotarem gradualmente hábitos **“civilizados”**; d) influir de forma **“amistosa”** sobre a vida indígena; e) fixar o índio à terra; f) contribuir para o povoamento do interior do Brasil; g) acessar ou produzir bens econômicos nas terras dos índios; h) usar a força de trabalho indígena para aumentar a produtividade agrícola; e i) fortalecer o sentimento indígena de pertencer a uma nação. A **“proteção fraternal”**, defendida pelo grupo rondoniano contra as posições favoráveis ao extermínio puro e simples dos índios, criaria as condições adequadas para a evolução lenta e natural deles rumo à civilização.” (FUNAI, 2015a, p. 13, grifos meus)

RDC-12 foi recortado de um subitem intitulado *A institucionalização do regime tutelar na República* e trata diretamente das diretrizes de criação do *Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais* (SPILT), em 1910. Posteriormente, em 1918, houve uma separação no órgão criando-se o *Serviço de Proteção aos Índios* (SPI), como já explicitado no Capítulo 1.

Em RDC-12 as aspas foram utilizadas três vezes. Os dois primeiros aspeamentos se deram apenas nos adjetivos “civilizados” e “amistosa”. O adjetivo tem a função de modificar o substantivo com o qual se relaciona. No recorte analisado, o adjetivo “civilizados” se relaciona ao substantivo “hábitos” e o adjetivo “amistosa” se relaciona ao substantivo “forma”, de modo que, para a constituição de nosso movimento interpretativo consideramos as expressões “hábitos civilizados” e “forma amistosa”. Na terceira utilização do recurso linguístico das aspas pelo sujeito enunciador em RDC-12, substantivo e adjetivo foram aspeados: “proteção fraternal”.

Em direção oposta à utilização das aspas em RDC-10, quando se precavia quanto à apropriação da ideia alheia, ou em RDC-11 quando o sujeito enunciador procurava não se responsabilizar pelo efeito de sentido que os itens lexicais aspeados poderiam fazer emergir em seus interlocutores, em RDC-12 as aspas nos conduzem ao que Authier-Révuz (2004) chamou de questionamento do caráter apropriado de uma palavra.

O que seriam “hábitos civilizados” com base naquilo que já discutimos longamente a respeito do que seria civilização? O que o SPI buscava era a adaptação dos povos indígenas ao modo de vida dos brancos e a seus hábitos, contudo a utilização do adjetivo “civilizados” não nos parece adequada, considerando que toda sociedade possui hábitos e valores que correspondem à sua civilização. Assim, o sujeito enunciador marca o adjetivo com aspas para não desencadear um conflito com o interlocutor.

Da mesma maneira, o que seria “influir de forma ‘amistosa’ sobre a vida indígena”? Trabalhar via institucionalização para transformar os povos indígenas em brasileiros, buscando mudar seus hábitos, costumes e valores; desvalorizando sua língua materna e suas tradições; poderíamos considerar isso uma influência “amistosa”? Mais uma vez o sujeito enunciador parece entender que o termo utilizado não seria o mais adequado para tratar da real influência que, historicamente, se estabeleceu entre os brancos e os povos indígenas. Mais uma vez, o enunciador utiliza-se do recurso linguístico que tem à sua disposição para marcar que essa qualificação não foi atribuída por ele, mas faz parte do interdiscurso, da memória discursiva das relações entre brancos e indígenas.

Por fim, problematizo que a terceira utilização das aspas em RDC-12 também se deu pela necessidade de marcar o discurso do outro pelo entendimento da inadequação dos itens lexicais. Historicamente não é possível dizer que os brancos exerceram uma “proteção fraternal” com os povos indígenas.

“Hábitos civilizados”, “influência amistosa”, “proteção fraternal”... Considerando a relação estabelecida não apenas no Brasil, mas em todo o processo de colonização da América pelos europeus, é possível afirmar que o colonizador não reconheceu as culturas dos povos originais, questionando até mesmo sua humanidade e, para realizar a repressão cultural e a colonização do imaginário, realizou um gigantesco e violento extermínio dos povos indígenas (QUIJANO, 1992, FLEURI, 2002). No Brasil não foi diferente, também

aqui os povos indígenas sofreram com a perseguição, a escravização e a dizimação de suas populações.

A colonização não gerou apenas a drástica diminuição da população indígena, mas, diante da heterogênea realidade linguística que dificultava as intenções econômicas e religiosas dos colonizadores, levou à busca da homogeneização linguística com a adoção das línguas gerais, o que perdurou de 1549 a 1759, durante o período em que os jesuítas permaneceram no Brasil. Nesse período, a língua tupi foi institucionalizada como língua hegemônica, o que resultou em sua imposição para grupos não-tupis, como estratégia de dominação e ocupação territorial (BORGES, 2001). A utilização das línguas gerais adquiriu tamanha abrangência que, especialmente na região Norte, a língua portuguesa aos poucos foi ficando confinada apenas aos redutos da nobreza. Por esta razão, o Marquês de Pombal, ao realizar uma reforma pedagógica em Portugal e no Brasil, torna oficialmente obrigatórios o ensino e a utilização da língua portuguesa (MARIANI, 2001).

Logo, se considerarmos que antes da chegada dos portugueses existiam no território brasileiro cerca de 1175 línguas (NOBRE, 2011), e que tanto pelo extermínio de grande parte da população indígena como pelas políticas linguísticas adotadas desde o início da colonização a maior parte delas foi extinta;⁴⁸ e se também considerarmos a intrínseca relação existente entre língua e cultura, poderemos compreender como a dizimação da população e a colonização cultural gerada pela imposição da língua, da religião e dos costumes dos colonizadores fizeram com que os povos indígenas brasileiros estivessem posicionados no entremeio entre a cultura tradicional indígena e a cultura branca, ou seja, numa situação de transculturação (ORTIZ, 1993).

Com base neste gesto de interpretação a respeito da materialidade discursiva analisada, o sujeito enunciador, no entendimento da incompatibilidade dos itens lexicais com a memória discursiva relativa ao modo como se operou a relação entre brancos e indígenas aspeou palavras que pudessem ter seu sentido questionado com o intuito de passar a ideia de que foi ele o primeiro a questionar o caráter inapropriado de sua

⁴⁸ Os resultados do Censo 2010 indicam para a existência de 276 línguas indígenas, no entanto, são necessários estudos linguísticos e antropológicos aprofundados para constatar se incluídas nesse total não existem variações de uma mesma língua. (IBGE)

utilização; de que, apesar de aqueles itens lexicais estarem presentes em seu discurso eles não são originários dele, mas são o discurso do Outro presente em seu discurso.

Nessa tensa relação entre o interior e o exterior do discurso, partindo da crença de que tudo o que não estivesse marcado no discurso fosse originado em si, o enunciador passa por lapsos e deixa de marcar mais palavra/expressões que também precisam ter seu caráter questionado, vejamos: “estabelecer convivência pacífica com os índios”, depois de tudo que se discutiu é possível acreditar que houve o estabelecimento de uma convivência pacífica?

“Garantir a sobrevivência física dos povos indígenas”. E a sobrevivência cultural? Emocional? Não são relevantes? Segundo o enunciador, caso o SPI conseguisse manter os índios fisicamente vivos teria conseguido alcançar a “convivência pacífica” ou a “proteção fraternal”. A ausência da necessidade de aspear tais expressões nos leva permite a interpretação de que essas palavras não geraram estranhamento no sujeito enunciador, de modo que ele não se importou de tê-las atribuídas a si.

“Fixar o índio à terra”? Não seria descabido atribuir essa fixação ao homem branco uma vez que, antes de os colonizadores chegarem, eles já viviam em uma relação plena com a terra, tirando dela seu sustento, seus remédios, sua religião? Pelo contrário, quem impossibilitou a fixação dos povos indígenas foram os brancos que tomaram suas terras e colocaram como condição de permanência que “bens econômicos fossem acessados ou produzidos” e que eles fossem “força de trabalho para aumentar a produtividade agrícola” numa clara violência cultural. “Produtividade”, “bens econômicos” não eram importantes para os povos indígenas que não estabeleciam relações comerciais.

Para os indígenas, o importante era a subsistência para a manutenção da qual bastava a caça, a pesca, o extrativismo e a agricultura de itens agrícolas suficientes. A violência cultural que a escravidão e, posteriormente, a inclusão dos povos indígenas como mão de obra pouco valorizada influenciou para a fuga dos povos indígenas e sua considerada “não fixação à terra”. A influência do homem branco não contribuiu para sua fixação, pelo contrário, a maior luta dos movimentos indígenas na atualidade continua sendo por demarcação de terras indígenas, por sua fixação à terra de seus ancestrais. Lutas essas que o homem branco continua dificultando por colidir com os interesses econômicos dos grandes latifundiários.

Por fim, ao invés de “fortalecer o sentimento indígena de pertencer a uma nação”, o homem branco contribuiu para o enfraquecimento das nações indígenas. A partir desse subitem surge a ideia de “integrar” os indígenas à nação brasileira, fazendo com que esquecessem seu sentimento de pertença à sua nação indígena e a criação de sentimento de pertença à nação brasileira. Como já discuti, a “integração” é considerada altamente inapropriada pelos povos indígenas e por todos aqueles que se interessam pelas questões indígenas, a saber, ONGs e pesquisadores.

Como observamos, além das três utilizações do recurso linguístico das aspas em RDC-12, existiriam muitas outras ocasiões em que seria necessária a utilização desse recurso caso o sujeito enunciador tentasse cercar todos os itens lexicais/expressões/orações questionáveis em sua apropriação. Interpreto, portanto, que essas marcações ocorreram porque o sujeito enunciador representa o Estado e defende a posição de que sua atuação indigenista foi positiva e contribuiu para a “garantia da sobrevivência física dos povos indígenas”; para a “fixação do indígena à terra”; para o “povoamento do interior do Brasil”; para o “acesso ou produção de bens econômicos nas terras indígenas”; para a “utilização da força de trabalho indígena para o aumento da produtividade agrícola”; para o “fortalecimento do sentimento indígena de pertencimento a uma nação.”

Entendo, a partir das palavras de Authier-Révuz (2004), que:

As aspas são, portanto, em um discurso algo como o eco de seu encontro com o exterior. Apesar dos termos interior/exterior, borda, fronteira, esse encontro não se faz segundo uma linha de justaposição, mas na forma de uma zona de interação, de imbricação, de invasão. (p. 229-230)

Com a linguista, afirmo que as aspas procuram marcar o exterior que está presente no discurso, mas o fazem com imperfeição uma vez que todo o discurso é heterogeneamente constituído. Apesar disso, a imperfeição mostrada por elas é uma imperfeição constitutiva, reveladora da necessária negociação existente nas margens borradas do discurso.

4.2. A construção da representação do sujeito indígena

O objetivo desta seção é analisar a materialidade discursiva composta por imagens, falas e recortes textuais presentes em diferentes materiais e documentos elaborados para embasar as diversas etapas da 1CNPI com vistas a identificar e problematizar as representações construídas para o sujeito indígena.

4.2.1. Sujeito indígena: estereotipado

Nesta seção construí um gesto analítico de imagens que foram extraídas de um dos documentos elaborados por ocasião da 1CNPI, intitulado *Caderno de Orientações Metodológicas – Etapas Locais* (FUNAI, 2015b). Esse caderno caracteriza-se como pertencente ao gênero instrucional, pois funciona como manual de instruções. Segundo o Dicionário Michaelis *On-line*, manual pode ser definido, entre outros significados, como livro que oferece orientação para a execução ou o aperfeiçoamento de determinada atividade; guia prático⁴⁹. É e justamente esse o objetivo deste documento: prover orientações sobre como devem ser organizadas as Etapas Locais da 1CNPI aos responsáveis por sua organização: “povos e organizações indígenas” (FUNAI, 2015b, p.10).

Os textos verbais que compõem o documento permitem o enquadramento do documento no gênero manual, uma vez que descrevem os recursos humanos e materiais que devem ser utilizados para a realização das etapas locais da 1CNPI, além de descrever também como devem ser desenvolvidos o antes, o durante e o depois dessas etapas. As imagens, no entanto, são de natureza diferente daquela que normalmente está contida em manuais. Nesse gênero, normalmente as imagens não servem apenas para ilustrar, mas especialmente para auxiliar na compreensão das explicações desenvolvidas por meio da linguagem verbal. No documento analisado, porém, as imagens veiculadas são fotografias coloridas de crianças e adultos indígenas em atividades que não encontram correspondência com aquelas descritas nos textos verbais.

⁴⁹ <https://michaelis.uol.com.br/palavra/dNXa4/manual-2/>. Acessado em 2 de abril de 2020 às 9h.

RDC-13: Imagem 17 – Ritual Indígena na cidade.



Fonte: Caderno de Orientações Metodológicas – Etapas Locais (2015)

A formação discursiva preponderante em RDC-13 é a da cultura indígena: homens pintados, vestidos com trajes e adereços típicos como saias de palha e coloridos cocares, de mãos dadas, em roda, provavelmente reunidos para a realização daquilo que aparenta ser um ritual típico de sua cultura (GUERRA, 2015). Apesar de ser uma materialidade discursiva distinta da verbal, nenhum desses elementos é neutro ou ingênuo, cada um deles tem sua significação (FOUCAULT, 1995). Como no interior de todas as formações discursivas, não há homogeneidade (INDURSKY, 2005); a heterogeneidade emerge quando percebemos que nem todos os sujeitos estão vestidos tradicionalmente e mesmo alguns daqueles que estão com os trajes típicos carregam marcas da cultura branca; em outras palavras, alguns elementos revelam transculturação como, por exemplo, o fato de vários sujeitos estarem calçados com chinelos de borracha e ao fundo conseguimos ver um deles trajando uma bermuda jeans e um camiseta, trajes característicos da cultura branca. A única mulher que aparece na imagem não faz parte da roda, mas está no meio

dela, munida de uma máquina fotográfica, aparelho também oriundo da cultura branca, para registrar aquele momento. O perceptível atravessamento da cultura branca se dá em níveis diferentes para cada sujeito, mais uma vez a homogeneidade é descartada.

Esse acontecimento discursivo tem lugar no interior de um dos maiores constituintes da formação discursiva branca: uma cidade, o que pode ser comprovado pelo monumento no meio da roda, pelos ônibus, transeuntes e prédios ao fundo da imagem. Segundo Canclini (2013), foi o crescimento das cidades que propiciou a evolução da hibridação intercultural por permitir a convivência entre diferentes culturas. Logo, considerando a inexistência de discursos neutros e a possível recuperação no interdiscurso de que para os sujeitos brancos, os sujeitos só podem ser considerados indígenas se estiverem trajando adereços tradicionais, podemos considerar que as diferenças foram propositalmente marcadas. Os sujeitos indígenas ocupam o reduto dos brancos, realizam na territorialidade branca seu ritual, e para tanto marcam propositalmente, por meio de elementos visuais, a diferença entre eles e a população branca. É a utilização dos elementos tradicionais da cultura indígena na resistência contra a homogeneização cultural (LIMBERTI, 2009, 2012).

Podemos ainda olhar por outro ângulo essa imagem se munidos do referencial da tradução cultural (BHABA, 2010) segundo o qual o contato entre culturas não ocasiona a imitação mas permite a traduzibilidade. A partir desse olhar, o ritual retratado por RDC-13 não é uma cópia do ritual tradicional realizado pelos antepassados desses indígenas nas aldeias, mas sua tradução. E, como em toda tradução, seja ela linguística ou cultural, um novo entra no mundo. Um novo texto, um novo ritual, um novo discurso. O novo apresenta elementos do original, mas não é dele uma cópia e sim uma nova versão, com suas próprias significações e sentidos que serão lidos e interpretados por novos interlocutores, que terão um alcance maior.

Um texto escrito em determinada língua só poderá ser interpretado pelos falantes daquela língua, mas, no momento em que esse texto é traduzido para outras línguas permite novos interlocutores, novas interpretações. Da mesma maneira, o ritual realizado no interior da aldeia permitia o gesto interpretativo daqueles que dela faziam parte. Em RDC-13, a tradução desse ritual alcança um outro patamar, uma vez que a transferência de significado nunca pode ser total em sistemas de significado diversos (BHABA, 2010).

Consideremos agora RDC-14, a seguir, que se constitui por outra fotografia veiculada pelo mesmo documento:

RDC-14: Imagem 18 – Ritual Indígena na aldeia.



Fonte: Caderno de Orientações Metodológicas – Etapas Locais (2015)

Em RDC-14, o atravessamento da formação discursiva da cultura branca na formação discursiva indígena é mais marcante. Mais uma vez estamos diante de um ritual, o que se constata por um sujeito indígena masculino no meio de uma roda adereçado com um cocar e erguendo com as mãos um instrumento de madeira característico da cultura tradicional indígena. A construção de palha ao fundo da imagem, o chão de terra batida e a disposição da vegetação parecem revelar que este ritual está sendo realizado em uma aldeia. No entanto, não vemos indígenas em trajés típicos, mas homens e mulheres, vestidos de jeans e camisetas, alguns com agasalhos de frio, como os que podemos encontrar em qualquer cidade do Brasil. Nesde acontecimento discursivo, a diferenciação cultural que pode ser mensurada pelos olhos não é marcada como na imagem anterior.

O efeito de sentido que vemos emergir da análise conjunta de RDC-13 e RDC-14 é que as vestimentas e os adereços típicos da cultura indígena são mais importantes fora da aldeia que dentro dela. Dentro da aldeia, todos são indígenas, compartilham os mesmos anseios e dificuldades no que se refere a estar entre-culturas, entendem que apesar do processo de branqueamento que sofreram, o que em RDC 14 pode ser

perceptível por suas vestimentas, nunca deixaram de ser indígenas (ANZALDÚA, 2015). Na cidade, no entanto, a realidade é diferente. Os brancos não têm a mesma percepção dos indígenas de maneira que a marcação cultural se faz necessária para a reafirmação de sua identidade indígena.

Dada a inexistência de neutralidade do discurso (FOUCAULT, 1995), somos levados a refletir porque essas duas imagens fazem parte de um documento direcionado aos povos e organizações indígenas, responsáveis pela elaboração das etapas locais da 1CNPI.

Como já afirmei, a FUNAI é o órgão indigenista oficial brasileiro com a missão de proteger e promover os direitos dos povos indígenas no Brasil, em outras palavras, a FUNAI atua na intermediação na relação entre os povos indígenas e a sociedade branca no que se refere a vários aspectos como as questões fundiárias, educacionais, relativas à saúde e também culturais (FUNAI, s/d).

Considerando que por meio do discurso se concretizam as relações de poder (FOUCAULT, 2015), e segundo este gesto de interpretação, a utilização de RDC-13 contribui para fomentar práticas discursivas que levam ao reforço do estereótipo, já tão fortemente presente entre os sujeitos brancos, de que indígena é somente aquele sujeito que se veste com vestimentas e adereços tradicionais. Como mostrei em RDC-14, os sujeitos que moram em aldeias não utilizam seus trajes tradicionais cotidianamente. Existem ainda os 324.884 indígenas que, segundo o Censo do IBGE de 2010 (IBGE, s/d), vivem nas cidades e procuram levar a vida como os demais moradores urbanos.

RDC-13 e RDC-14, quando considerados como parte do documento *Caderno de Orientações Metodológicas – Etapas locais*, ou seja, do manual elaborado para colaborar na elaboração das etapas locais da 1CNPI cria o efeito de sentido de que assim deve acontecer. Quando estiverem apenas entre indígenas as marcações visuais da diferença cultural podem ser ignoradas (RDC-14), mas quando estiverem entre os brancos elas devem ser fortemente marcadas (RDC-13). Diante da aparente neutralidade da opção por veicular RDC-13 e RDC-14 no documento analisado, observa-se que o órgão indigenista oficial brasileiro favorece a manutenção e o fortalecimento da fronteira⁵⁰ cultural entre brancos e indígenas, (re)produzindo representações sobre sujeito

⁵⁰ Fronteira entendida aqui como separação e não como possibilidade de união.

indígena que contribuem para o fortalecimento de sua condição de exclusão na sociedade contemporânea que a partir da globalização tem intensificado suas ações em busca de uma homogeneização cultural (CASTELL, 2013).

Ao contrário do reforço do estereótipo que contribui para a normalização da condição de subalternidade e exclusão a que os povos indígenas estão submetidos, a atitude a ser tomada pelo órgão indigenista deveria ser a de rejeição/desconstrução dos mesmos para que se pudesse caminhar em direção à aceitação das diferenças e a uma nova abordagem da transculturação (ANZALDÚA, 2015).

4.2.2. Sujeito indígena: militante

No e pelo discurso, é possível vermos nossa experiência simbólica e de mundo, abordando não somente a maneira pela qual os indivíduos se tornam sujeitos de governo e objetos de conhecimento, mas também a maneira pela qual se acaba por exigir que os sujeitos produzam um discurso sobre os outros e/ou sobre si mesmos – sobre existência, sobre trabalho, sobre afetos –, tornando as experiências e cotidiano cercados de múltiplos saberes perceptíveis na relação de um “biopoder” (FOUCAULT, 2010, p. 78).

Considerando essa premissa teórica, partimos para a análise de RDC-15 que foi extraído também da Introdução do *Documento Base*:

RDC-15: O espírito da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista se baseia no **reconhecimento** de que as **mudanças legais** que ocorreram desde 1988 – que rejeitam ideias tutelares e objetivos assimilacionistas – **resultam de vários processos de resistência e lutas de povos indígenas** que na sua relação com o Estado Brasileiro **exigiram e seguem exigindo** o respeito aos direitos individuais e coletivos e a **superação de práticas e valores coloniais** que levem a sua efetiva autonomia. (FUNAI, 2015a, p. 4)

Como já afirmei, a Constituição de 1988 é considerada um avanço no que diz respeito aos povos indígenas se consideradas as demais constituições brasileiras. A carta magna reconhece o direito de ser indígena, rejeitando deste modo os objetivos integracionistas e a ideia de ser a condição de índio transitória, “garantindo” aos povos indígenas o reconhecimento de suas múltiplas culturas e o respeito às suas tradições, a seus modos de vida e às suas organizações jurídico-sociais (FERREIRA, 2017). O

reconhecimento à existência de diversos povos indígenas, com línguas maternas diferentes, com culturas diferentes permitiu também que fosse garantido o direito à educação diferenciada, ministrada na língua materna de cada povo.

Considerando a relevância do território para o modo de vida dos povos indígenas, uma vez que a importância que dão à terra vai muito além da retirada de sua subsistência, passa por questões sentimentais e alcança importância espiritual, a Constituição de 1988 garantiu o mais fundamental de todos os direitos, o direito às terras que tradicionalmente ocupam e à sua demarcação pela União (FERREIRA, 2017).

Em RDC-15, o sujeito enunciador, “reconhece” que essas mudanças legais não ocorreram porque o Estado brasileiro se apercebeu de que os povos indígenas foram por muito tempo privados de direitos que lhes cabiam e sim como resultado de “vários processos de lutas e resistência” desses povos. Segundo se encontra no dicionário Michaelis (2008), um dos sentidos possíveis para item lexical “reconhecer” é admitir, logo, podemos entender que o sujeito enunciador não teve outra alternativa senão “admitir” que as mudanças legais, que ocorreram a partir da Constituição de 1988, não se deram pela competente atuação da FUNAI, mas pela habilidosa atuação dos movimentos indígenas.

Segundo o dicionário Michaelis *On-line*, o item lexical “militante” significa 1. Que ou aquele que milita, que luta e combate; 2. Que ou aquele que defende uma causa ou ideia ativamente; 3. Que ou aquele que está em exercício ativo, que desempenha uma atividade⁵¹. Deste modo, considerando que as representações não se constituem apenas do que se encontra explicitamente no fio do discurso, mas também, e nesse caso, especialmente, pelo que está silenciado (ORLANDI, 2007), podemos problematizar que a primeira característica atribuída à representação do sujeito indígena é a de militante.

Considerando as relações conflituosas que se estabelecem pela tomada/manutenção do poder (FOUCAULT, 1995), e o interdiscurso, ou seja, as outras vozes que nos precedem e atravessam (ORLANDI, 2013), podemos mobilizar a memória discursiva, cujos elementos bastante conflituosos emergem desse relacionamento entre militantes e o Governo, a quem o sujeito enunciador representa. De um lado, os militantes

⁵¹ <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/militante/>. Acesso em 20/09/2018, às 14h.

são representantes das ditas minorias e, como tal, traçam estratégias de resistência com o objetivo de tomar o poder; por outro lado, o governo, detentor do poder hegemônico, elabora leis, nomeia cargos de confiança, usa poder de polícia, utiliza as armas a sua disposição para garantir a manutenção do poder.

Esses elementos criam uma imagem negativa, já que faz parte do senso comum a caracterização dos militantes como arruaceiros, baderneiros que desrespeitam os demais cidadãos, ao interferirem no andamento das cidades com suas manifestações; ao interferirem no andamento das instituições propondo greves; ao interferirem na manutenção de latifúndios ocupando fazendas e exigindo a demarcação das terras indígenas. Problematizo que o discurso de militância é um discurso subalterno, um discurso de resistência contra o qual o discurso hegemônico se opõe. Logo, a representação negativa do discurso de militância é a atribuição de um espaço discursivo criado pelo discurso hegemônico com a finalidade de “conter” o fortalecimento do discurso subalterno.

Atribuir ao sujeito indígena a característica de militante é criar uma fronteira ideológica entre ele e o enunciador e, com isso, representá-lo como sujeito marginalizado, “sujeito de segunda classe” (GUERRA, 2010). Por detrás da aparente positividade da materialidade linguística “resultam de vários processos de resistência e lutas de povos indígenas” vemos emergir a constante luta pelo poder com o objetivo de demarcar “lugares fixos para os sujeitos criarem e desenvolverem sua identidade ‘em segurança’” (GUERRA, 2010, p.38) e a busca de inferiorização do sujeito indígena em contraste com a reafirmação da superioridade do enunciador institucional, representante do discurso hegemônico, numa prática caracteristicamente colonial (QUIJANO, 1992).

Ainda em RDC-15, o sujeito enunciador reconhece dois elementos referentes aos indígenas e à Constituição de 1988: primeiro que, apesar dos avanços obtidos, as lutas não cessaram, a resistência permanece, o movimento indígena segue “exigindo respeito aos direitos individuais e coletivos e à superação de práticas e valores coloniais”. O segundo elemento pode ser considerado motivador do primeiro: as mudanças e avanços alcançados são garantias legais, mas não tiveram alcance pleno no cotidiano dos povos indígenas.

Durante décadas os documentos oficiais brasileiros indicavam para a necessidade da “integração” progressiva dos povos indígenas à comunhão nacional, tratando,

portanto, a condição de indígena como temporária. A “integração” culminaria com o desaparecimento dos indígenas por sua “conversão” a brasileiros, de fato. A constituição de 1988 pretende mudar os rumos da política indigenista e considerar a condição de entre-culturas dos povos indígenas, e garantir aos indígenas uma condição ambivalente (FERREIRA, 2017). Em outras palavras, não seria necessário deixar de ser pertencente a seu povo específico para ser brasileiro.

Diferente do processo de assimilação e de integração, entendemos que o processo de transculturação constrói a base das imagens e dos discursos, que brotam na zona de contato: esse fenômeno é próprio das zonas de fronteira porque se refere às tomadas dos materiais autóctones pelos europeus, mas também às apropriações feitas pelos mestiços dos estilos hegemônicos, construindo assim maneiras próprias de representação. A partir da transculturação, Mignolo (2008) nos ajuda a entender esses processos fundamentais na construção da ideia de modernidade e da sua contraparte, a colonialidade. Ele parte do pressuposto pelo qual a tradução foi um processo que a colonialidade do poder empregou para articular a diferença cultural no contexto latino-americano desde os séculos da conquista.

Sabemos que mesmo passados 32 anos, desde a promulgação da carta magna, a sociedade ainda não compreendeu e aceitou a condição entre-cultural dos povos indígenas, o que gera muito preconceito e discriminação. O interdiscurso, a partir do enunciado de RDC-15 (“ideias tutelares e objetivos assimilacionistas”), mobiliza a memória discursiva de que, apesar do crescimento do número de indígenas vivendo nas cidades ter refletido na ideia de que indígenas são aqueles sujeitos que vivem aldeados e trajam adereços tradicionais, grande parte da sociedade hegemônica ainda compartilha desse senso comum (FERNANDES, 2005). Diante disso, o respeito às múltiplas culturas indígenas não pode ser considerado como um direito efetivamente alcançado.

Outra garantia legal que não se tornou direito alcançado para muitos povos indígenas, retomando o que discuti no Capítulo 3, foi a demarcação das terras tradicionalmente por eles ocupadas. A maioria das terras demarcadas encontra-se na Amazônia Legal. Nas regiões Sul, Sudeste, Nordeste e no estado de Mato Grosso do Sul, onde a exploração econômica e a colonização encontram-se em estágio mais avançado, pouco se progrediu na questão da demarcação das terras indígenas o que acaba por fazer com que esses povos fiquem confinados em pequenos territórios, insuficientes para

conduzir satisfatoriamente o seu modo de vida e acaba gerando recorrentes e violentos conflitos agrários (FUNAI, 2015, s/d).

Logo, tanto as garantias legais não efetivadas como as práticas coloniais ainda exercidas levam à necessidade da manutenção da condição de militância, que leva a manutenção da representação de marginalidade, que induz à possibilidade de não priorização no atendimento aos direitos, num ciclo vicioso constitutivo do conflito caracteristicamente existente nas relações de poder, que contribui para a sustentação do discurso hegemônico.

4.2.3. Sujeito indígena: pleno de garantias e direitos

Esta seção traz a análise de RDC-16 que é composto pela fala de João Pedro Gonçalves da Costa, Presidente da FUNAI quando da realização da 1CNPI, em vídeo que foi apresentado nas etapas regionais desse evento com o objetivo de mobilizar para a participação na conferência. Ressalto que esse vídeo faz parte do material oficial produzido pela comissão organizadora do evento sob supervisão da Comissão Nacional de Política Indigenista.

RDC-16: Saúdo a todos, a todas, aos povos indígenas, às organizações não governamentais, os representantes dos nossos ministérios e fazer aqui uma conclamação no sentido de nós participarmos dessa que vai ser a 1ª Conferência Nacional de Políticas Indigenistas. Nós queremos chamar a atenção da participação da sociedade civil, dos servidores da FUNAI, mas fundamentalmente, de **garantir** nesse processo a voz, as reflexões, as proposituras dos povos indígenas. Nós vamos terminar em novembro esse processo, nos dias 17 a 20 de novembro, e nós queremos **garantir** uma reflexão profunda acerca da política indigenista do nosso país e apontar para o presente e o futuro políticas públicas consistentes onde possam **garantir aquilo que já está garantido** e avanços nesse processo histórico, mas **garantir** muito mais direitos aos povos indígenas de nosso país (FUNAI, 2015f).

Analiso nesse recorte as ocorrências do verbo transitivo “garantir”, que segundo o dicionário Michaelis *On-Line* tem como significados possíveis: “1. Prestar fiança; abonar, afiançar, responsabilizar-se por; 2. Dar como certo ou seguro; assegurar”⁵². Em todas as ocorrências destacadas esse verbo carrega o significado de assegurar: assegurar

⁵² <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/garantir/>. Acessado em 2 de abril de 2020 às 8h.

a voz, as reflexões, as proposituras; assegurar uma reflexão; assegurar aquilo que já está garantido; assegurar muito mais direitos. De modo que, para entendermos melhor a profundidade do termo recorreremos ao significado do verbo “assegurar” no mesmo dicionário: “tornar infalível, seguro”⁵³. Dizer que algo está garantido quer dizer que não precisamos nos preocupar, que não haverá nada que impeça de que aconteça o que foi garantido, que podemos ficar tranquilos, que não precisamos lutar, afinal o que queremos está seguro.

Em uma fala de apenas um minuto e dez segundos, o presidente utiliza cinco vezes o verbo garantir, quatro vezes em sua forma infinitiva e uma vez no particípio. Essa regularidade me leva a acreditar que é importante deixar claro que aos povos indígenas muito já foi garantido.

Considerando que é no discurso que se estabelece a relação entre poder e resistência e que o presidente fala em nome do órgão oficial de política indigenista brasileiro, somos levados a concluir que a recorrência da utilização do verbo garantir serve para mostrar que muito já foi feito pelo governo em atenção às demandas do Movimento Indígena Brasileiro; serve para “acalmar” os povos indígenas; serve para calá-los diante do mundo; serve para reduzir a resistência e garantir a manutenção do poder. Mas que garantias são essas que o presidente da FUNAI insiste em afirmar que existem?

Levando em consideração o tema da Conferência, *A relação do Estado Brasileiro com os Povos Indígenas no Brasil sob o paradigma da Constituição de 1988*, somos levados a pensar que as garantias das quais trata a fala do presidente da FUNAI são aquelas trazidas pela carta magna. Segundo Bicalho (2010), o direito de permanecerem índios, povos etnicamente diferenciados, foi a maior conquista dos povos indígenas na nova Carta.

Já afirmei que, mesmo passadas mais de três décadas desde a promulgação da Constituição de 1988, a sociedade ainda não compreendeu e aceitou a condição intercultural dos povos indígenas, o que gera muito preconceito e discriminação. O sujeito branco ainda não esqueceu completamente as ideias integracionistas, fato comprovado

⁵³ <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/assegurar/>. Acessado em 2 de abril de 2020 às 8h30.

pelo Estatuto do Índio (BRASIL, 1973), ainda em vigor, no qual os indígenas são categorizados em isolados, em vias de integração e integrados. Aos olhos da sociedade branca, àqueles considerados integrados não caberia mais as especificidades legais atribuídas aos indígenas. Eles já teriam se convertido em brasileiros, não seriam mais indígenas. O significado da “garantia” preconizada pela Constituição do direito de ser brasileiro sem deixar de ser indígena ainda não foi entendido completamente. Logo, diante dessas simples observações já é possível problematizar que o respeito às múltiplas culturas indígenas não pode ser considerado como um direito efetivamente alcançado.

A demarcação das terras indígenas, apesar de legalmente se constituir um direito com base na Constituição de 1988, é outra garantia legal que, como já afirmei, não se tornou direito alcançado para muitos povos indígenas. Apesar de desde os tempos do SPI e em toda a existência da FUNAI a questão de proteção e demarcação do território indígena estar em pauta pouco se fez. Historicamente, no que diz respeito à questão agrária, os órgãos indigenistas oficiais do Brasil atuaram na contramão do objetivo para o qual foram criados: ao invés de defenderem os interesses indígenas serviram como facilitadores para a exploração do território indígena e dos recursos naturais neles existentes por grupos econômicos nacionais e internacionais (MOONEM, 1983; BARBOSA, 2016). O atual Presidente da República, Jair Bolsonaro, incontáveis vezes colocou-se abertamente contra quaisquer novas demarcações de terras indígenas indicando para o fato de que essa será uma “garantia” cada vez menos assegurada.

Outra garantia destacada na fala do presidente da FUNAI foi a garantia de voz aos representantes indígenas. A partir da Constituição de 1988, que estabelece uma relação de igualdade entre as lideranças indígenas e os administradores da FUNAI, o órgão indigenista oficial brasileiro precisou passar por uma adequação. A FUNAI deixou de ser a exclusiva mediadora entre os indígenas e a sociedade envolvente, uma vez que os indígenas alçaram o direito de se representar a partir da nova Constituição. Por meio do Movimento Indígena Brasileiro, cada vez mais as lideranças indígenas têm representado a si e a suas comunidades, e cada vez mais a FUNAI tem perdido poder e recursos junto ao Governo Federal (BICALHO, 2010). Além disso, cada vez mais os líderes indígenas passaram a reivindicar seu direito de constituir o quadro de servidores da instituição e a participar das ações realizadas por essa.

A FUNAI passa a ter então de rever as ações impositivas que realizava, desde sua fundação em 1967, e a ter que estabelecer com os povos indígenas relações dialógicas. Com o fortalecimento do Movimento Indígena Brasileiro, os povos indígenas passaram a não acatar passivamente as políticas a eles determinadas, buscando participar de sua elaboração.

Logo, a realização de conferências passou a constituir-se como uma estratégia para que o diálogo entre o órgão indigenista oficial e os povos indígenas se estabelecesse. Essa afirmação pode ser confirmada a partir da definição de conferência trazida pelo *Documento Base* da 1CNPI:

Conferência é uma instância de participação social, ou seja, **um fórum democrático de diálogo e atuação conjunta entre a administração pública e a sociedade civil**. São espaços importantes onde o Estado e a sociedade avaliam, propõem definições e o acompanhamento de programas e políticas públicas em diferentes níveis, do local ao nacional (FUNAI, 2015a, p. 1, grifo meu).

No entanto, diferentemente das Assembleias Indígenas, realizadas desde 1970, que se constituíram como o discurso fundador do Movimento Indígena Brasileiro, que eram organizadas pelos líderes indígenas e nas quais se discutia temas escolhidos por esses líderes e de interesse dos povos indígenas (BICALHO, 2010); as conferências são organizadas, majoritariamente, por representantes de órgãos governamentais, que escolhem os temas a serem discutidos. No caso da 1CNPI, a Comissão Organizadora, composta, em sua maioria, por representantes indicados por órgãos governamentais, elaborou o *Documento Base* (FUNAI, 2015a) com os elementos históricos e políticos que fundamentaram as discussões realizadas no âmbito de todas as etapas do evento. Mesmo nas etapas locais, realizada segundo o folder do evento (FUNAI, 2015e), “seguindo as formas próprias de organização social dos povos indígenas nelas envolvidos”, as orientações institucionais estiveram presentes por meio do *Caderno de Orientações Metodológicas – Etapas Locais* (FUNAI, 2015b).

Não busco, por meio desta afirmação, questionar a participação dos representantes dos povos indígenas, apenas problematizo que essa participação, esse direito à voz, se deu por meio do filtro do branco, representante de órgãos governamentais. Questiono se ao dar voz aos representantes indígenas, nesses moldes, será assegurado que, de fato, eles

serão ouvidos (SPIVAK, 2010) e suas reivindicações efetivamente serão atendidas. O modo como a participação indígena se deu foi de acordo com a organização social dos brancos, a partir da priorização e da historicização realizada, majoritariamente por brancos, o que foi conseguido por meio da própria constituição da Comissão de Política Indigenista responsável pela organização do evento.

Problematizo ainda que essa “necessidade” de as discussões sobre temas fundamentais aos povos indígenas terem de ser filtradas pelo modo organizacional do branco tem sua raiz na crença de que a organização cultural e social do branco é superior à do indígena, que por sua vez baseia-se no eurocentrismo criado a partir da chegada dos europeus à América (QUIJANO, 1992).

Logo, apesar de serem as conferências um lugar da tentativa de estabelecimento de diálogo, este não se dá entre iguais, mas entre o representante do discurso hegemônico, o órgão governamental, e os representantes dos discursos subalternos, os povos indígenas. Interpreto que a tensão entre poder e resistência se mantém tão fortemente presente quanto no período colonial, ainda que as armas não sejam as mesmas, já que no interior das conferências o enfrentamento se dá discursivamente. Apesar disso, os atores sociais permanecem nos mesmos papéis. O branco continua em sua busca de subjugar os indígenas, na perpetuação de um comportamento colonial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa, ao buscar estudar a temática indígena, não pelo discurso DO sujeito indígena, mas por meio do discurso constituído SOBRE o indígena; não pelo discurso do cidadão comum, mas por meio do discurso oficial elaborado pelos entes responsáveis pela elaboração e implementação das políticas públicas que tocam esses povos permitiu formular um gesto interpretativo elucidativo da sociedade contemporânea.

As representações criadas por meio do discurso dizem muito tanto sobre o ente representado como sobre aquele que formulou o discurso, ainda que tenhamos plena consciência de não ser o enunciador o proprietário ou a origem do discurso formulado. Logo, o que propus neste estudo, e acredito ter conseguido levar a cabo, foi um estudo das representações criadas por meio do discurso indigenista oficial brasileiro para os sujeitos indígenas, partindo das relações interdiscursivas que permitiram sua formulação e caminhando em direção ao efeito discursivo gerado.

Considerando que este estudo foi realizado dentro dos moldes científicos é preciso que as considerações finais tornem claro o caminho metodológico percorrido: os objetivos estabelecidos, as perguntas de pesquisa perseguidas, a hipótese previamente levantada, e se ela foi comprovada ou não.

Início esse caminho elucidativo pelo objetivo geral proposto, que foi problematizar o discurso indigenista oficial brasileiro composto no âmbito desta pesquisa por documentos elaborados por ocasião do acontecimento discursivo 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista, a saber: Documento Base (FUNAI, 2015a); Caderno de Orientações Metodológicas – Etapas Locais (FUNAI, 2015b); Caderno de Orientações Metodológicas – Etapas Regionais (FUNAI, 2015c) e vídeo com a fala do então presidente da FUNAI, senhor João Pedro Gonçalves da Costa (FUNAI, 2015g); e a relação estabelecida entre esses documentos e a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT, 1989) e a Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas (ONU, 2007).

Esse objetivo geral se desdobrou em quatro outros objetivos, mais específicos: 1. identificar as relações existentes entre o discurso oficial brasileiro e documentos internacionais que tratam dos direitos indígenas já citados, para entender a necessidade da realização da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista; 2. apontar no discurso

indigenista oficial brasileiro, por meio de recortes da materialidade discursiva, a existência de marcas de discriminação, de exclusão e da tentativa de manutenção da subalternidade do sujeito indígena em relação ao sujeito branco, possivelmente travestidas de práticas de inclusão e de diminuição de diferenças; 3. identificar e analisar as diferentes formações discursivas que atravessam a materialidade discursiva analisada e seu papel na criação dos efeitos de sentido; e 4. analisar as representações criadas discursivamente pelo discurso oficial brasileiro para o sujeito indígena e suas implicações ideológicas, considerando as conflituosas relações de poder existentes entre o discurso hegemônico e os discursos subalternos.

Ora, o desdobramento prosseguiu e estes objetivos específicos deram origem a perguntas de pesquisa que foram sendo respondidas durante todo o desenrolar da pesquisa como demonstro a seguir.

A primeira pergunta de pesquisa que guiou o desenvolvimento deste estudo dizia respeito ao tipo de relação estabelecida entre o discurso indigenista oficial brasileiro e os dispositivos legais internacionais considerados. Ora, a análise permitiu enxergar que a própria realização da 1CNPI foi uma “necessidade” gerada a partir da ratificação dos documentos internacionais pelo Estado brasileiro. Para atendimento da demanda legal de relação participativa dos povos indígenas na formulação, implantação e avaliação das políticas públicas a eles relacionadas, a realização de um evento de grande porte, como uma conferência, foi adotada. Interpreto que a escolha de um evento de tal magnitude permitiu ao Estado o emprego da estratégia do poder disciplinar no controle do espaço, do tempo e na garantia da vigilância. Os “olhos do poder”, materializados pelos documentos elaborados por razão da 1CNPI e dos técnicos da FUNAI, presentes em todas as etapas do evento, trabalharam em prol do controle na elaboração de uma avaliação realizada com a participação de representantes dos povos indígenas mas com a influência do filtro do branco.

Todos os debates e reflexões realizados durante a 1CNPI se deram a partir dos eixos temáticos elencados pelo Documento Base (FUNAI, 2015a). A análise mostrou que esses eixos recuperaram discursos com circulação permitida/compelida pela FD indigenista internacional não sem que esses discursos fossem modificados/ressignificados pela influência da supremacia branca comum no ocidente. Essa resignificação se deu no âmbito intradiscursivo de maneira sutil por meio da escolha

de itens lexicais e sintáticos permitida por lapsos e atos falhos que revelaram o inconsciente do sujeito enunciador.

Desse modo, assim como a criação do SPI e da FUNAI, a realização da 1CNPI se deu em resposta a demandas internacionais, o que torna claro que o grande interlocutor das políticas indigenistas no Brasil, especialmente a partir do século XX, recorte temporal estudado por esta pesquisa, é a opinião pública internacional que pode garantir tanto capital político quanto relações capitalistas relevantes.

As análises realizadas no Capítulo 4 possibilitaram responder à segunda pergunta de pesquisa, ou seja, qual(is) a(s) representação(ões) sobre o sujeito indígena é (são) criada(s) nos documentos elaborado por ocasião do acontecimento discursivo 1CNPI e quais os efeitos de sentido dela(s) advém? Três foram as representações trazidas pelo discurso oficial: sujeito indígena estereotipado, militante e pleno de garantias e direitos.

Por meio de estratégias discursivas imagéticas foi possível construir a representação do sujeito indígena estereotipado. Esse processo analítico de duas imagens insertas no Caderno de Orientações Metodológicas: Etapas locais (FUNAI, 2015b) permitiu entender que a presença do indígena, entre os brancos, deve marcar mais a diferença cultural existente o que reforça a ideia de que indígena é aquele que carrega consigo mais atributos do indígena do início da colonização. Dentro da aldeia, essa marcação cultural não se faz tão necessária, uma vez que todos que ali residem compartilham a mesma condição transcultural e compreendem não ser ela fator preponderante na formação da identidade indígena.

A representação do sujeito indígena como militante garante ao primeiro todas as imagens negativas atribuídas aos últimos; e como, pleno de garantias e direitos, permite interpretar que já existem políticas indigenistas suficientes. A análise permitiu afirmar que as “garantias” e os “direitos” destinados aos povos indígenas não de deram de forma plena, uma vez que tendo sido estabelecidas juridicamente ainda não alcançaram o cotidiano dos povos originários. Apesar disso, todas essas representações contribuem para a contínua rejeição dos direitos dos indígenas, por meio da sociedade envolvente e para o errôneo entendimento das políticas de proteção e reparação como excessivas e conflitantes com os direitos das demais parcelas dos cidadãos brasileiros.

A terceira pergunta de pesquisa se refere à possibilidade de identificação no discurso indigenista brasileiro de marcas excludentes e discriminatórias ou colonialistas. Em todo esse movimento analítico foi possível identificar essas marcas colonialistas de manutenção da superioridade branca, desde a necessidade de que houvesse filtro para a avaliação realizada pelos representantes dos povos indígenas, das políticas públicas indigenistas, até lapsos linguísticos que permitiram vislumbrar fagulhas eurocêntricas em representações que conferiram aos povos autóctones uma imagem pejorativa e marginal.

Essas marcas da ferida colonialista, impregnadas de supremacia branca, colaboram para a normalização da condição de subalternidade e exclusão a que os povos indígenas estão fadados desde o início da colonização e respondem afirmativamente à quarta pergunta norteadora desta pesquisa. O que difere, na atualidade, é que essa posição é camuflada em discursos de direitos excessivos e de reparação não merecida.

Por todo o exposto, afirmo que o trabalho desenvolvido culminou por comprovar a hipótese levantada inicialmente de que o discurso indigenista oficial brasileiro traria marcas do discurso colonialista e contribuiria para a normalização da exclusão a que os povos indígenas estão submetidos.

A comprovação desta hipótese foi possível graças ao levantamento das condições de produção do discurso; da constituição de um aparato teórico, suficiente para a realização de análises da materialidade, constituída por recortes dos documentos nacionais e internacionais elencados acima; e pelas respostas obtidas para cada uma das perguntas de pesquisa por meio da análise discursiva.

Toda a tese não pode terminar sem prever outros possíveis estudos que permitiriam o desenvolvimento tanto da área de pesquisa a que ela se filia quanto à temática que ela desenvolve. Deste modo, apesar de este estudo se pautar em discursos produzidos em 2015, outro tempo histórico, visto que o Brasil era regido por governo com direcionamento ideológico diverso do que agora vigora, levanto a hipótese de que a temática indígena não é encarada de forma mais branda ou mais favorável aos povos originários.

Desde o início da gestão do atual, o presidente Jair Bolsonaro deixou claro seu posicionamento contrário à continuidade do processo demarcatório e favorável à exploração de recursos minerais da Terras Indígenas num flagrante desrespeito à

Constituição de 1988 e aos direitos “garantidos” legalmente pelos povos indígenas. O retrocesso é incontestável. A FUNAI foi jogada de um ministério a outro como se a questão indígena fosse irrelevante e a reponsabilidade pela demarcação e proteção das Terras Indígenas foi atribuída ao Ministério da Agricultura, que mantém, com essa política, interesse paradoxal. Algumas dessas medidas foram revertidas, é verdade, mas a partir de sua adoção é possível interpretar a falta de respeito e a conivência com aqueles que dedicam aos povos autóctones desprezo capaz de a eles procurar “perpetuar” a condição de subalternidade. Esclareço que a hipótese levantada, assim com as observações estabelecidas são empíricas e carecem de caráter científico. É necessário, portanto, que outras pesquisas se dediquem ao estudo discursivo dos documentos indigenistas do atual governo numa tentativa de garantir a interpretação de discursividades e silenciamentos importantes a uma língua opaca, que revela sentidos outros e interesses outros.

Não é à toa que às Humanidades tem sido cortado o incentivo a pesquisa. A Análise do Discurso em sua abordagem transdisciplinar, assim como outras áreas de pesquisa ligada às Ciências Humanas, garante que se revele o que cada uma das escolhas linguísticas pode significar e isso não é interessante àqueles que querem manter o poder. Com Foucault lembro que saber é poder, de modo que cercear o saber é uma estratégia de controle. Sigamos em busca do saber, num ato necessário de resistência.

REFERÊNCIAS

- ACHARD, Pierre. Memória e produção discursiva do sentido In: ACHARD, P. et al. (Org.) **Papel da memória**. Trad. e introdução José Horta Nunes. Campinas: Pontes, 1999.
- ALBUQUERQUE, J.G. **Educação escolar indígena: do panóptico a um espaço possível de subjetivação e resistência**. 2007. 249f. Tese. (Doutorado em Linguística). Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- ALCALÁ, C. R. Políticas públicas de direito à língua e consenso etnocultural: uma reflexão crítica. In. ORLANDI, E. P. **Discurso e políticas públicas urbanas: a fabricação do consenso**. Campinas: RG, 2010, p, 127-60.
- ALMEIDA, C.S. **Tempo, memória e narrativa Kaingang no oeste catarinense: a tradição Kaingang e a proteção tutelar no contexto de transformação da paisagem da Terra Indígena Xapecó**. 2015. 542f. Tese. (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos do estado**. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal. 2ed.
- ANAYA, S. J. **Los Pueblos indígenas em el derecho internacional**. Madrid: Trotta, 2005.
- ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza – Rumo a uma nova consciência. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 13(3): 704–719, setembro-dezembro/2015.
- ARAÚJO, Inês L. Formação discursiva como conceito-chave para a arqueologia de Foucault. In: **Dossiê Foucault**, N. 3 – dezembro 2006/março 2007. Organização: Margareth Rago; Adilton.
- ARASHIRO, N.N. **O discurso da mulher Terena: fragmentos de uma identidade**. 2005. 126f. Dissertação. (Mestrado em Linguística) – Instituto de Letras, Universidade de Brasília, Brasília.
- AUTHIER-RÉVUZ, J. Heterogenidade(s) Enunciativa(s). Tradução: Celene M. Cruz e João Wanderley Geraldi. In: **Cadernos de Estudos Linguísticos, nº19**, Campinas, jul-dez, 1990.
- _____. **Palavras Incertas: as não-coincidências do dizer**. Tradução: Claudia R. Casatellanos Pfeiffer, Gileade Pereira de Godoi, Luiz Francisco Dias, Maria Onice Payer, Monica Zoppi-Fontana, Pedro de Souza, Rosângela Morello, Susy Lagazzi-Rodrigues. Campinas: Editora UNICAMP, 1998.
- _____. **Entre a transparência e a opacidade: um estudo enunciativo do sentido**. Tradução: Leci Borges Barbisan e Valdir do Nascimento Flores. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- AZEVEDO, A. C. do A. **Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. Tradução: Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. 8 ed. São Paulo: Hucitec, 1995.

BANIWA, G. dos S. L. **O índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação/LACED, 2006.

BARBOSA, R. L. **O Estado e a questão indígena**: crimes e corrupção no SPI e na FUNAI (1964-1969). 2016. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Pernambuco.

BATISTOTE, Maria L. F. **Discurso, mito e história**: aspectos da construção da identidade do Povo Paresi. 2004. 101f. Dissertação (Mestrado em Letras) Câmpus de Três Lagoas, Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução: Myruam Ávila, Eliane Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BICALHO, P. S. dos S. **Protagonismo Indígena no Brasil**: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009). Tese de Doutorado. Instituto de Ciências Humanas. Universidade de Brasília. 2010.

BISPO, Sheila C. M. **O discurso indigenista da Fundação Nacional do Índio**: uma reflexão sobre a criação discursiva da representação do sujeito indígena. In: Anais do Seminário Nacional de Estudos Linguísticos do Centro-Oeste. Três Lagoas, 2018.

_____. **A construção do discurso indigenista oficial brasileiro**: a necessária realização da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista. In: Revista Interletras (Dourados), v.8, p. 1-13, 2019.

BORGES, L. C. A Instituição de Línguas Gerais no Brasil. In: ORLANDI, Eni P. (Org.) **História das Ideias Linguísticas do Brasil**: construção do saber metalinguístico e constituição da língua nacional. Campinas: Pontes; Cáceres: Unemat Editora, 2001.

BORGES, A. A. da C. **Da aldeia para a cidade**: processos de identificação/subjetivação do índio Xavante na cidade de Barra do Garças/MT, alteridade irreduzível? Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Linguística. Universidade Estadual De Campinas. 2013

BRANDÃO, H. N. **Introdução à Análise do Discurso**, Campinas: Editora Unicamp, 2004.

BRASIL. DECRETO Nº 8.072 DE 20 DE JUNHO DE 1910. **Cria o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores e aprova o respectivo regulamento**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1910-1929/D8072.htm. Acesso em 28/09/2018, às 19h20.

BRASIL. LEI Nº 5.371, DE 05 DE DEZEMBRO DE 1967. **Autoriza a instituição da Fundação Nacional do Índio e dá outras providências**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L5371.htm. Acesso em 30/09/2018, às 8h48.

BRASIL. LEI Nº 6001, DE 19 DE DEZEMBRO DE 1973. **Estatuto do Índio**. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1970-1979/lei-6001-19-dezembro-1973-376325-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em 06/10/2018, às 10h.

BRASIL. (1992) DECRETO Nº591, 06 DE JULHO DE 1992. **Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0591.htm. Acesso em 02/11/2018, às 15h.

BRASIL. (1992a) DECRETO Nº592, 06 DE JULHO DE 1992. **Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0592.htm. Acesso em 02/11/2018, às 15h.

BRASIL. DECRETO Nº 5.051, DE 19 DE ABRIL DE 2004. **Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm. Acesso em: 02/11/2018, às 17h15.

BRASIL. (2006a) DECRETO DE 16 DE MARÇO DE 2006. **Convoca a Conferência Nacional dos Povos Indígenas e dá outras providências**. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/participacao/images/pdfs/conferencias/Povos_Indigenas/decreto_1_conferencia_povos_indigenas.doc. Acesso em 08/10/2018, às 17h.

BRASIL. (2006b) DECRETO DE 22 DE MARÇO DE 2006. **Institui a Comissão Nacional de Política Indigenista**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Dnn/Dnn10794.htm. Acesso em 06/10/2018, às 11h.

BRASIL. (2014) DECRETO DE 24 DE JULHO DE 2014. **Convoca a 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista**. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2014/doc/11-nov/decreto.pdf>. Acesso em 22/04/2019, às 11h30.

BRASIL. DECRETO Nº 8.593, DE 17 DE DEZEMBRO DE 2015. **Cria o Conselho Nacional de Política Indigenista**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Decreto/D8593.htm. Acesso em 11/10/2018, às 19h30.

BRIGHENTI, C.A. **O movimento indígena no oeste catarinense e sua relação com a Igreja Católica na Diocese de Chapecó/SC nas décadas de 1970 e 1980**. 2012. Tese. (Doutorado em História). Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis.

CAMARGO, M. E. S. **Teses e dissertações em Análise do Discurso na Região Centro-Oeste: aspectos históricos discursivos**. 2014. 162f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Comunicação, Artes e Letras, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados.

CANCLINI, Nestor G. **Culturas híbridas: poderes oblíquos**. In: _____. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Trad. Heloisa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013, p. 283-351.

CASTANHEIRA, C. S. **Discurso e Ensino: as Leis Nº 10.639/03 E 11.645/08 no Livro Didático de História Pouso Alegre, MG, 2018**. 2018 80 f. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem. Universidade do Vale do Sapucaí, Pouso Alegre.

CASTELLS, Manuel. A transformação do mundo na sociedade em rede In: _____. **Redes de indignação e esperança**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013, p. 161-178.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. Tradução: Ephraim Ferreira Alves. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

CHARAUDEAU, Patrick. Dize-me qual é teu corpus, eu te direi qual é a tua problemática. **Revista Diadorim**, Vol. 10, 2011.

_____; MAINGUENEAU, Donimique. **Dicionário de Análise do Discurso**. Tradução: Fabiana Komesu. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2008.

CHARTIER, R. Defesa e ilustração da noção de representação. **Fronteiras**, Dourados, MS, v. 13, n. 24, p. 15-29, jul./dez. 2011.

COLAÇO, T. L. **Incapacidade Indígena, Tutela Religiosa e Violação do Direito Guarani nas Missões Jesuíticas**. Curitiba: Juruá. 2003.

CORACINI, M. J. **A celebração do outro: arquivo, memória e identidade: línguas materna e estrangeira**. Plurilinguismo e tradução. Campinas: Mercado de Letras, 2007.

_____. Discurso e escrit(ur)a: entre a necessidade e a (im) possibilidade de ensinar. In: ECKERT-HOFF, B.; CORACINI, Maria J. Eds. **Escrit(ur)a de si e alteridade no espaço papel-tela**. Campinas: Mercado de Letras. 2010, p. 17-50.

_____. **Vozes (des)ordenadas e (in)fames**. In: MILANEZ, N.; GASPAR, N. (Orgs). **A (des)ordem do discurso**. São Paulo: Contexto, 2010a.

_____. **Transdisciplinaridade e a Análise do Discurso: Migrantes em situação de rua**. Cadernos de Linguagem e Sociedade, 11 (1), 2010b.

_____. **A memória em Derrida: uma questão de arquivo e de sobre-vida**. Cadernos de estudos culturais, Campo Grande, MS, v. 2, n. 4, p. 125– 136, jul./dez. 2010c.

_____. **Diálogos da Análise do Discurso com Foucault: teoria, métodos e objetos**. Comunicação proferida em uma mesa-redonda do III CIAD: São Carlos. 2012.

CORRÊA, J. G. S. **A ordem a se preservar: a gestão dos índios e o Reformatório Agrícola Indígena Krenak**. Mestrado de Antropologia social. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000.

CORREA, M. N. **Heterotopias no País do Milagre: os corpos indígenas e as histórias filmadas**. 2018 170 f. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Linguística e Língua Portuguesa. Universidade Estadual Paulista Júlio De Mesquita Filho, Araraquara.

CUNHA, M. C. da. **Os Direitos do Índio: Ensaios e documentos**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

DA ROSA, M. T.; RUBBO, D.; PEIXOTO, M. B. S. **Discurso, Desconstrução e Psicanálise no campo da Linguística Aplicada: (du)elos e (des)caminhos**. In: <http://www.scielo.br/pdf/delta/v31nspe/1678-460X-delta-31-spe-00253.pdf>, Acesso em: 02/03/2019, às 17h.

DERRIDA, Jacques. **Mal de Arquivo**. Trad. Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

FARENCEANA, E. C. dos S. B. **As lendas Terena: discurso e identidades**. 2005.137f. Dissertação. (Mestrado em Linguística) – Instituto de Letras, Universidade de Brasília, Brasília.

FERNANDES, G. **População Urbana: desafio das Políticas Públicas**. Brasília, nº279, outubro de 2005.

FERRARI, F. **O indígena no mercado de trabalho: o cyberbullying e a (re)produção das identidades**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. 2017.

FERREIRA, A. O. (2017) **Demarcação de terras indígenas e o princípio constitucional do não-retrocesso**. Disponível em: <http://www.migalhas.com.br/dePeso/16,MI265643,31047Demarcacao+de+terras+indigenas+e+o+principio+constitucional+do>. Acesso em 03/11/2017, às 14h.

FERREIRA, L. L. **Vozes indígenas na rede digital: discurso e autoria em blogs**. 2013. 201f. Tese. (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

FLEURI, R. M. Intercultura e educação. **Revista Brasileira de Educação**, nº 23. 2002.

FONSECA, E. L. da. **Análise do discurso de um cacique de uma Aldeia Guarani localizada em Aracruz-ES: O que expressa sobre si, sua aldeia e o homem branco**. 2006. 123f. Dissertação. (Mestrado em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: a vontade de saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 3 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

_____. **Do governo dos vivos: Curso no Collège de France, 1979-1980: aulas de 09 e 30 de janeiro de 1980**. Trad. Nildo Avelino. São Paulo: Centro de Cultura Social, 2009.

_____. **A Arqueologia do Saber**. Trad. Baeta Neves. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

_____. **A ordem do discurso**. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1995a.

_____. O Sujeito e o Poder. In: RABINOV, Paul; DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica - para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995b, p.229-249.

_____. **Estratégia, Poder-Saber**. Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Coleção Ditos & Escritos IV).

_____. Método. In: _____. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 18. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007. p. 102-113.

_____. **Microfísica do poder**. Trad. Roberto Machado. 25ed. Rio de Janeiro: Graal, 2008.

_____. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Tradução Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2010

FRANÇA, T. M. Um olhar sobre o conceito de memória discursiva de Michel Pêcheux. In: **InterLetras**. V. 4, Edição número 22, de Outubro/2015 a Março/ 2016. Disponível em http://www.unigran.br/interletras/ed_anteriores/n22/artigos/17.pdf Acesso em 12 de março de 2019 às 14 h.

FREITAS, D. de B. A. P. **Escola Makixi: Identidades em Construção**. 2003. Tese. (Doutorado em Linguística Aplicada) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas – Campinas.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. **Conferência Nacional dos Povos Indígenas**, em 12 a 19 de abril de 2006. Brasília – D.F. – Documento Final. Brasília: FUNAI/CGDTI, 2006. 62p.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. (2015a) **Documento Base**. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/todos-presidencia/3252-documentos-1-conferencia-nacional-de-politica-indigenista>. Acesso em 06/11/2017, às 22 h.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. (2015b) **Caderno de Orientações Metodológicas: Etapas Locais**. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2015/img/mai-05/Caderno%20de%20Metodologias%20%20VERSAO%20REVISTA%20ONLINE.pdf> f. Acesso em 09/10/2018, às 18h.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. (2015c) **Caderno de Orientações Metodológicas: Etapas Regionais**. Brasília, 2015.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. (2015d) **I Conferência Nacional de Política Indigenista: Total de Propostas aprovadas pela Etapa Nacional**. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2016/doc/propostastotais.pdf>. Acesso em 09/10/2018, às 19h.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. (2015e) **I Conferência Nacional de Política Indigenista: Propostas priorizadas pela Plenária Final**. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2016/doc/propostasurgentesnov.o.pdf>. Acesso em 09/10/2018, às 18h30.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. (2015f) **Folder da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista**. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2015/doc/jun-06/Folder%2016%2006.pdf>. Acesso em 02/10/2018, às 17h50.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. (2015g) João Pedro Gonçalves – Presidente da FUNAI, 2015. Publicado pelo canal Conferência Indigenista. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=ocs-smgyKUI>. Acesso em 01/05/2020, às 15h.

GOMES, M. P. **Os índios e o Brasil**: ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **Os índios e o Brasil**: passado, presente e futuro. São Paulo: Contexto, 2012.

GONCALVES, E. B. C. **A nuvem que chega à cidade**: recursos de avaliatividade na construção de identidades étnicas em discursos sobre a migração Xerente. 2016. 440 f. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Linguística. Universidade de Brasília, Brasília.

GREGOLIN, Maria R. **Foucault e Pêcheux na Análise do Discurso**: Diálogos e Duelos. 3 ed. São Carlos: Claraluz, 2007.

GROSGOUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: In: _____; MENESES, Maria P. (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 455-491.

GUERRA, Vania. M. L. **O indígena de Mato Grosso do Sul**: práticas identitárias e culturais. São Carlos: Pedro e João, 2010.

_____. Entre a mídia impressa e o discurso da “integração”, a construção identitária dos indígenas. In CORACINI, Maria José R. F. (Org.) **Identidades silenciadas e (in)visíveis**: entre a inclusão e a exclusão (identidade, mídia, pobreza, situação de rua, mudança social, formação de professores). Campinas: Pontes, 2011, p.127-148.

_____. **Povos indígenas**: identidade e exclusão social. Campo Grande: Editora da UFMS, 2015.

_____. As fronteiras da exclusão: o processo identitário e multifacetado do indígena. In: *Revista The ESpecialist*, PUC/SP, v.39 n.2, 2018. Disponível em <file:///C:/Users/User/Downloads/35863-114202-1-PB.pdf> Acesso em 27 de maio de 2019 às 15h.

HALL, S. A questão multicultural. In _____ . **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Org. Liv Sovik. Trad. Adelaine La Gurdia Resende et al. Belo Horizonte: Editora da UFMG. 2006, p. 51-100.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10ed. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. São Paulo: DP&A, 2005.

HEINTZE, H. J. Os direitos humanos como matéria do Direito Internacional Público. In: PETERKE, Sven. **Manual Prático de Direitos Humanos Internacionais**. Brasília: ESMPU, 2010a. P. 22-70.

_____. Direitos Humanos coletivos: Direito dos povos indígenas. In: PETERKE, Sven. **Manual Prático de Direitos Humanos Internacionais**. Brasília: ESMPU, 2010b. P. 300-326.

HENTZ, M. I. de B. **Nas vozes da educação escolar indígena, os sentidos dos discursos dos professores xokleng como elemento constitutivo da identidade**. 2005. 220f. Tese.

(Doutorado em Linguística) - Centro de Comunicação e Expressão. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

HONORIO, M. A. **Espaço enunciativo e educação escolar indígena:** saberes, política, línguas e identidades. 2000. 361f. Tese. Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

IANNI, O. **Ditadura e Agricultura:** o desenvolvimento do capitalismo na Amazônia: 1964-1978. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

INDURSKY, Freda. Remontando de Pêcheux a Foucault: uma leitura em contraponto. In: _____ (Org.) **Michel Pêcheux e a análise do discurso:** uma relação de nunca acabar. São Carlos: Claraluz, 2005.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. (2012) **Censo 2010:** população indígena é de 896,9 mil, tem 305 etnias e fala 274 idiomas. In: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?busca=1&id=3&idnoticia=2194&t=censo-2010-populacao-indigena-896-9-mil-tem-305-etnias-fala-274&view=noticia>. Acesso em: 11/04/2019, às 10h.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **O Brasil indígena.** In: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2013/img/12-Dez/pdf-brasil-ind.pdf>. Acessado em: 15/07/2017.

INHERING, H. v. **The anthropology of the state of São Paulo, Brazil**”, 1906. Disponível em <http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/the%20anthropology%20of%20the%20state%20of%20s.%20paulo%2C%20brazil.pdf>.

JACOB, J. F. **Os filhos de Malinche:** as representações sobre os indígenas na ótica de Diego Rivera (1920-1940). 2014. 195f. (Dissertação). Mestrado em História. Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Públicas. Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória.

KAMAIURA, V. J. S. **Resistência e Luta:** Questões de Letramentos e Identidades de Docentes Indígenas. 2018. 131 f. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Linguística. Universidade de Brasília, Brasília.

LACAN, J. Posição do inconsciente no Congresso de Bonneval. Tradução Vera Ribeiro. In: _____. **Escritos** (p. 843-864). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACERDA, R. **Os povos indígenas e a Constituinte – 1987/1988.** Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2008.

LIMA, A. C. de S. **Um grande cerco de paz:** poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

LIMBERTI, Rita de C. P. **Discurso indígena:** aculturação e polifonia–Dourados: UFGD, 2009.

_____. **A imagem do índio:** discursos e representações. Dourados: Editora UFGD, 2012.

LONGUINI, M. F.; SANTOS, L.D. P. dos; FORTES, D. M. de A. **O desenvolvimentismo de Vargas e o desenvolvimento sustentável: um ensaio sobre uma possível transição.** In: Revista Percurso, v. 3, n. 22 2017. Disponível em: <http://revista.unicuritiba.edu.br/index.php/percurso/article/view/2656/371371430>. Acesso em 11/10/2018, às 12h40.

MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do Poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Trad. Roberto Machado. 25ed. Rio de Janeiro: Graal, 2008.

MAHER, Terezinha. de J. M. **Ser professor sendo índio: questões de língua(gem) e identidade.** 1996. 261f. Tese. (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

MAINGUENEAU, Dominique. **Termos-chave da Análise do Discurso.** Tradução: Márcio Venício Barbosa e Maria Emília Amarante Torres Lima. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

MALDIDIER, Denise. Elementos para uma história da Análise do Discurso na França. In: ORLANDI, Eni. (org.) **Gestos de leitura: da história no discurso.** Campinas: Editora Unicamp, 1997.

_____. **A inquietação do discurso: (re)ler Michel Pêcheux hoje.** Trad. Eni P. Orlandi. Campinas, Pontes, 2003.

MARIANI, Betânia. A institucionalização da Língua. História e Cidadania no Brasil do Século XVIII: O Papel das Academias Literárias e da Política do marquês de Pombal. In: ORLANDI, Eni P. (Org.) **História das Ideias Linguísticas do Brasil: construção do saber metalinguístico e constituição da língua nacional.** Campinas: Pontes; Cáceres, MT: Unemat Editora, 2001.

MASCIA, Márcia A. A. Do corpolingüagem ao corpo-escrita: mal-estar-entre-línguas e modos de identificação de um surdo. In: UYENO, Elzira.Y.; CAVALLARI, Juliana, MASCIA, Márcia. A.A. Org.). **Mal-estar na inclusão: como (não) se faz.** Campinas: Mercado de Letras, 2014.

_____. “Rio” – a cidade maravilhosa e o lixão de Gramacho: discursos de exclusão e resistência na voz de Estramira. In: CORACINI, M.J. **Identidades silenciadas e (in)visíveis: entre a inclusão e a exclusão.** Campinas: Pontes, 2011.

MATHIAS, F. & YAMADA, E. **Declaração da ONU sobre direitos dos povos indígenas.** Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Declara%C3%A7%C3%A3o_da_ONU_sobre_dir_eitos_dos_povos_ind%C3%ADgenas. Acesso em 19/11/2018, às 18h.

MATOS, M. H. O. **O processo de criação e consolidação do movimento Pan-Índigena no Brasil (1970-1980).** Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia do Instituto de Ciências Humanas da UnB, Brasília, 1997.

MEDEIROS, Nair C. C. de. **Processos identitários de professores indígenas Guarani, Kaiowá e Terena do Mato Grosso do Sul.** Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. 2017.

MELO, E. A. S. **Povos Indígenas, Identidade e Escrita: Constituição de uma autoria acadêmica.** 2009. 163f. Tese. (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

MENDONÇA, S. R. de. **Ruralismo: agricultura, poder e Estado na primeira República.** Tese de História. São Paulo: FFLCH-USP, 1990.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF.** Dossiê Literatura, língua e identidade, nº34, p.287-324, 2008.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA: <http://portal.mec.gov.br/prolind>

MIQUELETTI, E. A. **Processos identitários indígenas em Dourados: leitura dos discursos midiáticos e escolares em uma perspectiva semiótica.** 2015. 334f. Tese. (Doutorado em Estudos da Linguagem). Centro de Letras e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Londrina, Londrina.

MIRANDA, C. DE O. **Uma leitura discursiva do falar sobre o índio na Mídia impressa contemporânea de Mato Grosso.** 2008. 100f. Dissertação. (Mestrado em Estudos da Linguagem) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá.

MOONEN, F. **Pindorama Conquistada: repensando a questão indígena no Brasil.** João Pessoa: Alternativa, 1983

MORAES, A. de. **Direitos humanos fundamentais.** Teoria geral. Comentários aos artigos 1º ao 5º da Constituição da República Federativa do Brasil. Doutrina e jurisprudência. São Paulo: Atlas, 1997.

MOREIRA, Icléia C. **O processo de subjetivação do indígena em material didático subsidiado pelas (novas) tecnologias.** Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. 2016.

MINISTÉRIO DE ESTADO DA JUSTIÇA. PORTARIA Nº1396, DE 15 DE AGOSTO DE 2007. **Regimento Interno da Comissão Nacional de Política Indigenista.** Disponível em: <http://www.justica.gov.br/Acesso/anexos-institucional/ri-comissao-nacional-de-politica-indigenista.pdf>. Acesso em 08/10/2017, às 19h.

MUNANGA, K. **Uma Abordagem Conceitual das Noções de Raça, Racismo, Identidade e Etnia.** In: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoes-de-raca-racismo-dentidade-e-etnia.pdf>.

NASCIMENTO, C.A.G.S.; MORETTI, L.C; BONFIM, T. J.B. Representações de professores e adolescentes de unidade educacional de internação (UNEI): deslocamentos e silenciamentos. IN: CORACINI, M.J. (Org) **Identidades silenciadas e (in)visíveis: entre a inclusão e a exclusão.** Campinas –SP: Pontes Editores, 2011.

NEVES, Maria H.de M. **Gramática de usos do português.** São Paulo: Editora Unesp, 2011.

NIEDERAUER, M.E.F. **Universidade e universitários indígenas na internet: inclusões e exclusões no âmbito da representação.** 2013. 280f. Tese. (Doutorado em

Linguística Aplicada) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

NINCAO, Onilda. de S. **Representações de professores indígenas sobre o ensino da língua Terena na Escola**. 2003. Dissertação. (Mestrado em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

NOBRE, W. C. de A. **Introdução à história das línguas gerais no Brasil: processos distintos de formação no período colonial** 2011. 229 f. Dissertação. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

NOLASCO, Edgar C. O método do discurso fronteiriço: por uma aproximação do sujeito da exterioridade. In: GUERRA, V. M. L.; ALMEIDA, W. D. (Orgs). **Povos indígenas em cena: das margens ao centro da história**. Campo Grande: OMEP/BR, 2016, p.52-66.

OLIVEIRA, R. C. **A sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: UnB, 1978.

_____. **A crise do indigenismo**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1988

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. (1966) **Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais**. Disponível em: http://www.unfpa.org.br/Arquivos/pacto_internacional.pdf. Acesso em 02/11/2018, às 14h.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. (1966a) **Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos**. Disponível em: http://www.cne.pt/sites/default/files/dl/2_pacto_direitos_civis_politicos.pdf. Acesso em 02/11/2018, às 14h30h.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. (1993) **Declaração e Programa de Ação de Viena**. Disponível em: <http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/instrumentos/viena.htm>. Acesso em 02/11/2018, às 16h.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. (2007) **Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas**. Disponível em: https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf. Acesso em 03/05/2019, às 9h30.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. (2016) **Relatório da missão ao Brasil da Relatora Especial sobre os direitos dos povos indígenas**. 2016. Disponível em: <http://unsr.vtaulicorpuz.org/site/index.php/es/documentos/country-reports/154-report-brazil-2016>. Acesso em 15/03/2019, às 11h.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção nº 107 da OIT, de 05 de junho de 1957**. Disponível em: [https://www.oas.org/dil/port/1957%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais.%20\(Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20107\).pdf](https://www.oas.org/dil/port/1957%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais.%20(Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20107).pdf). Acesso em 02/11/2018, às 17h.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais** de 7 de junho de 1989. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20169.pdf>. Acesso em 02/11/2018, às 15h30.

ORLANDI, Eni P. (Org.). **Discurso fundador: A formação do país e a construção da identidade nacional**. 2. ed. Campinas: Pontes, 2001.

_____. **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes, 2005.

_____. Análise do Discurso. In; ORLANDI, Eni P.; LAGAZZI-RODRIGUES, Suzi (orgs). **Discurso e Textualidade**. Campinas: Pontes, 2006. p. 13-31.

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

_____. **Discurso e texto: Formulação e circulação dos sentidos**. 3 ed. Campinas: Pontes, 2008.

_____. **Análise de Discurso princípios e procedimentos**. 11 ed. Campinas: Pontes, 2013.

ORTIZ, F. Del fenómeno de la "transculturación" y de su importancia en Cuba In: _____. **El contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco**. Cuba: Editorial de ciencias sociales, La Habana, 1983.

OSSAMI, M. C. **O papel das Assembleias de líderes indígenas na Organização dos Povos Indígenas no Brasil**. Série Antropologia 01. Goiania: Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia. Universidade Católica de Goiás, 1993.

PAIVA, E. B. **Narrativas Indígenas: construindo identidades e constituindo-se em fontes de informação**. 2013. Tese. (Doutorado em Linguística) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

PÊCHEUX, Michel. Análise Automática do Discurso (AAD-69). In: GADET, F. e HAK, T. (orgs). **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. Trad. Eni P. Orlandi. Campinas: Editora UNICAMP, 1993.

_____. **Semântica e discurso: uma afirmação do óbvio**. 2. ed. Trad. Eni P. Orlandi. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

_____. **O discurso: estrutura ou acontecimento**. Trad. Eni P. Orlandi. 7ed. Campinas: Pontes, 2015a.

_____. Foi “Propaganda” mesmo que você disse. In: ORLANDI, Eni P. **Análise de Discurso: Michel Pêcheux**. 4ed. Campinas: Pontes, 2015b. p. 73-92.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. São Paulo. Max Limonad, 2011.

PRADO, A. P. **Letramento entre os Terena: inserção ou resistência?** 2005.134f. Dissertação. (Mestrado em Linguística) – Instituto de Letras, Universidade de Brasília, Brasília.

PREZIA, Benedito; HOOENAERT, Eduardo. **Brasil Indígena. 500 anos de Resistência.** São Paulo: FTD, 2000.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad y Modernidad/Racionalidad.** Disponível em: <https://problematicasculturales.files.wordpress.com/2015/04/quijano-colonialidad-y-modernidad-racionalidad.pdf>. Acesso em: 02/01/2018 às 16h.1992.

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

_____. Colonialidade do poder e classificação social. In: _____; MENESES, M. P. (org.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010, p. 84-130.

RAFESTIN, C. **Por uma Geografia do Poder.** São Paulo: Ática, 1993.

RAMA, Á. **Transculturación narrativa en América Latina.** 2 ed. Buenos Aires: El Andariego, 2008.

_____. **A cidade das letras.** Tradução de Emir Sader. São Paulo: Boitempo, 2015.

REZEK, J. F. **Direito internacional público: curso elementar.** 7. ed. São Paulo: Saraiva, 1998.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização.** A integração das populações indígenas no Brasil moderno. 7 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, T.; LOSURDO, F. A autodeterminação e o direito dos povos indígenas à consulta prévia no ordenamento brasileiro e no internacional: análise do caso da hidrelétrica Belo Monte. In: **Revista Brasileira de Direito Internacional**, Maranhão | v. 3 | n. 2 | p. 78 – 98 | Jul/Dez 2017.

RICARDO, C.A. “Os índios” e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil. In: SILVA, A.; GRUPIONI, L.D.B. **A temática indígena na escola: Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus.** MEC, 1995.

RODRIGUES, R. A. **A temporalidade de nação e a negação do outro: México, indigenismo e regime revolucionário. 1920-1040.** 2014. 196f. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade de Brasília. Brasília.

SANCHEZ, C. **Las demandas Indígenas em América Latina y el Derecho Internacional.** México: Centro de Estudios Integrados de Desarrollo Comunal, 1992.

SANTOS, C. P. dos. **Suicídio indígena na região de Dourados: a perspectiva polifônica do Discurso Jornalístico.** 2008.137f. Dissertação. (Mestrado em Letras) – Câmpus de Três Lagoas, Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagoas.

SANTOS, C. Território e territorialidade. **Revista Zona de Impacto**, vol. 13, set./dez., 2009.

SANTOS, M. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SANTOS FILHO, R. L. dos. **Apontamentos sobre o Direito Indigenista**. Curitiba: Juruá Editora, 2011.

SANTOS, S. C. dos. Os direitos dos indígenas no Brasil. In: SILVA, A.; GRUPIONI, L.D.B. **A temática indígena na escola**: Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. MEC, 1995.

SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de Linguística Geral**. Organizado por Charles Bally, Albert Sechehaye. Trad. Antonio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 27 ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SILVA, C. M. S. da. **Linguagem e Identidade: a mulher Tenetehára contemporânea e sua relação com os movimentos sociais**. 2018. 99 f. Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

SILVA, N. B. da. **Identidades, vozes e presenças indígenas na Universidade de Brasília sob a ótica da Análise de Discurso Crítica**. 2017. 134 f. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Linguística. Universidade de Brasília, Brasília.

SOUZA FILHO, C. F. M. de. Los Indios y sus derechos invisibles. In: GÓMEZ, Magdalena (Coord). **Derecho Indígena**. Seminario Internacional realizado en el auditorio “Fray Bernardino de Sahagún” del Museo Nacional de Antropología e Historia en la Ciudad de México del 26 al 30 de mayo de 1997.

SOUSA-SANTOS, Boaventura. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. São Paulo: Cortez, 2013.

_____. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: _____; MENESES, Maria P. (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 31-83.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VELOZ, C. R. Trabalho indígena. **Revista TST**, Brasília, vol. 75, n.1, jan./mar., 2009.

WILL, K.L. P. Um retrato do genocídio cultural no campo jurídico internacional. **Revista dos Tribunais**. Vol. 969. Ano 105. p. 111-130. São Paulo: Revista do Tribunais, jul. 2016.

MEMORIAL DESCRITIVO

DA BIBLIOTECA MUNICIPAL E DOS DIÁRIOS DE ADOLESCENTE AO DOUTORADO EM LETRAS

Mas, como está escrito: as coisas que olhos não viram, nem ouvidos ouviram, nem penetraram o coração do homem, são as que Deus preparou para os que o amam (1 Coríntios 2:9).

É incrível como escrever sobre nós mesmos é uma tarefa difícil! Deveria ser simples porque não há nenhum assunto que dominemos mais que a nossa história, que as nossas memórias... Pelo menos deveria ser assim! Confesso que nunca tinha parado para pensar sobre como cheguei até aqui, e foi aí que o texto da epígrafe acima me veio à mente. Vivi coisas que nunca pensei que viveria, percorri caminhos que foram além dos sonhos que possuía.

Nasci na cidade de São Paulo, em um bairro periférico, filha de um técnico em Contabilidade, Antero, e uma dona de casa, Abigail, que tinha terminado o Ensino Fundamental com muita dificuldade. Ambos eram os filhos mais novos e mais estudados de suas famílias. Meu pai sempre acompanhou com muito rigor a vida escolar de suas filhas, sempre exigiu notas altas, porque diferentemente dele e da minha mãe nós só estudávamos, então não havia justificativas para um rendimento mediano.

Quando eu tinha onze anos, me mudei para Guaraçaí, uma cidade do interior de São Paulo que àquela época possuía cerca de 9000 habitantes. Pode parecer uma loucura deixar uma metrópole e se mudar para uma cidadezinha tão “sem futuro”, e foi bem isso que a minha mãe pensou, no entanto, apesar das suas infindáveis tentativas de demover meu pai dessa ideia ela foi vencida, um pouco pelo cansaço, um pouco pelo medo de ter de criar três filhas sem o auxílio do pai. Apesar do que pensou a minha mãe foi ali que o meu futuro começou a ser traçado.

Lembro-me como hoje, estava na 5ª série, a professora propôs a leitura de um livro da coleção Vaga-Lume, A Ilha Perdida, li rapidamente, comentei em casa sobre o prazer que senti ao ler o meu primeiro livro. Sim, li meu primeiro livro apenas com 11 anos. Ouvia muitas histórias na Escola Bíblica Dominical e gostava, tinha uma Bíblia, que

ganhei quando aprendi a ler, mas era diferente; ler um livro sozinha e com texto direcionado à minha idade me fascinou. Acredito que o meu pai tenha prestado atenção nas minhas palavras e, numa tarde qualquer ele me apresentou um lugar que mudaria minha história: a Biblioteca Municipal.

A partir daquele dia comecei a passar ali muito tempo, muitas tardes, lendo os livros infanto-juvenis, lendo a coleção vaga-lume inteira, lendo revistas, lendo jornais, lendo gibis, lendo, lendo, lendo...

Ao final do Ensino Fundamental optei por cursar magistério em Andradina, no Centro de Formação e Aperfeiçoamento do Magistério – CEFAM, um projeto do governo do estado de São Paulo, no qual o curso de magistério era em período integral e os alunos recebiam uma bolsa de estudos. Nessa época comecei a viajar diariamente para estudar o que perdurou até o final da graduação. Foi um tempo muito bom, de muito aprendizado, de muitas leituras, de muitos seminários e apresentações de trabalhos variados. Foi também o período da minha adolescência e com ela descobri outra de minhas paixões: a escrita.

Como a maioria das adolescentes eu tinha diários, mas em algumas questões os meus se diferenciavam dos outros. Os diários normalmente têm poucas folhas e folhas com poucas linhas e essas nunca eram suficientes para o que eu queria escrever, de modo que logo optei por cadernos de 200 folhas que, se perdiam pelo visual ganhavam pela possibilidade de escrever muito.

Diariamente escrevia nesses diários tudo o que acontecia no meu dia com riqueza de detalhes e comentários. Como eu sempre li muito, eu queria dar aos meus diários um ar literário, então abusava da pontuação e dos recursos coesivos e escolhia as palavras com cuidado. Queira relê-los depois de um tempo e conseguir ter a entonação perfeita em cada frase, então, conforme eu ia lendo mais e aprendendo mais, eu relia os meus diários e corrigia a pontuação e a coesão. Essa foi uma atividade baseada no prazer que me ajudou a aperfeiçoar a escrita.

O magistério é um curso de quatro anos, mas me lembro que quando terminávamos o terceiro já podíamos prestar vestibular e foi o que eu fiz. Na época de escolher o curso não tinha muitas opções, meus pais não pagariam faculdade para mim, nem para eu morar fora, então tive de optar por um dos cursos oferecidos pela UFMS em Três Lagoas; como eu fiz magistério pensei em escolher uma das licenciaturas e como

minha paixão era ler e escrever, optei pelo curso de Letras. Foi assim que a Biblioteca Municipal de Guaraçai e minha paixão pelos diários influenciaram no destino da minha vida e no futuro nunca antes imaginado.

Não posso dizer que o curso superior foi a realização de um sonho, porque eu nunca sonhei com isso. Meu pai, mesmo tendo sido sempre muito rigoroso com meus estudos nunca previu que eu entraria na universidade. Para ele, a realização de seus sonhos seria eu terminar o Ensino Médio com boas notas e conseguir um bom emprego. E foi isso que ele impregnou em mim. O curso de Letras entrou em minha vida por acaso, ainda que não possa dizer que foi sem esforço.

Quando eu passei no vestibular, não tinha ainda terminado o magistério, e não havia transporte de Guaraçai para Três Lagoas naquele tempo, de modo que, para contornar a situação me mudei para a casa dos meus tios em Andradina. Estudava das 7h às 17h no CEFAM, pegava o ônibus às 19h, o que era possível por causa do fuso horário diferente dos estados de SP e MS, chegava em Andradina à 1h da manhã e fazia tudo de novo no outro dia. Tudo isso com 17 anos e sem deixar o rendimento escolar cair, essa era uma exigência do meu pai.

No segundo ano da faculdade, tendo já terminado o magistério e com o oferecimento de transporte de Guaraçai a Três Lagoas, voltei a morar com os meus pais. Consegui uma bolsa PIBIC e comecei minha pesquisa com o Prof. Dr. Orlando Antunes Batista. Fernando Henrique Cardoso era o presidente, e o magistério superior passava por grandes mudanças. De um lado as faculdades particulares estavam sendo pressionadas para a contratação de professores mestres e doutores e de outro o governo federal cortou gratificações substanciais dos salários dos professores. Esse cenário político acarretou a evasão de recursos humanos altamente qualificados das universidades públicas para as privadas, Prof. Orlando entre elas. Felizmente, fui acolhida pela Prof.^a Dr.^a Marlene Durigan e ali começou a minha vida de pesquisadora. Muitas leituras, escritura de textos e participação em eventos científicos... O PIBIC serviu como uma amostra sobre em que se constitui a vida do pesquisador e eu me encantei.

No ano seguinte passei em um Processo Seletivo e comecei a lecionar para as séries iniciais do Ensino Fundamental em Ilha Solteira-SP, para onde me mudei. Infelizmente a rotina de trabalho impossibilitou que continuasse como bolsista PIBIC,

mas participei ainda de alguns eventos e nunca mais me esqueci do prazer que senti enquanto pesquisadora.

Me formei em 2000 e a vida me levou para outros desafios, me casei, passei a lecionar Língua Portuguesa, passei no Concurso do Estado de SP, mudei para vários lugares e apenas em 2008 retomei os estudos e a rotina de pesquisadora. Entrei no Programa de Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade – MEL - na Universidade Federal do Acre, em Rio Branco onde morava. Fui orientada pela Prof.^a Dr.^a Verônica Elias Maria Kamel.

Defendi a dissertação **Discurso Autorizado X Discurso do Professor: Uma Reflexão Sobre Leitura**, na qual estudei o discurso autorizado para o ensino de leitura, veiculado pelos Parâmetros Curriculares de língua portuguesa para o 3º e 4º ciclos (PCNLP) e pelo Referencial Curricular de Língua Portuguesa da Secretaria de Estado da Educação do Acre (RCLP). Esses documentos baseiam-se numa concepção discursiva da língua, na qual outros elementos que não apenas o texto em si devem ser considerados como partes importantes para a construção do sentido, como, por exemplo, o contexto de produção, aspectos gráficos, o conhecimento de mundo dos alunos, entre outros. Analisei o discurso de dez professores-informantes que atuavam nas séries finais do Ensino Fundamental de escolas estaduais urbanas de Rio Branco-AC à luz dos estudos bakhtinianos da Análise do Discurso e das noções de heterogeneidades mostrada e constitutiva de Jaqueline Authier-Révuz (2004). O discurso desses professores evidenciou que as práticas preconizadas pelos documentos oficiais, às quais chamamos de discurso autorizado, ainda não tinham sido totalmente internalizadas pelos professores, mas apresentavam-se mescladas a práticas estruturalistas. No discurso desses professores ficou evidenciada uma vontade de mudança, mas também uma insegurança para a realização da transformação de práticas efetivadas durante muitos anos para uma prática conhecida apenas superficialmente por um grande número de professores. Por conta desse desconhecimento ou conhecimento superficial, a insegurança erigida se justificou e colaborou para a percepção da necessidade de formação continuada e acompanhamento dos professores com a finalidade de permitir-lhes o conhecimento profundo dos conceitos embaixadores do discurso autorizado a fim de que eles sentissem seguros para adotar a concepção discursiva nas aulas de leitura.

Infelizmente, à época que defendi a minha dissertação o Programa da UFAC não contava com o doutorado, e a distância de outras universidades impossibilitou o prosseguimento dos estudos, de modo que mais uma vez fiquei alguns anos sem estudar.

Durante o Mestrado, tive meu filho João Marcos e o perdi 36 h depois de seu nascimento; engravidei e tive a minha filha Maria Clara e quando terminei ela tinha apenas um ano. Ainda durante o Mestrado, ingressei como técnica-administrativa na UFAC, no cargo de secretária executiva. Foi um tempo de grandes mudanças e grandes desafios, de modo que foi um período em que me dediquei à minha nova vida profissional e à minha família, que cresceu em 2014 com a chegada da minha caçula Ana Alice. Apenas em 2016 ingressei no doutorado na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, no Câmpus de Três Lagoas, voltando para onde tudo começou.

A temática indígena nunca tinha merecido minha atenção até 2006 quando me mudei para o Acre. Talvez porque nunca tivesse morado em uma cidade com população indígena considerável, para mim os indígenas se resumiam à abordagem estereotipada dos livros didáticos ou das comemorações de 19 de abril. Nunca lhes dediquei meu tempo ou minha atenção.

No Acre, no entanto, eles são muito mais presentes, quer politizados em eventos destinados à discussão de políticas públicas a eles destinadas na universidade, pedindo dinheiro nas ruas movimentadas do centro de Rio Branco, bêbados nas praças, e ou em outdoors e propagandas televisivas do governo estadual. Eles deixaram de ser ilustrações de livros e cocares de papel e se tornaram reais, com interesses e problemas comuns a todos os seres humanos.

Durante o mestrado, nas aulas da disciplina Tópicos Especiais: Linguagem, Sociedade e Diversidade Amazônica, ministrada pelo Prof. Dr. Gerson Rodrigues de Albuquerque fomos direcionados a refletir sobre a temática indígena e também sobre estudos pós-colonialistas, mas não fui despertada porque, naquele momento eu estava direcionando todos os meus esforços aos estudos sobre leitura.

No momento da escritura do pré-projeto necessário para participar da seleção do Doutorado, frequentei a CPI-Acre, li muitos materiais produzidos por essa e outras Ong's, conversei com antropólogos, historiadores, pedagogos e linguistas da UFAC que direcionaram suas pesquisas aos povos indígenas, dentre os quais gostaria de destacar

Prof. Dr. Selmo Azevedo Apontes⁵⁴, Prof. Dr. Gilberto Francisco Dalmolin⁵⁵ e Prof. Dr. Jacó César Piccoli⁵⁶. Foram conversas muito instigantes que colaboraram para o alargamento da minha visão sobre os indígenas e me levaram a acreditar que direcionar meus esforços para essa temática poderia ser muito prazeroso e produtivo.

Conseguí ser aprovada no Processo Seletivo e em março de 2016, quando iniciei os estudos do Doutorado ainda era servidora da UFAC e obtive afastamento total. Neste semestre cursei a disciplina “Seminários Avançados em Linguística Aplicada”, ministrada pela Prof.^a Dr.^a Vânia Maria Lescano Guerra, minha orientadora, na qual realizamos várias leituras que nos possibilitaram refletir sobre o arcabouço teórico da Linguística Aplicada. Pudemos também refletir sobre os princípios e procedimentos da Linguística Aplicada e os fios que a entrelaçam à Análise de Discurso na atualidade. Desse modo, pudemos pensar sobre a necessidade de realizar, em nossas pesquisas, procedimentos analíticos críticos cujos objetivos se pautassem na relação da Língua com a História e o Outro no processo de construção de sentidos.

Além dessa disciplina, cursei no primeiro semestre de 2016 a disciplina “Teorias da Linguagem”, ministrada pelas professoras doutoras Celina Aparecida Garcia de Souza Nascimento, Elisabete Aparecida Marques, Aparecida Negri Isquerdo, Claudete Cameschi de Souza e Vânia Maria Lescano Guerra. Essa disciplina traçou um panorama sobre as várias vertentes da linguística desde sua criação, a partir de Saussure (1916), até a atualidade. Durante a graduação estudamos o Estruturalismo, o Gerativismo, o Funcionalismo, e a Análise do Discurso de forma segmentada, de modo que revisitar todas essas correntes linguísticas refazendo, dentro de uma única disciplina, o percurso histórico que levou ao surgimento e desenvolvimento de cada uma delas nos permitiu a amplificação do conhecimento e a construção de uma visão macroestrutural.

Em 20 de junho de 2016, foi publicada no Diário Oficial da União a minha redistribuição da UFAC para a UFMS e com isso cessou minha licença para a pós-

⁵⁴ Dissertação: Fonética do Konkani: um estudo de vogais e da retroflexão consonantal (2005). Tese: Descrição gramatical do Oro Waram, variante do Wari'norte (Pakaa Nova, Txapakura): fonologia, morfologia e sintaxe (2015).

⁵⁵ Dissertação: A educação escolar nas comunidades indígenas (1998). Tese: O papel da escola entre os povos indígenas da Amazônia Ocidental: de instrumento de exclusão a recurso de emancipação sociocultural (2004).

⁵⁶ Dissertação: O processo de extinção da língua caingangue na área Indígena da Mangueirinha (1982). Tese: As sociedades tribais e a expansão da economia da borracha na área Juruá-Purus (1993).

graduação. Para continuar os estudos tive de aderir ao Horário Especial concedido pela UFMS aos servidores estudantes segundo o qual o horário dispensado para o estudo deve ser compensado. Esse foi o período mais difícil, pois para cursar as disciplinas nas quais me matriculei no segundo semestre de 2016 e no primeiro semestre de 2017 tive de trabalhar 10 horas por dia, o que aliado ao fato de ser casada e ter duas filhas quase que impossibilitava a realização das leituras necessárias e quase me levou a abandonar o curso.

Mesmo com as inúmeras dificuldades que enfrentei, no segundo semestre de 2016 cursei a disciplina “Linguística Aplicada”, ministrada pela Prof.^a Dr.^a Celina Aparecida Garcia de Souza Nascimento, na qual refletimos sobre a dinamicidade e variabilidade da língua no tempo e no espaço; sobre como o seu domínio se constitui como fator relevante para a mobilidade social; e sobre como as práticas pedagógicas podem/devem se embasar nos avanços científicos e tecnológicos para permitir a construção da capacidade de adequada utilização da língua em situações reais.

Na disciplina “Políticas Linguísticas”, ofertada pela Prof.^a Dr.^a Claudete Cameschi de Souza, refletimos sobre o que são as políticas linguísticas; sobre como se desenvolveram no Brasil a partir da chegada dos portugueses; e sobre as principais políticas linguísticas brasileiras na atualidade.

Ainda no segundo semestre de 2016, cursei a disciplina condensada “Tópicos Especiais: Tópicos de Gramaticalização”, ministrada pelo Prof. Dr. Sebastião Carlos Gonçalves, da Unesp, na qual estudamos a gramaticalização, um tipo especial de mudança linguística, a partir da mobilização de processos constitutivos das línguas nas perspectivas sincrônica e diacrônica.

No primeiro semestre de 2017 encerrei os créditos cursando as disciplinas “Análise do Discurso”, Prof.^a Dr.^a Vânia Maria Lescano Guerra e “Tópicos Especiais: Linguagem(ns), Cultura(s) e In(ex)clusão” ofertada pelas Professoras doutoras Claudete Cameschi de Souza e Celina Aparecida Garcia de Souza Nascimento. Na primeira estudamos as três fases da AD e as contribuições de Michel Pêcheux, Michel Foucault e Mikail Bakhtin em cada uma delas, o que nos concedeu pilares teóricos para as análises discursivas que realizamos a partir da materialidade discursiva que adotamos como objeto de pesquisa. Na segunda, estudamos as diferenças culturais, intelectuais, físicas, socioeconômicas e o que nos leva a tratar o diferente com descaso, indiferença e até

mesmo, em alguns casos, repugnância. Essa disciplina foi essencial para pensarmos na relação estabelecida entre o sujeito indígena e o sujeito branco, baseada nas diferenças fenotípicas, culturais e socioeconômicas e o reflexo dessa relação na formação da identidade do sujeito indígena.

Felizmente, em junho de 2017 consegui junto à UFMS o afastamento parcial para Pós-Graduação que vinha pleiteando e consegui organizar meu tempo para realizar todas as inúmeras atividades do Doutorado.

Durante o Doutorado fiz parte do Grupo de Pesquisa “Celebração dos Sujeitos Periféricos”, coordenado pela Prof.^a Dr.^a Vânia Maria Lescano Guerra. Nas reuniões deste grupo de pesquisa debatemos leituras foucaultianas, e trabalhamos análises de recortes que constituíam as pesquisas dos membros do grupo. Essas reflexões teóricas e a troca de experiências possibilitaram o enriquecimento e o alargamento das possibilidades de análise.

Particpei também de muitos eventos, que possibilitaram a troca de experiências e conhecimentos com pesquisadores de universidades de todos as partes do país. Em todos esses eventos apresentei comunicações que divulgaram a pesquisa realizada no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Letras do Câmpus de Três Lagoas e geraram debates que enriqueceram a reflexão desenvolvida na pesquisa. No quadro abaixo forneço uma visão geral da minha participação em eventos.

Evento	Cidade	Ano	Comunicação
V Encontro de Pesquisa na Pós-Graduação em Letras (EPPGL)	Campo Grande-MS	2016	Do discurso autorizado ao discurso do professor: uma reflexão sobre o ensino de leitura.
VII Seminário de Pesquisa em Identidade e Discurso (SEPEDIS)	Campinas-SP	2016	O discurso indigenista oficial brasileiro apresentado no site da 1ª Conferência Nacional de Política indigenista: elemento normalizador da exclusão?
VIII Seminário de Pesquisa em Identidade e Discurso (SEPEDIS)	Campinas-SP	2017	O discurso indigenista brasileiro: uma análise pós-colonial do discurso da FUNAI
V Encontro em Análise do Discurso: Estudos Orlandianos em Foco	Campo Grande-MS	2017	A Heterogeneidade Enunciativa no texto Homem que é Homem, de Luís Fernando Veríssimo

II Congresso Nacional do ProfLetras	Campo Grande-MS	2017	O discurso indigenista da Fundação Nacional do Índio: uma reflexão sobre a hibridação intercultural
7º Seminário Internacional de Linguística (SIL)	São Paulo -SP	2017	O discurso indigenista brasileiro: uma análise do discurso da FUNAI
65º Seminário do Grupo de Estudos Linguísticos do Estado de São Paulo (GEL)	Assis - SP	2017	A colonialidade presente no discurso indigenista da FUNAI
Seminário Nacional de Estudos Linguísticos do Centro-Oeste (SENELCO)	Três Lagoas - MS	2017	O discurso indigenista da Fundação Nacional do Índio: uma reflexão sobre a criação discursiva da representação do sujeito indígena
V Colóquio Internacional de Estudos Linguísticos e Literários (CIELLI)	Maringá -PR	2018	Uma análise pós-colonialista do discurso indigenista oficial brasileiro
V Colóquio Internacional de Análise do Discurso (CIAD)	São Carlos - SP	2018	Uma análise discursivo-desconstrutiva do discurso indigenista oficial brasileiro
Intercâmbio Linguístico-Literários no Centro Oeste/ II Congresso Regional do ProfLetras	Três Lagoas - SP	2018	Uma análise discursivo-desconstrutiva do discurso indigenista oficial brasileiro: a emergência das heterogeneidades enunciativas
66º Seminário do Grupo de Estudos Linguísticos do estado de São Paulo (GEL)	São José do Rio Preto - SP	2018	Heterogeneidades enunciativas no Documento Base da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista
67º Seminário do Grupo de Estudos Linguísticos do estado de São Paulo (GEL)	São José do Rio Preto - SP	2019	O atravessamento das demandas internacionais: a construção do discurso indigenista oficial brasileiro

Nos eventos, além de assistir e atuar em sessões de comunicações, participei de minicursos, a saber “Questões de Análise em Análise do Discurso”, ministrado pelas Professoras Mestre Icléia Caires Moreira e Romilda Meira, na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS); “Linguística, discurso e ética: notas de leitura”, ministrado pelo Prof. Dr. Roberto Leiser Baronas, no 65º Seminário do Grupo de Estudos

Linguísticos do Estado de São Paulo; “Plágio: da detecção à análise”, ministrado pelo Prof. Dr. Rui Souza Silva da Universidade do Porto; e “Ensino de Língua Portuguesa para surdos: problemáticas da formação e constituição de metodologias da Língua Portuguesa”, ministrado pelos professores mestre Adriano de Oliveira Gianotto e Sheyla Cristina Araujo Matoso, ambos no I SENELCO; e "Por uma epistemologia crítica para o ensino da leitura", ministrado pela Prof.^a Dr.^a Vânia Maria Lescano Guerra e Prof. Me. Icléia Caires Moreira no II Congresso Regional do Profletras.

Durante o Doutorado, além dos resumos publicados nos Cadernos de Resumos de cada um dos eventos que participei, publiquei também os seguintes Resumos Expandidos:

- Uma análise pós-colonialista do discurso indigenista oficial brasileiro. In: V Colóquio Internacional de Estudos Linguísticos e Literários, 2018, Maringá-PR. V Colóquio Internacional de Estudos Linguísticos e Literários - Anais, 2018. p. 2624-2633.
- O discurso indigenista da Fundação Nacional do Índio: uma reflexão sobre a criação discursiva da representação do sujeito indígena. In: I Seminário Nacional de Estudos Linguísticos do Centro-Oeste, 2018, Três Lagoas. I Seminário Nacional de Estudos Linguísticos do Centro-Oeste - Anais, 2017.
- O discurso indigenista brasileiro: uma análise do discurso da FUNAI. In: 7º Seminário Internacional de Linguística, 2017, São Paulo - SP. 7º Seminário Internacional de Linguística - Anais. São Paulo: IDP, 2017. p. 1058-1067
- Uma análise discursivo-desconstrutiva do discurso indigenista oficial brasileiro: a emergência das heterogeneidades enunciativas. In: V Colóquio Internacional de Análise do Discurso, 2020, São Carlos - SP. ANAIS DO V CIAD COLÓQUIO INTERNACIONAL DE ANÁLISE DO DISCURSO Discurso e (pós)verdade: efeitos de real e sentidos da convicção. v. 1. p. 1338-1348.

Além desses textos publiquei o artigo **A construção do discurso indigenista oficial brasileiro: a necessária realização da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista** na Revista Interletras (Dourados), Qualis A4, v.8, p. 1-13, 2019 e, em parceria com a minha orientadora, o artigo **A Emergência das Heterogeneidades**

Enunciativas no Discurso Indigenista Oficial Brasileiro, na revista RUA, Qualis B1, v. 25, p. 309-327, 2019.

Algumas pessoas têm a oportunidade de ter um percurso contínuo e linear, de iniciar a graduação e continuar ininterruptamente até concluir o doutorado, (in)felizmente comigo não foi assim. O meu percurso foi longo e sinuoso, cheio de paradas e desvios. Essa descontinuidade dificultou a trajetória? Sim, provavelmente ela seria mais fácil se eu fosse bolsista, solteira e sem filhos. Tenho certeza, no entanto, que a responsabilidade que adquiri na minha vida profissional e familiar refletiram no meu percurso acadêmico e o enriqueceram. O amadurecimento obtido após todos os acontecimentos da minha vida me faz valorizar ainda mais o momento em que estou. Ter finalizado todas as etapas exigidas para a defesa e poder apresentar um texto para ser avaliado me deixa extremamente feliz e realizada.

Agradeço por esse momento de reflexão sobre a minha trajetória, que talvez nunca tivesse realizado se não fosse uma exigência regulamentar. Esse texto me fez refletir sobre quais outros caminhos poderia ter escolhido e me deu a certeza de ter trilhado o melhor de todos eles. Essa é uma certeza que acalenta o coração e me impulsiona a buscar mais. Além disso, me fez retomar a minha paixão pelos diários, pois esse exercício se constituiu como a confissão diária como a que neles realizava e que há décadas não desenvolvia.