

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MATO GROSSO “CARLOS ALBERTO REYES  
MALDONADO”  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO PROGRAMA DE PÓS-  
GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM LINGUÍSTICA DOUTORADO EM  
LINGUÍSTICA**

**NEURES BATISTA DE PAULA SOARES**

**ÍNDIO CIDADÃO?: PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO DO SUJEITO ÍNDIO  
BRASILEIRO COM A FORMA-SUJEITO HISTÓRICA CAPITALISTA**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Linguística da Universidade do Estado de Mato Grosso, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Linguística, sob a orientação da professora Dra. Ana Luiza Artiaga Rodrigues da Motta

**CÁCERES-MT, SETEMBRO DE 2022**

**NEURES BATISTA DE PAULA SOARES**

***ÍNDIO CIDADÃO?: PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO DO SUJEITO ÍNDIO  
BRASILEIRO COM A FORMA-SUJEITO HISTÓRICA CAPITALISTA***

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Linguística da Universidade do Estado de Mato Grosso, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Linguística, sob a orientação da professora Dra. Ana Luiza Artiaga Rodrigues da Motta

**CÁCERES-MT, SETEMBRO DE 2022**

Walter Clayton de Oliveira CRB 1/2049

S676n SOARES, Neures Batista de Paula.

Índio Cidadão?: Processos de Subjetivação do Sujeito Índio Brasileiro com a Forma-Sujeito Histórica Capitalista / Neures Batista de Paula Soares - Cáceres, 2023.

120 f.; 30 cm. (ilustrações) II. color. (sim)

Trabalho de Conclusão de Curso (Tese/Doutorado) - Curso de Pós-graduação Stricto Sensu (Doutorado) Linguística, Faculdade de Educação e Linguagem, Campus de Cáceres, Universidade do Estado de Mato Grosso, 2023.

Orientador: Ana Luiza Artiaga Rodrigues da Motta

1. Cinema. 2. Povos Indígenas. 3. Forma-Sujeito. 4. Análise de Discurso. I. Neures Batista de Paula Soares. II. Índio

Cidadão?: Processos de Subjetivação do Sujeito Índio Brasileiro com a Forma-Sujeito Histórica Capitalista.

CDU 791.2

**ÍNDIO CIDADÃO?: PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO DO SUJEITO ÍNDIO  
BRASILEIRO COM A FORMA-SUJEITO HISTÓRICA CAPITALISTA**

**BANCA EXAMINADORA**

---

Profa. Dra. Ana Luiza Artiaga Rodrigues da Motta  
Orientadora – PPGL/UNEMAT

---

Profa. Dra. Olímpia Maluf-Souza  
Avaliadora Interna – PPGL/UNEMAT

---

Prof.. Dr. Wellington Pedrosa Quintino  
Avaliador Interno – PPGL/UNEMAT

---

Profa. Dra Maria Cleci Venturini  
Avaliadora Externa – PPGL-UNICENTRO

---

Profa. Dra Tania Conceição Clemente de Souza  
Avaliadora Externa – UFRJ

---

Sandra Raquel de Almeida Cabral Hayashida  
Suplente – UNEMAT

**APROVADA EM: 29 DE SETEMBRO DE 2022**

*Ao meu paizinho, Romão Neres (in memoriam). Um amante da leitura que teria lido, com muito gosto, este texto.*

*Aos meus filhos, João Pedro, Hábia e Jhulia, sentidos que me constituem.*

*Ao Edivaldo, meu esposo e companheiro com quem divido o gosto pelo estudo da história dos povos indígenas.*

*Ao Tarcísio, meu neto, que no desejo de uma pausa para uma brincadeira dizia: vovó já chega de fazer tarefa!*

## AGRADECIMENTOS

Gratidão e honra a Yahveh, o Eterno, minha luz, força e inspiração;

À Unemat pela porta aberta para oportunizar-me a realização desta pesquisa;

À CAPES pela bolsa concedida durante o período de doutoramento;

À professora Dra. Ana Luiza Artiaga, meu respeito, admiração e reconhecimento pelo trabalho competente e comprometido; pela grande estudiosa que é; pela sagacidade nas leituras e a graça de ser firme, cuidadosa e delicada nas orientações; pela sensibilidade que lhe é tão própria; pelo sorriso acolhedor e o dizer sempre tão preciso; pela amizade que construímos. Gratidão por todo o processo em todo esse percurso.

À professora Dra. Maria Cleci Venturini, pela leitura cuidadosa do meu texto, e as contribuições tão necessárias na qualificação e na defesa;

À professora Dra. Olímpia Maluf, pelas leituras e contribuições tão pertinentes na qualificação; pela alegria de tê-la como minha professora; pelas aulas e conversas que me fizeram refletir, de forma mais crítica, sobre a Análise de Discurso e seu objeto de estudo, o discurso.

À professora Dra. Tania Clemente Souza, pela honra de tê-la como leitora da minha tese; por compartilhar comigo do gosto pelo trabalho acadêmico a partir da pesquisa indígena e, principalmente, pela vasta contribuição no campo dos estudos linguísticos, sobretudo, à Análise de Discurso.

Ao professor Dr. Wellington Quintino, meu professor de graduação e pós-graduação. Admiração e apreço pelo envolvimento com a pesquisa linguística no campo das línguas indígenas. Gratidão por aceitar olhar de outro lugar teórico para a minha pesquisa e fazer contribuições tão pontuais e interessantes.

À professora Sandra Raquel por aceitar ler meu trabalho na condição de suplente.

Aos meus pais Romão (*in memoriam*) e Raimunda, por tudo o que me fizeram ser; pelo amor incondicional; pelos melhores abraços que já experimentei; por acreditar, sempre, que tudo que me propusesse a fazer daria certo. Pelos gestos mais singelos e significantes e por serem minha maior torcida.

Ao meu esposo Edivaldo, por acreditar que seria possível e que a espera cessaria. Por compreender meus períodos, às vezes longos, de silêncio.

Aos meus filhos: João Pedro, Jhúlia e Hábia. Gratidão pela sabedoria e discrição com que lidaram com a minha ausência, muitas vezes, mesmo estando presente. Pela espera tão gostosa e por serem minha motivação maior para todas as coisas.

Ao Tarcísio, meu amor maior que tudo. Minha preciosidade, que dia após dia desejou que (eu) a vovó terminasse logo “essa tarefa”.

Aos meus irmã/os, cunhada/os que, cada um a seu modo, me apoiou, torceu e acreditou. Diferentes contribuições, porém, todas igualmente importantes.

À minha família de Cáceres: Ivanete, Flávio, Janilza, Fernanda e Francisco, dona Maura e seu José Antônio; pastora Vilma, Leidismar e Simone; Romildo e Edneia, gratidão pela acolhida, pela mão sempre estendida e a companhia precisa.

À professora Judite Albuquerque, obrigada, no sentido mais profundo do que dizer obrigada pode significar. Obrigada por me acolher por quase três anos e dividir comigo, não só a casa, o jardim, a biblioteca e a beleza poética do pôr do sol sobre o rio Paraguai, mas também, as alegrias, expectativas e inseguranças advindas da pesquisa; pelas caminhadas às 05h da manhã; pelos cafés da manhã e da tarde mais longos e esperados; pela companhia agradável e o aconchego de família que faziam, e ainda fazem, meu coração palpitar de vontade de “dar um pulinho ali em Cáceres”. Eu gostaria de dizer algo que correspondesse ao tamanho do meu amor, carinho, respeito e gratidão a ela, mas não encontrei uma única palavra capaz desse sentido, são todas “palavras fracas”.

À Dianinha, dona do sorriso mais solto e contagiante que já conheci. Obrigada por ser tão presente e cuidadosa; por compartilhar comigo seu tempo e seu grudinho, Guto.

À Verone, gratidão pela leveza e doçura de companhia; pelas escutas e conversas tão produtivas sobre o trabalho e estudo com comunidades indígenas; por dividir comigo o privilégio e a alegria de ser “moradora” da casa da Judite.

À Edineth França, minha amiga-irmã, gratidão pela amizade construída desde o mestrado; pelas escutas longas e a interlocução que reverberaram para a delimitação de questões e refinamento desta pesquisa. Por me receber, prontamente, em sua casa (de Cáceres) todas as vezes que a teoria ou a saudade (de Confresa) apertava. Obrigada por compartilhar comigo, sua família: esposo Renato Alexandre, e filhos: Brenda Alexandre, Mari Alexandre e Efraim Alexandre. Obrigada a todos pelo carinho e afeto.

À Izaildes Guedes, minha amiga norte araguaiana, com quem pude compartilhar todo o percurso do doutorado, desde a viagem para participação no processo seletivo até a defesa da tese (a minha e a dela). Viagens, seminários, grupos de estudos; conversas sobre pesquisa e teoria, muitas delas regadas a café. Gratidão por haver me permitido estar perto e conhecer melhor sua querida mãezinha, “irmã Maria”, e pela alegria, de inúmeras vezes, estar com sua família.

À Rosangela, Lô Gentil, Natália Gentil e Júlia Gentil, Luiza Gentil, Rita e Cabral, família de coração que a vida cacerense acrescentou a mim me acrescentou. Presença marcante em minha história. Obrigada pelas escutas, abraços, sorrisos e mãos sempre estendidas.

Ao seu José Antônio e dona Maura, Beto, Flavinho por me acolher de forma tão afetuosa e nutrir comigo uma a alegria dos reencontros.

Ao Magnô, Jessiquinha, Verô e Israel. Ah, se pudéssemos congelar tempo, convivências agradáveis e sorrisos bobos! Ainda bem que eles podem ser guardados num plano, ainda que abstrato, muito presente. Obrigada por tudo.

À minhas fiéis guardiãs, amigas e companheiras Kelinha Custódio e Ana Célia Lima, presença significativa em todo percurso.

Aos meus colegas da Secretaria Municipal de Educação de Confresa, que acolheram, sem questionar, as faltas ao trabalho nos dias que precisei “hibernar” na escrita.

A todos os meus amigos e colegas cujos nomes não aparecem aqui, mas que de alguma forma constituem, comigo, esse espaço do dizer científico.

## RESUMO

Este trabalho inscrito na linha de pesquisa “Estudo de Processos Discursivos” do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Linguística, da Universidade do Estado de Mato Grosso, filia-se à Análise de Discurso materialista que, segundo Orlandi (2012, p. 55), “[...] trabalha sobre as relações de poder simbolizadas em uma sociedade dividida”. Nossa proposta incide em questionar pela materialidade discursiva, passível de leitura no material de linguagem, um documentário fílmico: a) como se deu e ainda se dá o processo de inscrição do sujeito índio no sistema jurídico brasileiro enquanto sujeito de direito; b) como se constitui o sujeito índio brasileiro enquanto forma-sujeito histórica; c) como se estabelece a relação do sujeito índio brasileiro com a forma-sujeito histórica capitalista, questionando se há, na sociedade ocidental, um lugar para o índio, fora do capitalismo; Nosso *corpus* de pesquisa, o documentário *Índio cidadão?*, é um longa-metragem montado a partir de registros fílmicos que dão a ler três importantes mobilizações indígenas, ocorridas entre 1978 e 2013, nas quais é possível observar o índio dizendo de si e sendo dito pelo não índio. No discurso dos personagens o que fica latente é o desejo dos povos indígenas de serem reconhecidos como *sujeito de direito*: à terra, à cidadania e à vida. Concomitante com o material audiovisual, tomamos ainda: recortes dos Anais da Assembleia Constituinte de 1823; as Constituições Brasileiras de 1822 a 1988; o Decreto Federal 8.072/1910 – SPI, e a Lei Federal 6001/1973 – Estatuto do Índio –, para compreender como se deu o processo de “[...] incorporação do índio à comunhão nacional. Uma vez delimitado o *corpus* fizemos intervir sobre este, os conceitos que os recortes e as análises convocaram, de modo a entrecruzar teoria e objeto durante toda a produção da escrita como um ponto que estabelece nossa relação de analista com o objeto, com os sentidos e com a interpretação. O texto fílmico é, a nosso ver, um lugar do jogo em que a memória se atualiza e o fato próprio da montagem produz, citando Pêcheux ([1997] 2015), um *acontecimento discursivo*. As condições históricas de constituição do sujeito indígena e do sujeito não indígena, o modo como, historicamente, cada um se constitui em sujeito com direitos, cidadão, no conjunto com as análises realizadas, nos autorizam a dizer que não se trata da mesma forma-sujeito histórica, mas de formas-sujeito distintas que se inter-relacionam, desde o contato inicial, por uma luta de classes com todas as suas consequências, em termos filosóficos, políticos, sociais e econômicos. Nessa luta está em jogo, de um lado, a noção de progresso e civilização e, de outro, a de cultura e de tradição. Discursivamente, há uma cisão que opera entre o indígena e o não indígena, uma impossibilidade de estar do mesmo lado, na escrita da lei, na prática social e na história, e isso não é uma decisão, é um efeito, pois como afirma Pêcheux ([1998] 2014), o sujeito não é livre, ele é determinado, assujeitado à língua e à ideologia. E, porque o sujeito é ideologicamente determinado, podemos afirmar a existência de uma forma-sujeito histórica, outra, fora do capitalismo, a forma-sujeito índio.

**Palavras-chave:** cinema; povos indígenas; forma-sujeito; Análise de Discurso.

## ABSTRACT

This work is part of the research line “Study of Discursive Processes” of the *Stricto Sensu* Graduate Program in Linguistics, at the State University of Mato Grosso join to the analysis of Discourse materialist which, according to Orlandi (2012, p. 55), “[...] works on the power relations symbolized in a divided society”. Our proposal focuses on questioning by discursive materiality, believable in the language material, a filmic documentary: a) how the process of inscribing the indigenous subject in the Brazilian legal system as a subject of; b) how the Brazilian Indian subject is constituted as a historical form-subject; c) How is the relationship between the Brazilian Indian subject and the historical capitalist subject-form established, questioning whether there is, in Western society, a place for the Indian, outside capitalism; Our research corpus, the documentary *citizen indian*, it's a feature film assembled from film records that give to read three important indigenous mobilizations, which took place between 1978 and 2013, in which it is possible to observe the Indian saying about himself and being said by the non-Indian. In the speech of the characters what is latent is the desire of indigenous peoples to be recognized as subjects of law: o land, citizenship and life. Concomitant with the audiovisual material, we still take: clippings from the Annals of the Constituent Assembly of 1823; the Brazilian Constitutions from 1822 to 1988; Federal Decree 8.072/1910 – SPI, and Federal Law 6001/1973 – Statute of the Indian –, to understand how the process of “[...] incorporation of the Indian into the national communion took place. Once the corpus was delimited, we intervened on it, the concepts that the clippings and the analyzes summoned, in order to intertwine theory and object throughout the production of writing as a point that establishes our relationship as an analyst with the object, with the senses and with the interpretation. The filmic text is, in our view, a place in the game where memory is updated and the very fact of montage produces, citing Pêcheux ([1997] 2015), a discursive event. The historical conditions of constitution of the indigenous subject and the non-indigenous subject, the way in which, historically, each one constitutes a subject with rights, citizen, together with the analyzes carried out, allow us to say that it is not the same historical subject-form, but different subject-forms that interrelate, from the initial contact, for a class struggle with all its consequences, in philosophical, political, social and economic terms. In this struggle, the notion of progress and civilization is at stake, on the one hand, and culture and tradition, on the other. Discursively, there is a split that operates between the indigenous and the non-indigenous, an impossibility of being on the same side, in the writing of the law, in social practice and in history, and this is not a decision, it is an effect, because as Pêcheux states ([1998] 2014) the subject is not free, he is determined, subject to language and ideology. And, because the subject is ideologically determined, we can affirm the existence of a historical subject-form, another, outside of capitalism, the Indian subject-form.

**Keywords:** Cinema. Indigenous peoples. Form-subject. Discourse Analysis.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Plano sequencial do documentário <i>Índio cidadão?</i> ,.....	28
Figura 2 - Fotograma do Cacique Raoni Metuktire .....	102
Figura 3 - Quadro fotográfico do indígena Alton Krenak .....	112

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO I.....	18
CINEMA E DOCUMENTÁRIO: ASPECTOS HISTÓRICOS E A CONSTITUIÇÃO DO <i>CORPUS</i> .....	18
1.1 Entre a ciência e a utopia: um espaço para a arte e o discurso .....	18
1.2 Índio cidadão?: a tessitura do corpus .....	23
1.2.1 Historicizar o arquivo.....	28
1.2.2 A proposta de pesquisa e o recorte temporal face ao <i>corpus</i> .....	37
1.3 Imagem: opacidade e sentido .....	39
1.4 Diante da tela, o espectador (leitor).....	44
1.5 Efeitos da montagem fílmica na produção dos sentidos.....	47
1.6 Discurso: a Posição-sujeito e os efeitos de sentidos.....	50
CAPÍTULO II .....	54
POSIÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA.....	54
2.1 A entrada da Linguística no cânone das ciências.....	54
2.1.1 Da Linguística saussuriana aos estudos do discurso.....	54
2.1.2 Da oposição língua/fala à contradição língua/discurso .....	56
2.2 Que objetos interessam à Análise de Discurso? .....	58
CAPÍTULO III.....	62
AS SOCIEDADES INDÍGENAS E A FORMA-SUJEITO HISTÓRICA CAPITALISTA: MODOS DE SIGNIFICAR .....	62
3.1 A teia histórica das condições de produção política da colonização .....	62
3.1.1 Uma leitura discursiva: além de homens e alimentos o que mais veio nas embarcações portuguesas? .....	64
3.1.1.1 O funcionamento da globalização na política de desenvolvimento do Brasil e na identidade do seu povo .....	66
3.1.1.2 Efeitos do multiculturalismo: o que pode haver de “exterior ao poder do Mestre, à sua Lei e à sua Ordem”? .....	68

<b>3.2 O ir e vir do direito indígena no movimento das Constituições Federais .....</b>	<b>71</b>
<b>3.3 O SPI e o Estatuto do índio: processo jurídico de ressignificação da língua e da subjetividade dos povos indígenas .....</b>	<b>82</b>
<b>CAPÍTULO IV .....</b>	<b>93</b>
<b>EXISTE UM LUGAR PARA O SUJEITO ÍNDIO FORA DO CAPITALISMO? .....</b>	<b>93</b>
<b>4.1 A constituição da forma-sujeito histórica capitalista .....</b>	<b>93</b>
<b>4.2 Amansar o civilizado: formações imaginárias. ....</b>	<b>95</b>
<b>4.3 Uma foto na parede: o lugar do índio nos espaços institucionais de poder .....</b>	<b>105</b>
<b>CONSIDERAÇÕES.....</b>	<b>110</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>115</b>

## INTRODUÇÃO

*Onde há poder há fragilidade*

*(Paul Ricoeur)*

Quando o assunto é pensar o índio enquanto constitutivo do processo de formação sócio-histórico do Brasil, há uma via de mão dupla, pois ao mesmo tempo em que este é exaltado, nas obras de grandes escritores da literatura brasileira, como símbolo da nacionalidade, original, pertencente à terra é, por outro, tomado como um entrave no processo de expansão socioeconômica e tecnológica, e posto como uma espécie de ser estranho, uma forma-sujeito outra diferente do não-índio.

Em um denso embate político e ideológico, a história dos povos indígenas aflora para a construção de sentidos sobre a constituição do sujeito tal como o é em Análise de Discurso, ou seja, conforme define Orlandi ([2007] 2015a, p. 21), a partir de Pêcheux (1975) e Althusser (1993), “[...] o sujeito não como origem de si, [mas] [...] a forma de existência histórica de qualquer indivíduo agente das práticas sociais”.

Meu interesse em pesquisar a historicidade do índio considerando sua relação de pertencimento social, de identidade, de subjetivação e constituição ideológica, surgiu durante o curso de pós-graduação – mestrado em Linguística – na linha de estudos dos processos discursivos e semânticos da Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT, em que trabalhei com a questão do sujeito, da memória e da historicidade a partir da relação índio, não índio e terra. Tomei como *corpus* de análise para aquela pesquisa, o documentário “Vale dos Esquecidos”, um longa-metragem, produzido na microrregião Norte Araguaia no Nordeste de Mato de Grosso, lançado no cinema brasileiro em 2011, cujo conteúdo versa sobre o litígio instalado entre índios e não índios pela posse de uma terra, que ora fora de ocupação tradicional, ora estava a serviço do capitalismo, ora fora a terra de Marãiwatséde, ora a fazenda Suiá-missu<sup>1</sup>.

O documentário, ao meu ver, foi um lugar produtivo para fazer pensar o sujeito, o sentido e a própria densidade da língua pelo modo como cada personagem se dizia, ao

---

<sup>1</sup> A fazenda Suiá-missu foi uma grande propriedade do ramo agropecuário que se instalou na microrregião Norte Araguaia, no início da década de 1960. Suiá-missu é o nome de um riacho que corta a região da antiga fazenda. Sabe-se que é um nome que pertence ao vocabulário do povo Xavante, porém não tivemos acesso a qualquer material que trata do seu significado nesse língua.

produzir discursividades na relação com aquela terra. À medida que fui cruzando objeto e teoria, outras leituras foram se impondo pela necessidade de compreender conceitos como o de forma-sujeito histórica, dentre as quais Haroche (1992) foi fundamental.

Nas leituras que tecei deparei-me com uma formulação em Orlandi (2008) que ao dizer do índio o chamou de “forma-sujeito índio”. Tal designação abriu para mim um espaço para certas reflexões, e mesmo para perguntar se haveria, por acaso, na cultura ocidental, uma forma-sujeito histórica fora do capitalismo. Sem fôlego para respondê-la durante a pesquisa, tal pergunta insistiu em ressoar, inclusive após ter concluído o mestrado. Essa e outras provocações que as leituras me colocaram instigaram-me a querer saber mais sobre a constituição histórica e ideológica do sujeito índio.

Partindo da premissa de que a ideologia subjaz à língua, tenho, desta vez, como questão inicial a constituição ideológica do índio brasileiro enquanto forma-sujeito histórica. Assim, tomo como objeto de análise, o dizer do índio sobre si, sobretudo, na relação com seu processo de inscrição enquanto sujeito de direito.

O *corpus* desta pesquisa é o documentário *Índio cidadão?*, um longa-metragem que dá a ler, em 52 minutos, três importantes mobilizações nacionais indígenas, sendo que, em todas elas, o que está latente é o desejo dos povos indígenas de se verem reconhecidos nos seus direitos à terra, à cidadania e à vida.

A escolha de trabalhar com os discursos indígenas, produzidos nesse material audiovisual, é já um gesto de recortar e delimitar o material, uma vez que tais discursos textualizam uma relação fundante dos povos indígenas com a terra, o que se mostra como um lugar profícuo para se pensar, pela língua e pelo discurso, os efeitos de sentido de ser e de se dizer sujeito índio no Brasil.

Assim, concomitante com o material audiovisual, tomo alguns recortes dos *Anais da Assembleia Constituinte de 1823*, bem como de textos jurídicos como as Constituições brasileiras de 1822 a 1988; o Decreto 8.072/1910, que criou o serviço de proteção ao Índio, e a Lei 6001/1973, que criou o Estatuto do Índio e trata do processo de incorporação do índio à comunhão nacional.

Considero importante dizer que a escrita desta tese se deu permeada por um dos fatos históricos mais relevantes do século XXI, a pandemia causada pelo novo coronavírus denominado Sars-Cov-2 e responsável pela doença Covid-19. Alguns dos efeitos dessa pandemia foram: a instalação de um medo coletivo, a imposição de distanciamento social, a

morte à espreita, a perda de entes queridos, o corte no ritual do luto, a impossibilidade do “adeus”, o negacionismo, a recusa à vacina etc.

Seguir com a pesquisa em meio à pandemia tornou-se desafiador não só pela sobrecarga de tensão psicológica a que fomos expostos, mas, sobretudo, pela crise política que afetou, incisivamente, a ciência e, por consequência, as universidades, os movimentos populares etc. Esses efeitos da pandemia se agravam, no Brasil, onde estamos vivendo um crescente processo de apagamento das minorias pelo discurso do “agro”, que detém o poder econômico, político e midiático do país, além do processo de desmonte que o governo federal tem empreendido em torno das instituições brasileiras, sobretudo, as instituições de ensino e pesquisa, e a ciência de modo geral.

Essas condições de produção afetam a todos os brasileiros, inclusive—os povos nativos, que foram/são historicamente desafiados a criar estratégias de luta e de resistência, implicando na necessidade de instituir um espaço para o seu dizer, como o da criação da etnomídia que é, segundo Renata Tupinambá (2016), “[...] uma ferramenta de empoderamento cultural e étnico, por meio da convergência de várias mídias dentro de uma visão etno. [...], uma forma que promove a descolonização dos meios de comunicação”.

A criação da etnomídia e a ocupação de outros lugares que autorizam o indígena a dizer de si – como, por exemplo, os filmes/documentários protagonizados por indígenas – são estratégias não só de interlocução entre os povos nativos, mas também de combate ao modo violento como a grande mídia<sup>2</sup> tem buscado escamotear a história e a presença dos povos indígenas enquanto sujeitos políticos. O que se tem dito sobre o índio, nos telejornais e nas mídias on-line de direita, produz o que Orlandi (2010, p. 9) chama de *memória metálica*, “[...] ou seja, a memória produzida pela mídia, pelas novas tecnologias de linguagem”.

Um fato interessante para pensar o papel da grande mídia no apagamento do protagonismo dos povos indígenas foi o modo como circulou, nos principais portais e canais jornalísticos do Brasil, as notícias sobre dois grandes eventos/movimentos ocorridos entre agosto e setembro de 2021: o *Acampamento Luta pela Vida*, organizado pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e a Mobilização Nacional Indígena (MNI) em protesto contra o *Marco Temporal*<sup>3</sup>; e a *Mobilização 7 de setembro*, um movimento da direita organizado e financiado pelo agronegócio em apoio ao atual presidente do País.

---

<sup>2</sup> O termo “grande mídia” é usado na relação com as mídias alternativas.

<sup>3</sup> Marco temporal é uma ação em trâmite no STF que quer estabelecer que os povos indígenas só poderão reivindicar as terras que ocupavam em 1988 quando passou a vigorar a Constituição Federal que os reconheceu

Ao realizar uma busca no *Google*, no dia 02 de setembro de 2021, 10º dia que estava ocorrendo a mobilização indígena, quando inseri a palavra “mobilização” para realizar a pesquisa, o primeiro resultado a aparecer foi “Mobilização 7 de setembro”, depois apareceram termos completamente aleatórios (como “mobilização neural”, “mobilização articular, “mobilização sinônimo”), para só na quinta posição aparecer a “mobilização nacional indígena”.

Ao inserir a expressão “mobilização nacional” no buscador Google, o primeiro link da notícia a aparecer encontrava-se na 10ª posição e datava de 28 de agosto, tratando-se de uma carta coletiva do Acampamento Luta pela Vida, disponibilizada no site da APIB<sup>4</sup> e respaldada pela e MNI.

Souza (2018, p. 13), afirma que a “grande mídia” está a serviço de produzir e fazer circular uma imagem construída sobre o índio. Segundo a autora (Idem), o modo como os fatos são mostrados ou escondidos “[...] ilustra bem a produtividade e eficácia da memória metálica na produção do acontecimento: só alguns sentidos são propagados, outros interditados”. Essa dissimetria, que particulariza a eficácia da mídia, abre espaço para o questionamento da relação dicotômica e indissociável entre poder e fragilidade, da qual fala Paul Ricoeur (2002).

A Análise de Discurso é sensível a essa relação, visto que “[...] trabalha sobre as relações de poder simbolizadas em uma sociedade dividida” (ORLANDI 2012, p. 55). Sendo assim, esta pesquisa incide em olhar, sobretudo, a materialidade discursiva passível de leitura no material de linguagem recortado, visando compreender: a) como se deu/se dá o processo de inscrição do sujeito índio no sistema jurídico brasileiro enquanto sujeito de direito; b) como se constitui o sujeito índio brasileiro enquanto forma-sujeito histórica; c) como se estabelece a relação do sujeito índio brasileiro com a forma-sujeito histórica capitalista, questionando se há, na sociedade ocidental, um lugar para o índio, fora do capitalismo;

A realização de qualquer trabalho ancorado na Análise de Discurso-convoca, antes, o trabalho com a memória discursiva, muitas vezes, a memória de arquivo, a memória institucional e, mais recentemente, a memória metálica<sup>5</sup>, buscando recuperar seus trajetos

---

como “verdadeiros donos da Terra”, e desconsidera as situações em que populações inteiras haviam sido, brutalmente, retirados das suas terras por força do governo militar em favor da expansão da agropecuária.

<sup>4</sup> Disponível em: <https://apiboficial.org/2021/08/28/primavera-indigena-mobilizacao-permanente-pela-vida-e-democracia/> Acesso em 02 set. 2021.

<sup>5</sup> Os conceitos de memória, nas suas especificidades, tal como compreendido pela Análise de Discurso materialista, será desenvolvido mais à frente, no capítulo das análises.

esquecidos. Para além do conceito de memória em toda o seu conjunto, também foram decisivos para a realização das análises, tais como: Ideologia, Formação discursiva, formação imaginária dentre outros.

É pela exposição do olhar ao texto fílmico, enquanto arquivo, na interface com a teoria, que se atualizam os gestos de interpretação. O documentário *Índio cidadão?* enquanto discurso, é tomado, para este trabalho, de modo a fazer eco para a pergunta de Nunes (2015, p. 7), “[...] de que modo os acontecimentos – [...], mediáticos, culturais [linguísticos, históricos e sociais] – são inscritos ou não na memória, como eles são absorvidos por ela ou produzem nela uma ruptura?”, de maneira que possamos trabalhar com essa memória que “se esburaca, perfura-se e desdobra-se em paráfrase” (PÊCHEUX, [1999] 2015, p 47) produzindo redes de sentidos.

Esta tese está sistematizada em cinco partes as quais passo a apresentá-las, a começar pela segunda já que a primeira é esta, a introdução.

Na segunda parte do presente texto, ocupamo-nos<sup>6</sup> em dizer do cinema na relação com o nosso trabalho e apresentamos, discursivamente, nosso *corpus* de pesquisa; na terceira parte, tomamos questões relacionadas à linguística, sua instituição no campo das ciências, bem como, as rupturas epistemológicas que reverberaram para a fundação da Análise de Discurso e seu campo de interesse; a quarta parte aborda os aspectos políticos e as condições de produção da colonização do Brasil, bem como o modo como essas condições de produção afetam a formação político-ideológico dos povos originários. Nesta parte trabalhando, sobretudo com a inscrição do sujeito indígena na legislação brasileira como sujeito com direitos; na quinta parte, perguntamos: existe um lugar para o sujeito índio fora do capitalismo? Para refletir sobre esse questionamento e apontar algumas possibilidades de respostas, buscamos compreender, pela Análise de Discurso como se constitui a forma-sujeito histórica e como se caracteriza a forma-sujeito ocidental e a forma-sujeito índio.

---

<sup>6</sup> A partir deste ponto, passo a empregar o uso da primeira pessoa do plural, uma vez que não se trata mais de apresentar minhas motivações para a realização da pesquisa, mas de sua realização de fato, processo esse feito à mais de uma mão via teoria e orientação.

## CAPÍTULO I

### CINEMA E DOCUMENTÁRIO: ASPECTOS HISTÓRICOS E A CONSTITUIÇÃO DO CORPUS

*Estranha evidência do cotidiano. O primeiro mistério do cinema está nessa evidência. O espantoso é que ela não nos espanta. A evidência “fura nossos olhos” no sentido literal: ela nos cega.*

*(Edgar Morin)*

#### 1.1 Entre a ciência e a utopia<sup>7</sup>: um espaço para a arte e o discurso

Nesta seção, apresentamos uma leitura acerca do cinema enquanto linguagem em funcionamento. Nosso interesse direcionou-se pela compreensão dos aspectos constitutivos do cinema bem como, do corte estabelecido entre o cinema como produtor de filmes de ficção e o cinema-verdade ou, cinema documentário. Ainda nesta seção realizamos a apresentação do nosso corpus de pesquisa e suas distintas condições de produção já encaminhando para um percurso de leitura à luz da Análise de Discurso.

Sabemos que historicamente a humanidade tem sido marcada por profundas transformações resultantes de grandes acontecimentos, sejam eles artísticos, científicos, sociais, culturais, industriais etc., podendo provocar impactos de natureza pluridimensionais. Na contemporaneidade temos, dentre outras descobertas que revolucionaram a nossa história, a criação do cinema com a projeção do primeiro filme, em 1895, pelos irmãos Lumières. Considerado desde o *manifesto das sete artes*, de Riccioto Canudo, como a sétima arte, o cinema configura-se como um dos marcos da passagem do século XIX para o século XX.

“Arte revolucionária”, como afirmam Eisenstein (2002) e Rancière (2013); “objeto de sistemas complexos”, conforme Morin (2014); “efeito do real” para Barthes ([1988] 2004), o cinema é atualmente um dos temas amplamente estudados no campo das artes, da linguística, da psicologia, da sociologia, da antropologia, da comunicação etc. Segundo Menezes (2004, p. 22), embora haja correntes, sobretudo, no campo da sociologia, que estudam o cinema enquanto indústria, portanto, como “[...] reprodução do processo de

---

<sup>7</sup> Morin (2014, P. 25)

produção capital que, no limite, a determina”, há também pensadores, principalmente das áreas de humanas e sociais, que se debruçam sobre o cinema como arte e, mais que isso, como uma “[...] dimensão e não apenas um reflexo de um processo social”.

De densidade estrutural e efeitos dicotômicos, que vão da arte e entretenimento à ciência e denúncia, o cinema possui uma engenhosidade complexa. Estudiosos como Jean-Claude Bernardet (1980), Jacques Rancière (2013), Edgar Morin (2014), para citar alguns, falam da complexidade dessa arte e mesmo da impossibilidade de definição ou de se deixar saber.

Bernardet (1980 p.117) ao dissertar sobre a questão “O que é o cinema?” afirma que é impossível “responder a tão pretenciosa pergunta”. Rancière (2013, p. 166) refere-se ao cinema como uma arte nascida da poética romântica que se metamorfoseia, uma vez que “sua forma significativa permite construir uma memória com entrelaçamentos de temporalidades defasadas e regimes heterogêneos”. Na busca por definição, o autor afirma ainda que o cinema é “[...] a arte da identidade entre a ciência e a utopia” (Ibidem).

Para Morin (2014, p. 25), o cinema pode, talvez, ser realidade, mas “[...] é também outra coisa: gerador de emoções e sonhos. [...] Luz convulsiva”. (p. 11). O autor explicita o que seria essa realidade produzida pelo cinema, e como ela deve ser compreendida enquanto realidade, ou seja, é resultado da ilusão constitutiva do telespectador. pois, se essa é sua condição, a ilusão torna-se sua realidade de modo que seu objetivo é dado a ver “[...] desnudado diante da subjetividade e nenhuma fantasia chega a perturbar o olhar que ele fixa ao rés do real” ( p. 25).

De acordo com Neckel (2010, p. 144), a “[...] desestabilização própria das produções contemporâneas e a cultura midiática, como acontecimento do nosso século, compõem uma realidade de complexidades”. Não é difícil perceber essa imbricação de distintos campos teóricos que constituem as teorias do cinema na contemporaneidade. Aumont (apud NECKEL, 2010, 144) afirma que, o cinema, por ser uma arte contemporânea, é, ao mesmo tempo, “[...] uma questão de estética e uma questão de história”.

Morin (2014, p. 13) afirma que, ao dedicar-se aos estudos do cinema, suas questões colocavam-se sob o escopo da filosofia e da antropologia, assim constatou que o modo de organização das pesquisas acerca do cinema foi fortemente afetado pela era cartesiana, cujo método se fazia sob a sequência *disjunção-redução-simplificação*, o que colabora para uma quebra e mutilação da complexidade dos fenômenos, uma vez que “[...] oculta a unidade

complexa e a complementaridade do real e do imaginário, cada uma das noções excluindo necessariamente a outra. (p. 14). Para o autor, essa herança disjuntiva que restou do cartesianismo também incide na separação de outro aspecto que faz parte da constituição do cinema, ou seja, a arte e a indústria, o que o faz, ao mesmo tempo, social e estético e isso o obriga a situar-se em duas dimensões temporais simultâneas: na “[...] modernidade do nosso tempo e no arcaísmo do nosso espírito” (p. 15).

Como é próprio de um estudo materialista, à medida que propomos tomar um material cinematográfico enquanto discurso, perguntamos pelos efeitos de sentido que o recorte desse *corpus* produz, face a esta leitura. Nesse liame, adotamos a concepção de trabalho em que o material de análise, seja ele de qual natureza for, não pode ser interpretado, exposto à leitura se ignorado a sua tecedura, sua exterioridade constitutiva, seus atravessamentos.

Do ponto de vista do discurso é, então, o gesto de interpretação, o olhar subjetivo da posição-sujeito, o espectador, frente à opacidade do texto fílmico que irá produzir os deslocamentos capazes de desnudar, esgarçar seu tecido e saber, como tem dito Orlandi ([1999] 2015) que os sentidos podem ser outros. O cinema é, do modo como o compreendemos, um lugar do jogo em que a memória se atualiza e o fato próprio da montagem produz, citando Pêcheux ([1997] 2015, p. 16), um “acontecimento discursivo”, ou seja, ponto em que uma memória e uma atualidade se encontram. É o caso, por exemplo, do documentário, um texto cinematográfico que, segundo Ramos (2005, p. 163), “[...] pode ser definido, de forma breve, como uma narrativa que estabelece enunciados sobre o mundo histórico”.

O documentário fílmico, como marco zero, segundo Bezerra (2014, p. 59), data do ano de 1922 e teve como um dos principais idealizadores, o cineasta John Grierson, cujo trabalho é frequentemente associado ao jornalismo, chegando, não raras vezes, a provocar confusão entre os dois campos, ou seja, cinema e jornalismo. Ainda de acordo com o autor (*idem*, p. 62), os filmes de Grierson constituíam-se de “[...] materiais factuais na linha dos telejornais” e o próprio nome com que batizou o novo gênero cinematográfico “documentário” atendia a uma negociação política e subversiva necessária à sua instalação e legitimação, enquanto movimento<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> O escocês Grierson assumiu o oportunismo da denominação em diversas ocasiões, especialmente nos livros que relatam as conversas entre ele e Alberto Cavalcanti: “[...] você é realmente ingênuo, de minha parte devo

Como afirma Bezerra (2014), é importante lembrar que o documentário, assim como o jornalismo, valendo-se de uma estética realista, produz uma interpretação, e não uma realidade. Ao reunir cenas de eventos distintos, recentes ou antigos, o cineasta faz uma atualização temporal em que temas recentes são representados por cenas fílmicas ou imagens de eventos outros, ocorridos em tempos distantes. O oposto também é possível quando temas que já estiveram em debates podem ser representados por imagens atuais. Esse movimento de atualização discursiva, que se organiza no eixo do intradiscorso, é possível graças às cenas fílmicas de arquivo que podem ser trabalhadas na montagem.

É isso que, ao nosso ver, caracteriza o documentário como um acontecimento discursivo, pois coloca em cena no mesmo espaço do dizer, pela materialidade simbólica, uma memória e uma atualidade. O discurso no texto do documentário fílmico produz, pelo movimento da linguagem, sentidos outros. Esse movimento de representação atemporal que articula memória e atualidade, realizado pelo cinema-documentário, constitui-se pelo que Fernão Ramos (2005, p. 165) chama de *documentário com filme de arquivo*, que, segundo o autor, é um:

[...] documentário que utiliza material de fontes diversas, heterogêneas à narrativa propriamente: de arquivos institucionais a filmes de família. Em outras palavras, a intenção desses filmes é determinada pela presença da narrativa fílmica na qual são inseridas. [...] No documentário de arquivo há essa cisão entre o contexto da tomada (e a intenção que norteia os agentes da tomada nesse contexto) e a utilização das imagens, em outra época, pela narrativa. Certamente o filme documentário pode se caracterizar pelo que estamos definindo como “filmagem”, realizada. (RAMOS, 2005, p. 156)

Trata-se de uma das características mais específicas que marca a diferença da *tomada*<sup>9</sup> para o documentário e desta para os filmes de ficção, uma vez que, comumente, o filme documentário não se faz pelo processo de encenação, daí a especificidade do uso das filmagens de arquivos. Isso explica, conforme Ramos (2014), porque os cenários espacial e circunstancial do documentário tendem preponderantemente a serem homogêneos. Ao falar do cinema na relação com a história, Orlandi (2012, p. 59) afirma que o documentário, para a Análise de Discurso, não é um documento e não tem a função de documentar ou inserir

---

tratar com o governo, e a palavra documentário os impressiona” (SUSSEX, 1995, p. 325 *apud* BEZERRA, 2014, p. 62).

<sup>9</sup> “A *tomada* é a circunstância de mundo a partir e no transcorrer da qual a imagem-câmera é constituída para/pelo espectador pelo/para o sujeito que sustenta a câmera”. (RAMOS (2005, P. 159).

determinado fato na história, pois “[...] o documentário busca a memória (dos sujeitos) que, ao mostrar/dizer/significar, ele põe na história. Ele faz ‘acontecer’ uma versão”.

O documentário, diz a autora, “[...] é um acontecimento discursivo que faz com que *algo* apareça como acontecimento. Ele constrói o acontecimento de que fala. [...] E o que fala é um efeito de presentificação (atualidade) produzida”. Esse efeito, se faz pelo trabalho da memória discursiva com a memória de arquivo, ambas funcionando em contradição, assim, “[...] por este mesmo gesto, ele produz um passado” (2012, p. 59). Para tanto, colocamo-nos a propósito de compreender o cinema, não apenas enquanto arte, ou pelo seu potencial de engajamento industrial e econômico, mas para nos debruçar sobre a trama linguística, verbal e não verbal, que dá a ler, na opacidade da língua e dos sentidos, cenas fílmicas como [pretensão de] representação da realidade, pois sendo o real da ordem do inapreensível, não pode ser representado.

É importante dizer, no âmbito dos estudos discursivos, que o processo de compreensão do cinema, enquanto material de linguagem, nos coloca diante da necessidade de refletir sobre o conjunto heterogêneo de materiais discursivos que o constitui, como é o nosso *corpus* de pesquisa, o documentário *Índio cidadão?*, o qual permite-nos observar alguns desdobramentos possíveis, a partir da relação do espectador com o filme.

*Índio Cidadão?* é um média metragem, lançado em 2014, produzido pelo advogado, indigenista e cineasta Rodrigo Arajeju, com financiamento do Fundo de Apoio à Cultura da Secretaria de Cultura do Distrito Federal (FAC)<sup>10</sup>. Apesar de não ter circulado em salas de cinema, esse documentário foi apresentado em festivais e está disponível em, pelo menos, duas<sup>11</sup> plataformas *on-line* na página da TV Câmara e no YouTube. Em um período de três anos, o documentário *Índio cidadão?* alcançou a marca de 27 mil visualizações, um número relativamente baixo, no meio digital, o que marca esse efeito como sintomático e faz reverberar sentidos outros sobre a escuta do dizer dos povos indígenas.

No próximo tópico, apresentamos uma prévia das condições de produção do documentário *Índio cidadão?* em que traçamos uma descrição de como o texto fílmico se apresenta enquanto texto heterogêneo tecido pelo verbal e pelo não verbal.

---

<sup>10</sup> Conforme informações extraídas do site da Câmara Legislativa. Disponível em <https://www.camara.leg.br/tv/432678-indio-cidadao/>. Acesso em 19 de abr. 2021

<sup>11</sup> Conforme buscas realizadas usando como palavras-chave: “documentário indígena”, “documentário índio”, “Índio cidadão” e “Rodrigo Arajeju”.

## 1.2 Índio cidadão?: a tessitura do corpus

O documentário *Índio cidadão?* inicia-se com uma canção com efeito prosódico de samba-enredo, cantada em língua portuguesa, orquestrada ao som dos maracás, que diz: [...] *da nossa terra; diga ao povo que avance; Ô Diga ao povo que avançaremos: AVANÇAREMOS!*<sup>12</sup> (ARAJEJU, 2014).

A canção, que já se encontra em curso, inicia com um volume baixo, que vai aumentando gradativamente, produzindo o efeito de um som que é ouvido de muito distante e que vai se aproximando, como que anunciando uma chegada, o que está por vir. Na primeira cena em sequência, a imagem visual que se associa ao áudio é a de uma tela preta e vazia. A segunda cena, que ocorre aos 7 segundos depois, mostra o prédio do Congresso Nacional e índios de diferentes etnias em manifestação.

Em meio à música, com letra e efeitos prosódicos que produzem sentidos de determinação e de coragem, soma-se o mosaico de cores alegres que enfeitam os manifestantes, a sobreposição da escrita: *mobilização nacional indígena em defesa da Constituição Federal, 02 outubro de 2013*. Junto dessa cena, ocorre uma narração em voz *over*<sup>13</sup>, carregada de tristeza e desespero, que diz:

*Essa mobilização, hoje, aqui em Brasília, é um marco histórico de pedido de socorro do povo originário dessa terra que hoje está sendo pisados, pisados constitucionalmente, pisados culturalmente e literalmente em seus territórios tradicionais.* (VERON In: ARAJEJU, 2014).

A narração cessa e é substituída por vozes em tumulto, cantos em línguas indígenas e gritos; concomitantemente são mostradas diferentes e simultâneas cenas que mostram a polícia usando bombas de efeito moral, para conter a mobilização.

No percurso, entra em cena uma rápida dispersão dos manifestantes. Um plano entra em cena representando, com imagens produzidas a partir de animações computadorizadas<sup>14</sup>, dois grupos opostos: o dos policiais e o dos indígenas; aqueles aspergem um spray sobre estes

<sup>12</sup> A letra da canção só se torna compreensível à partir da formulação “da nossa terra”

<sup>13</sup> A voz *over*, também chamada de voz de Deus pela onisciência da voz, é um recurso típico dos documentários em que o narrador conta a sequência dos fatos sem estar ligado à cena. Disponível em: <https://margofilmes.com.br/voz-over-voz-off-conheca-as-diferencas/>. Acesso em 20 jun. 2022.

<sup>14</sup> Segundo Ramos (2005, p. 162), os planos podem ocorrer sem a utilização da câmera, como na elaboração de animações computadorizadas, por exemplo. De todo modo, os planos têm “[...] um papel importante na enunciação documentária”.

para reprimi-los. Vozes em tumulto e tosse. Silêncio. Cenas em sequência com imagens da câmera: indígenas se ajudando mutuamente a se levantarem, a se recomparam; enquanto outros conversam com os policiais. Mudança de cenas: os manifestantes seguem cantando, dançando em direção ao plenário do Congresso e a voz em *over* reaparece, endossando a cena:

*Esses gritos, esses cantos são um grito de socorro; um grito de clamor, um grito de: eu estou querendo sobreviver!* (VERON In: ARAJEJU, 2014).

As cenas sucedem-se rapidamente, e agora, mostra um helicóptero da polícia que sobrevoa o lugar; vários ônibus da polícia já estão estacionados; os movimentos corporais e o canto vão se esvaindo, e, com o efeito de câmera lenta, vê-se os manifestantes, do chão do pátio, olhando, bestificados, para o alto. Todos os olhares recaem sobre o batalhão de policiais que caminham em direção aos manifestantes, descendo a rampa superior do Congresso, devidamente aparelhados para o embate coercitivo; já em outra cena, os indígenas retomando os cantos e as danças avançam em direção ao prédio do Congresso. Nessa sucessão, as cenas são sobrepostas pela narração em voz *over* que produz efeitos de sentido que incidem sobre os interesses povos indígenas:

*Povo brasileiro, povo do Brasil, me ouçam, escutem o povo originário dessa terra que um dia receberam vocês, escutem nós, lutem com nós. Vocês, que eu sei que tem pessoas com sangue indígena, lutem com nós, os afro-brasileiros, lutem com nós, porque nós só queremos sobreviver, nós só queremos viver nesses pedacinhos de terra.* (VERON In: ARAJEJU, 2014).

É a primeira vez que a voz em *over* deixa sua posição de onisciência e o narrador, pelo emprego da terceira pessoa do plural – nós – integra-se, pela linguagem, à história como pertencente à nação indígena. Sob uma cena com imagem computadorizada, desta vez, aparecem somente os indígenas, numa imagem bem expressiva que remete ao imaginário de guerreiros. Já em outra cena, os manifestantes dançam e avançam destemidamente em direção a um bloqueio de policiais que estão posicionados de frente para os manifestantes, cobrindo toda a extensão da frente do prédio do Congresso. Nesse momento, a voz em *over* retorna:

Figura 01

*É uma conquista, né? Não é um privilégio não. É uma conquista! Derramou sangue antes de ser aprovada a Constituição Federal. (VERON In: ARAJEJU, 2014).*

Um grito de guerra forte e em uníssono encerra a cena, com a volta da tela preta e sem sobreposição de imagens, surge o nome: **ÍNDIO CIDADÃO?**

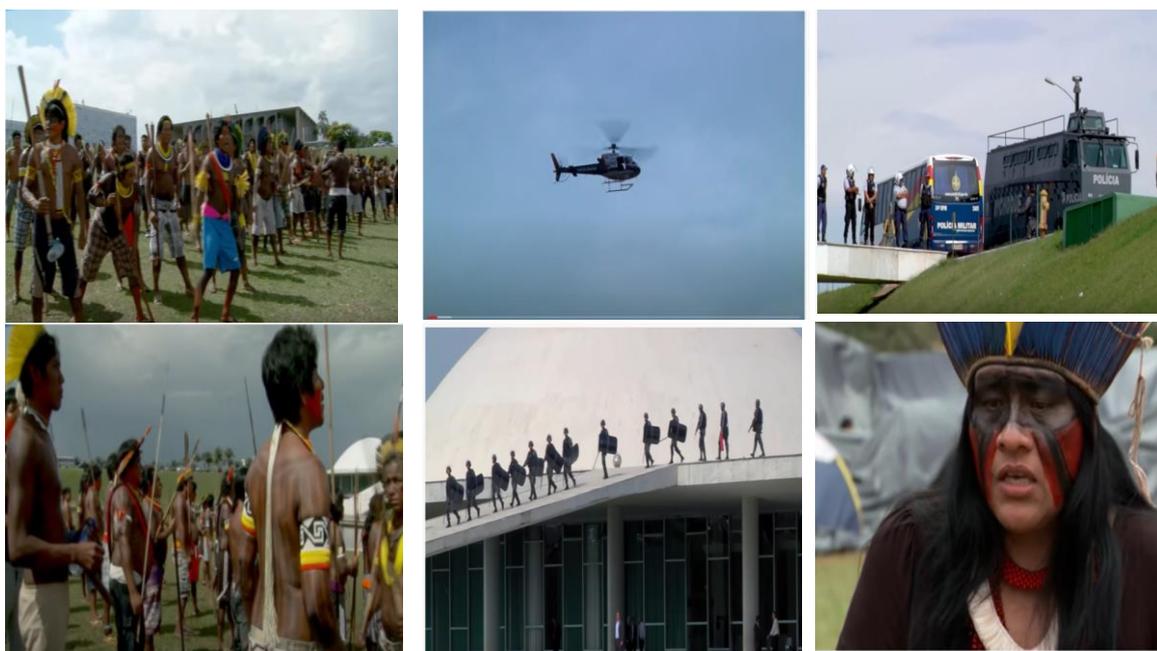


Figura 1 - Sequência fílmica do documentário *Índio cidadão?*, nos respectivos tempos: 1'19", 1'25", 1'29", 1'43" e 18'23"

Fonte: Print Screen do documentário *Índio cidadão?*

Na figura 01, a sequência fílmica recorta, os cinco primeiros fotogramas, das cenas de abertura do documentário *Índio cidadão?*, funcionando ao modo de um preâmbulo anunciando as condições de produção do que está por vir à tela. O sexto fotograma da cena que passa aos 18 minutos e 23 segundos mostra o rosto da líder indígena Valdelice Veron do povo Kaiowá Guarani, responsável pela narrativa de determinadas cenas no documentário.

Venturini (2012, p. 296) diz que “a leitura de textos construídos por imagens realiza-se por meio de enunciados-imagem que significam pelo interdiscurso”. O cineasta, ao se inscrever em uma posição-sujeito indigenista, coloca em cena imagens que mostram a dissimetria instalada na luta dos povos indígenas, nesse caso, contra o Estado.

Conforme Souza (2001, p. 71) no cinema é a imagem enquanto linguagem que “compõe cada nó no tecido visual”. Segundo a autora, o trabalho de análise da imagem deve

ser sensível e não se render ao fascínio do verbal, reduzindo a imagem à uma descrição que, de resto, ao invés de elucidar seus efeitos de sentido pelo interdiscurso, submerge seu caráter de linguagem não verbal, submetendo-o ao verbal. Contudo, a autora explicita em que ponto o verbal compõe um texto juntamente com o não verbal, e em que ponto aquele suplanta esse lhe sobrepondo, falando dele e direcionando os sentidos.

Entre falar da imagem e tomar a imagem enquanto discurso existe um fio tênue, que segundo a autora, pode ser compreendido a partir de Deleuze quando fala do cinema mudo no qual as imagens eram referidas por um discurso indireto, em oposição ao cinema sonoro cujo som lhe é constituinte, ou seja, existe uma dimensão em que o som funciona como uma extensão da imagem visual, sem lhe ser acrescido enquanto verbal separadamente.

Assim, lançamos o nosso olhar para as marcas discursivas que as imagens recortadas para a figura 1 podem nos suscitar. Com efeito, é ainda em Souza (2001, p. 71), que nos ancoramos, quando diz que nas sociedades de oralidade “a cestaria, a pintura corporal, os ruídos, a dança, a sonoridade das palavras” são formas de escrituras. Desse modo, o traçado da tintura e as pedrarias que enfeitam o corpo, as armas artesanais (arco e flechas), as vestes em meio-corpo, as danças e os cantos/gritos ritualizados, são linguagens que marcam a constituição do índio com suas particularidades históricas, e isso o significa enquanto sujeito.

Ao dizer das linguagens [verbal e não verbal] que compõem o documentário *Índio cidadão?* é preciso dizer que há também o silêncio, que segundo Orlandi ([1992] 2002) tem suas formas, uma delas, e a censura. Nas cenas de abertura do documentário *Índio cidadão?*, as imagens do ataque dos policiais aos manifestantes indígenas aparecem como um efeito dado a ler pela tela preta, o ruído de tosse e o retomar da cena ainda com fumaça, a dispersão do grupo e um manifestante sendo ajudado a levantar do chão. Uma cena com imagens interditadas. De acordo com a autora, “as relações de poder em uma sociedade como a nossa produzem sempre a censura, de tal modo que há sempre silêncio acompanhando as palavras”. (ORLANDI, [1992] 2002, p.83). A imagem interditada na relação com o dizer de Orlandi, remete à Fecé (1998, p. 38) “Eliminar a imagem para impedir a memória”.

Em todo trabalho de leitura que empreendemos no campo da Análise de Discurso, o que opera é a memória discursiva, já que nessa perspectiva teórica a leitura não pode se acomodar no campo do visível, uma vez que o sentido pode não estar, aliás, nunca estará somente no campo do visível, muito embora, ele nos coloque questões. Nas imagens, que recortamos: três de indígenas e três do Estado, um sintoma as atravessa como se fosse o seu

próprio estatuto: o Estado é representado de cima, evocando uma memória de superioridade com todo o seu aparato de coerção, segurança e poder que se faz por homens armados e bem protegidos por roupas adequadas, coletes à prova de balas, e escudo, carros e helicóptero.

Do mesmo modo, há um traço que marca a posição do sujeito indígena nessa luta, o qual, de baixo, olhando para seu opositor, contempla seu aparato de segurança, sua força coerciva, os carros “de guerra”, helicóptero, os homens armados e protegidos com escudos descendo em sua direção. O olhar bestificado do indígena sobre o aparato estatal, como que assustado, o faz perder, por um instante, o compasso da dança, até se recompem e retomar a dança em direção à entrada do Congresso Nacional.

Orlandi (2017) diz que o processo de individuação do sujeito se dá pela sua relação com o Estado, seus discursos e instituições. Segundo a autora se tomamos o corpo enquanto “situação e não coisa” o estendemos noção de práxis relacionando-o ao simbólico e ao político. Dessa forma, diz a autora (p. 72) “o sujeito define seu corpo a partir de sua existência”. Ao colocar o corpo na relação com o político e o simbólico, Orlandi diz que o corpo não apenas como biológico, mas também enquanto formação social.

A abertura para a perspectiva de tomada histórico-discursiva do corpo tal como formula Orlandi (Op. cit..) nos remete a um trabalho que Souza (2018) faz sobre a análise do não verbal em que toma imagens fotográficas de indígenas, também em situação de confronto com Estado e diz:

Os corpos pintados trazem à tona uma memória constitutiva do índio imaginário: um ser de ficção ao qual se junta um sem número de valores ideológicos de todo gênero: o primitivo, o herói idealizado, o exótico, o ser ecológico, o político. O que precisa ser domesticado, disciplinado, como se vê nessas fotos. E aí destacam-se dois processos: há o Estado que individua (como propõe Orlandi, idem [2018]) com critérios oficiais do que é ser índio: falar uma língua de índio, fazer festa de índio, usar pinturas e adereços de índio. E há também um movimento de individualização do próprio índio em torno de um corpo que já se transfigurou em suas práticas no cotidiano e na vivência de um mundo outro. Entretanto, se o Estado assim o significa, é com pinturas e adereços tribais que ele parte para o confronto em busca de seus direitos. (SOUZA, 2018, p. 30)

Nesse sentido o corpo pintado, dançante, com meias-vestes, adornado significa pela historicidade como traços políticos, simbólicos e ideológicos que os constituem em sujeitos, na mesma medida em que os particulariza enquanto processo de individuação dentro do conceito de cidadania definido pelo Estado.

O grito de ordem que enreda a abertura do documentário *Índio cidadão?* “diga ao povo que avance; ô diga ao povo que avançaremos: AVANÇAREMOS!”, funciona, em termos discursivos, como uma paráfrase tal como definida por Orlandi (2015), ou seja, remetendo nessas condições de produção, a um enunciado histórico que faz lembrar o processo de constituição política do Brasil: “diga ao povo que fico”. Há entre um enunciado e outro, uma paráfrase sintática (PÊCHEUX, 2014) empregada, não para referir ao mesmo, ao passado, mas para produzir uma ruptura e produzir um futuro: “avançaremos”

A posição discursiva de quem diz no documentário *Índio cidadão?*, ao mesmo tempo que reproduz pela paráfrase um enunciado histórico, institui um sentido outro que ecoa criando, pelo grito formulado no modo imperativo, um futuro, justamente, para romper com um passado.

### 1.2.1 Historicizar o arquivo

O documentário *Índio cidadão?* constitui a base discursiva desta pesquisa, enquanto material de linguagem, de discurso, pois, ao atualizar uma memória, faz remissão a uma ferida, que, embora antiga, uma vez que remonta à incisão histórica da invasão sofrida pelas sociedades indígenas do Brasil nunca cicatrizou, ela ainda derrama sangue, é hemorrágica.

Tomar o documentário como arquivo não implica dizer que é a matéria fílmica no formato de denúncia ou notícia que assim o torna. O que nos autoriza a tomá-lo como tal é o fato de que o acontecimento discursivo no arquivo, segundo Guilhaumou e Maldidier (1994, p. 163), “[...] é apreendido na consistência de enunciados que se entrecruzam em um momento dado”, e são esses “entrecruzamentos”, de diferentes momentos, que nos interessam, para acessar a materialidade discursiva do documentário. Daí a necessidade de, antes de tudo, historicizá-lo como material de pesquisa.

O documentário *Índio cidadão?* constitui-se como um material de linguagem, preponderantemente textualizado a partir de memórias fílmicas e fotográficas que compõem um arquivo<sup>15</sup> que diz de quatro momentos históricos distintos: trata-se de quatro movimentos protagonizados por indígenas de etnias e regiões diferentes do Brasil, que ocuparam o espaço

---

<sup>15</sup> Ramos (2005) fala sobre o uso de filmes de arquivo na composição de documentários. Trataremos desse assunto no tópico seguinte.

geográfico de maior representação simbólica do poder e da democracia no país, a Praça dos Três Poderes.

No primeiro movimento, ocorrido em 1987, indígenas reuniram-se à frente Congresso Nacional com vistas a protestar para serem reconhecidos como sujeitos de direito, na Constituição Nacional de 1988; no segundo, em 1993, protestaram pela demarcação das terras indígenas, dentro dos prazos estabelecidos na Constituição de 1988; o terceiro, em abril de 2013, pela rejeição à PEC 215/2000<sup>16</sup>; e no quarto, em outubro do mesmo ano, quando realizaram a Mobilização Nacional Indígena em Defesa da Constituição Federal quando esta completou vinte e cinco anos de provação.

Desses movimentos instalou-se, como acontecimento discursivo, o documentário *Índio Cidadão?*, que, enquanto materialidade fílmica, constitui-se—pelo registro de determinado fato atravessado pelo olho da câmara, e pela formação ideológica da posição-sujeito cinegrafista, que procura, pela câmara, dar a ler, colocar em circulação fatos históricos, registros reconstruídos. Nessa direção, o corte e a montagem do material fílmico colocam-se a serviço de produzir não a representação de fatos, mas o texto com suas significações, referindo-nos a Fecé (1998), efeitos de realidade. Segundo Orlandi (2012), ao produzir um documentário, o cineasta faz com que algo de novo aconteça, produzindo, assim, um acontecimento discursivo.

Logo, a montagem, não por acaso, é tema de amplo debate no bojo da teoria do cinema e é o espaço de produção que permite trabalhar a articulação encadeada do tema e produzir o efeito de completude, experimentado enquanto ilusão pelo cineasta. De acordo com Eisenstein (2002, p. 28), o trabalho da montagem é produzir um efeito de realidade na medida em que os fragmentos não mais isolados “produzem em justaposição, o quadro geral, a síntese do tema”. No caso do documentário em análise, os fatos em cena são um, “o mesmo”, cronologicamente esparsos enquanto evento, mas com efeito de unicidade quanto à questão que os convoca à realização, ou seja, a luta dos povos indígenas para existirem enquanto sujeitos de um lugar que os signifique como cidadãos brasileiros.

Segundo Ramos, (2005, p. 159), a “[...] parcela significativa das imagens documentárias tem sua origem em situações de mundo onde existe uma homogeneidade espacial (e circunstancial) entre os campos da imagem e a circunstância de mundo que a

---

<sup>16</sup> A PEC 215/2000 possui 155 apensos conforme consta na “árvore de apensados da PEC 2015”. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/propostas-legislativas/14562/arvore-de-apensados>. Acesso em 06 mai. 2021.

circunda”. Neste caso, as cenas que dão forma ao documentário *Índio cidadão?*, ainda que filmadas em momentos distintos, têm uma homogeneidade temática e espacial, que as atravessa e as constitui. Nos quatro eventos reunidos na trajetória fílmica está em jogo os direitos dos indígenas, ora representados por uma ausência, quando lutam para que sejam inscritos juridicamente como sujeitos de direito na Constituição do país; ora acossados por uma presença ameaçadora, quando lutam pelo cumprimento e manutenção dos seus direitos.

As cenas se configuram como um conjunto de distintas linguagens que dão corpo e que estruturam o texto do documentário em sua tessitura verbal e não verbal, que se marca e se constitui por imagens em movimento: fotografias, recortes de reportagens televisivas e de jornais impressos, entrevistas com lideranças indígenas, confrontos entre policiais e manifestantes indígenas, cantos e danças, corpos pintados, rituais, narrações de *voz em over e off*, pronunciamentos, gritos, lágrimas etc. Toda essa produção fílmica é tecida de certo modo a produzir efeitos de espontaneidade, pois, como afirma Ramos (2005, p. 160), uma produção sem encenação é o esvaziamento da espontaneidade, nas cenas de denúncia.

No discurso, a voz em *over* e em *off*, às vezes formulada em primeira, às vezes, em terceira pessoa do plural, é produzida por uma protagonista do filme e líder indígena, Valdelice Veron, do povo Kaiowá Guarani, do Mato Grosso do Sul. O papel desta personagem não se esgota na narração do filme, sua voz tem o peso e a força discursiva da denúncia histórica que ela representa, na posição de líder indígena.

Um recorte do texto que apresenta o documentário e suas condições de produção, em uma das plataformas digital que o acessamos<sup>17</sup>, diz: “A luta e o luto dos Povos Originários são permanentes no Brasil e a pergunta persiste: *Índio cidadão?*”. Antes de analisar o recorte, parece-nos necessário apresentar o funcionamento do que seja “recorte”, para a Análise de Discurso. Segundo Orlandi (1984, p. 14), recortar não deve ser tomado como sinônimo de segmentar, pois “[...] o recorte é uma unidade discursiva [que reuni] fragmentos correlacionados de linguagem-e-situação. [...] é um fragmento da situação discursiva”.

Notamos, assim, que o nome dado ao documentário ressoa como uma provocação, como uma incisão na ordem do político, uma vez que usa a arte para denunciar o apagamento dos direitos que os povos indígenas conquistaram em movimentos de lutas e de mobilizações para, então, entrar como escritura no documento constitucional do país.

---

<sup>17</sup> Acessamos o documentário pela plataforma *YouTube*, com o nome “Índio cidadão? – O filme”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ti1q9-eWtc8&t=1982s>. Acesso em 6 ago. 2019.

Nessa direção, o título do documentário, *Índio cidadão?*, formulado como uma pergunta mobiliza sentidos sobre o direito dos povos indígenas, na Constituição Federal de 1988. Foi nesta que é considerada “a Constituição democrática”, como veremos mais adiante, que os povos indígenas tiveram, pela primeira vez na história das Constituições do Brasil, a garantia de serem considerados cidadãos pelo reconhecimento de “[...] suas organizações sociais, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” (BRASIL, 1988); sendo autorizados à “[...] ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses” (Ibidem).

O documentário, na relação com as cenas que o constitui, traz, já na formulação do nome, um apontamento para uma questão em aberto que tem a ver com a incompletude, a falta estrutural marcada na história dos povos indígenas do Brasil. O que o autor organiza e mostra não são os índios vitoriosos, mas cenas que produzem, na ressonância com o nome, a luta para conquistar um espaço que os eleve, de fato, a um estágio de cidadania.

Esteticamente, o nome **ÍNDIO CIDADÃO?** escrito nas cores vermelha e branca sobre um fundo preto, evoca, pelo vermelho, uma memória discursiva sobre/do sangue dos povos indígenas derramado na luta por seus direitos como afirma o dizer da narradora, com voz em *over* no documentário:

*Não é um privilégio não. É uma conquista! Derramou sangue antes de ser aprovada a Constituição Federal (VERON In: ARAJEJU, 2014).*

O vermelho também remonta à tintura feita da semente de urucum, utilizada pelos povos indígenas nas pinturas corporais, principalmente em ocasiões festivas ou de luta. De igual modo, o preto, nessas condições de produção, atualiza uma memória da tintura de jenipapo usada pelos povos indígenas para pinturas corporais tantos nos rituais festivos quanto fúnebres ou em situações de guerra. Daí, o gesto de se pintar representar, ao mesmo tempo, o luto e a luta dos indígenas.

Pela historicidade<sup>18</sup> do nome *Índio cidadão?*, em seu funcionamento enquanto texto, é possível pensar nos sentidos que circulam em torno da palavra cidadania na relação com os povos indígenas. O nome “índio”, marcado pela combinação da cor preta ao lado do vermelho e do branco, se apresenta atravessado por uma memória que remete à cidadania, no nosso

---

<sup>18</sup> Segundo Orlandi (2015, p. 66) “A historicidade é acontecimento do texto como discurso, o trabalho dos sentidos nele”. Nós acrescentamos que a historicidade é o acontecimento no texto que ressoa desde a história como memórias que se repetem.

país, se instituiu e é determinada pelo homem “branco”, assim, a cidadania não tem, ainda, a cor do índio, há uma distinção. É importante dizer que nossa inscrição teórica permite-nos o estudo das cores e das imagens como texto, tal como formula Orlandi (1995, p. 35): “[...] a Análise de Discurso aceita a existência de diferentes tipos de linguagem [...], e não trabalha só com as formas abstratas, mas com as formas materiais da linguagem”.

No que tange às questões jurídicas, o nome do documentário *Índio cidadão?* coloca, para o espectador, questões que se relacionam com a garantia efetivada na escrita do documento constitucional quanto à diversidade cultural, o direito à terra, ao amparo, à assistência e à inclusão dos indígenas no âmbito das políticas públicas nacionais etc, mas que, em termos práticos, não se efetivaram ainda. No conjunto, diríamos que as cenas fílmicas do documentário *Índio cidadão?* escancaram e denunciam as falhas da cidadania dos povos indígenas, e o nome tece a crítica.

Eleger como material de pesquisa um *corpus* que tem, na sua base elementar, o recorte, a montagem, o efeito de cores e luzes, de entonações sonoras variadas, com a pretensão de causar um efeito e não outro, remonta-nos ao cuidado para não nos rendermos ao fascínio da evidência, sobretudo, quando esse material incide sobre uma história contínua e tangível como é o caso da colonização dos povos indígenas, no Brasil.

Do ponto de vista de uma teoria como é a Análise de Discurso, em que se questiona a materialidade discursiva, o documentário, constituído pelo tecido de imagens e discursos verbal e não verbal de índios e não índios, não é, neste caso, o real, mas um simulacro, uma proposta de representação do real, pois sendo o real da ordem do inacessível, do irrepresentável, o documentário conta apenas uma versão da história, uma vez que se coloca como uma representação do imaginário.

Da posição-sujeito analista de discurso, o gesto de olhar para um filme tem que exceder ao encanto da arte e ao fascínio da história. É preciso perguntar pelo sentido, o qual escapa ao campo da evidência e se aloja em outras regiões. Como diz Orlandi, ([1999] 2015, p. 7), “[...] estamos comprometidos com os sentidos e o político. Não temos como não interpretar”.

Desse modo, é pelo político, pela história e pela língua que trabalhamos o discurso fílmico no documentário *Índio cidadão?*, pois, enquanto produção cinematográfica, o filme-documentário não se enquadra no conjunto dos sucessos de bilheteria, embora seja um drama com muita cor, ação e suspense. De igual modo, com uma temática indigenista, sua inspiração

distancia-se tanto do idealismo quanto do modernismo representado nas obras de temáticas indianistas de Gonçalves Dias, José de Alencar e Mário de Andrade dentre outros autores da literatura brasileira, nas quais o índio é dito por um discurso de exaltação, beleza, heroísmo e/ou malandragem além de representar os verdadeiros donos das terras brasileiras.

Trata-se, porém de um filme que se inscreve tanto no campo da arte, pelo campo cinematográfico, quanto no do jornalismo, quando se apresenta como uma denúncia, além de mobilizar questões históricas. Essa articulação de diferentes campos na produção do documentário não é algo fortuito ou aleatório, nem mesmo recente. Em relação à interface com o jornalismo, Lins (2014, 10-11), afirma que a aproximação entre jornalismo e documentário remonta à passagem dos anos 20 para os anos 30 do século XX, quando o cineasta, John Grierson propôs um novo modo de trabalhar a produção documentária, delimitando, segundo Lins (*idem*), as bases éticas e estéticas do que se chamou documentário clássico.

Bezerra (2014), diz que o documentário clássico influenciou o jornalismo, sobretudo, o jornalismo televisivo, chegando a haver, não poucas vezes, confusão quanto ao que era próprio do jornalismo, o que era do documentário, e o que pertencia a ambos. Em linhas gerais, a relação entre esses dois campos se estrutura pela representação de “uma realidade”<sup>19</sup> - a não-ficção -, a apresentação mediada pela eficiência do audiovisual e, na contemporaneidade, contemplados pelas plataformas *on-line* que os favorece em termos de maior circulação.

Do nosso ponto de vista, mediada por um gesto de interpretação teórico da Análise de Discurso, propomos um deslocamento no modo de pensar a relação entre documentário e jornalismo, no momento em que, historicamente, instalou-se uma cisão entre o que circula nos principais jornais, e o que, de forma predominante, tem se produzido em termos de documentários e onde esses têm circulado.

O cinema é revolucionário, disse Eisenstein (2002), e é aí que pensamos que o documentário brasileiro tem encontrado seu lugar, ou seja, justamente abrindo espaços para as vozes dissonantes, as minorias interdidas pela grande mídia, considerada em nosso país, o “quarto poder”<sup>20</sup>. É o que podemos ler no recorte, abaixo, retirado de uma entrevista que o

---

<sup>19</sup> Bezerra (*idem*, p. 20) O autor diz tratar-se da realidade mediada pela interpretação do cineasta ou do jornalista, por isso é **uma** e não **a** realidade.

<sup>20</sup> A mídia é considerada, ao lado dos três poderes estatais: executivo, legislativo e judiciário, o quarto poder.

realizador do documentário *Índio cidadão?*, Rodrigo Arajeju, concedeu ao Festival de Cinema de Taguatinga.

A maior parte da população desconhece a diversidade dos 305 Povos e a diferença de seus contextos socioculturais e ambientais. [...], a maioria dos brasileiros parece exigir dos indígenas o fenótipo do que durante um tempo se chamou de “índio Xingu” ou a paralisação das culturas no tempo, ignorando todos os crimes e violações do processo histórico de colonização e das políticas de incorporação dessas populações à “comunhão nacional”, oficialmente, até a década de 1980 – o etnocídio institucional. A grande mídia costuma pautar questões indígenas somente no mês de abril ou quando se tratam de conflitos, muitas vezes com matérias superficiais e que reforçam preconceitos. (ARAJEJU, 2018, s/p)<sup>21</sup>

O dizer do cineasta, no recorte, remete ao que é da ordem da historicidade da colonização do Brasil, ou seja, o que está em destaque, como afirma Orlandi (2008) são os aspectos culturais que funcionam apagando o histórico: “[...] a maioria dos brasileiros parece exigir dos indígenas o fenótipo do que durante um tempo se chamou de ‘índio Xingu’ ou a paralisação das culturas no tempo” (ARAJEJU, 2018, S/P).

Nessas condições, diremos que o cinema se propõe como “arte revolucionária”, como afirma Rancière (2013), capaz de intervir no processo de produção histórica daquilo que a grande mídia procura produzir enquanto verdade sobre os fatos. Desde a colonização do Brasil o que se tem enquanto fatos históricos é o europeu representando a figura do herói desbravador, enquanto os povos indígenas são apresentados como seres culturais, selváticos e sem história.

No dizer de Orlandi (2008, p. 20), “[...] o discurso colonial continua produzindo os seus sentidos” sempre que encontra as condições. Um desses efeitos de sentido é o que a autora chama de “perversidade do político”, que faz com que, nas “[...] práticas de linguagem, as relações de colonização apareçam, não em seu lugar próprio, mas sim como reflexo direto indireto” (p. 21).

Assim, o documentário mostra-se como uma possibilidade de a história indígena sair do trivial, do historicamente construído para produzir determinados efeitos de sentido de negação, sobretudo, do protagonismo, da violência sofrida, da resistência e da construção da própria história enquanto sociedade, pois, como afirma Souza (2018, p. 13), o que a grande

---

<sup>21</sup> Entrevista. Disponível em: <https://festivaltaguatinga.com.br/blog/entrevista-rodriigo-araeju-diretor-do-premiado-teko-ha-som-da-terra-1o-lugar-no-12o-festagua/> Acesso em 21 de set. 2019.

mídia, sobretudo, a mídia televisiva mostra é “[...] uma imagem estereotipada do índio, como o eterno selvagem, baderneiro”.

É nessa direção que o recorte, acima, abre espaço para uma reflexão acerca do cinema documentário como um lugar de fala em que grupos minoritários, como os povos indígenas, possam tomar a palavra e produzindo gestos de resistência. A popularização do cinema, sobretudo, com o advento da mudança das “salas escuras” para as plataformas *streaming* possibilita às comunidades indígenas, ainda que, na maioria das vezes, intermediado, pelo não índio, dizer da sua condição de luta pela sobrevivência e contra a espoliação de seus direitos.

O cinema constitui-se, nesse entendimento, como um suporte com maior probabilidade de lançar para o mundo o dizer dos indígenas e, com maiores chances de serem ouvidos. Essa relevância sustenta-se, do nosso ponto de vista, ecoando no que diz o cineasta brasileiro, João Salles, acerca do caráter da obra documentária de Eduardo Coutinho, ou seja, o de tecer suas produções com temas e histórias frágeis. No dizer de Salles (2004, p. 7): “[...] nada mais frágil do que palavras ditas por quem não costuma ser escutado”. Nessa perspectiva, o cinema documentário produz, por um gesto perturbador<sup>22</sup> do encadeamento estabelecido entre o campo político dominante e a revolução entre, um furo no ritual de interdição do dizer dos povos indígenas enquanto minoria, funcionando pelo movimento da linguagem a noção de porta-voz. Conforme Arajeju (2018):

[...] os filmes protagonizados por indígenas, sejam lideranças ou porta-vozes, apresentam a oportunidade do encontro com os espectadores que desconhecem suas realidades e não tiveram oportunidade de conhecer seus territórios e realidades. É uma forma de utilizar a tecnologia para amplificar essas vozes [...]. Muitos filmes abordam as questões de demarcação de terras e acabam se convertendo em verdadeiras petições audiovisuais pelo cumprimento dos direitos originários, denunciando essa omissão histórica do Estado brasileiro, que deveria ter concluído todas as demarcações de terras indígenas em 1993 – prazo constitucional estabelecido. (ARAJEJU, 2018, s/p).

A posição do cineasta, Rodrigo Arajeju (Op. Cit) quando diz que o cinema documentário é um suporte para sujeitos que se colocam como porta-voz dos povos indígenas, abre para nós, um espaço de reflexão sobre a tarefa e a condição política do porta-voz.

---

<sup>22</sup> Pêcheux (1990, p. 17-18) cita Conein para dizer dessa perturbação que o surgimento do porta-voz impôs à relação entre o campo político e a revolução. Um dos sintomas dessa perturbação foi o fato de os agentes do [poder] político serem impedidos de falar ao povo, devendo, antes, falar ao porta-voz do povo.

Segundo Venturini (2012, p. 298), o discurso é uma prática política, portanto, para dizer, o sujeito obriga-se a inscrever em uma determinada formação discursiva e não em outra. “Por esse processo os sujeitos exercem o direito de poder/dever fazer e dizer, o que lhes é facultado pelo funcionamento da ideologia” produzindo efeitos de sentidos outros pelo funcionamento, quer seja do mesmo pela paráfrase ou do diferente pela polissemia<sup>23</sup>.

A noção de porta-voz, que Pêcheux (1990) discute a partir de Conein, constitui-se como um produto das resistências que entra em funcionamento via quebra de rituais e transposição de fronteiras. Para Pêcheux (1990), o porta-voz, surge

[...] ao mesmo tempo ator visível e testemunha ocular do acontecimento: o efeito que ele exerce falando ‘em nome de...’ é antes de tudo um efeito visual, que determina esta conversão do olhar pela qual o invisível do acontecimento se deixa enfim ser visto: o porta-voz se expõe ao olhar do poder que ele afronta. Dupla visibilidade (ele fala diante dos seus e parlamenta com o adversário) que o coloca em posição de negociador potencial, no centro visível de um ‘nós’ em formação e também um contato imediato com o adversário. (PÊCHEUX, 1990, P. 17).

Desse modo, tomando teoricamente o termo *porta-voz* tal como Pêcheux a discute, compreendemos que os sujeitos (lideranças) que enunciam no documentário *Índio cidadão?* são os que se constituem em porta-voz, autorizados a falar em nome do grupo representado, os povos indígenas. O documentário é, nessa perspectiva, um recurso por meio do qual o porta-voz fala aos agentes políticos. É o dizer do porta-voz, que ao produzir um efeito de denúncia, provoca o poder público a reconhecer os direitos dos povos originários e abre espaço para a negociação, como dito por Arajeju (Op. Cit.) “[...] muitos filmes abordam as questões de demarcação de terras e acabam se convertendo em verdadeiras petições audiovisuais pelo cumprimento dos direitos originários”.

Outro aspecto a se destacar na noção de porta-voz a que nos filiamos é que ela, segundo Conein apud Pêcheux (1990, p. 18) é que não se trata de uma repetição daquilo que o povo diz, “[...] o discurso relatado é estranho ao discurso do porta-voz”. Contudo, os anseios do povo são contemplados no discurso do porta-voz pelo trabalho da memória “[...] onde os discursos sedimentados de todos aqueles que o precederam neste destino o esperam para agarrá-lo, penetrá-lo, servi-lhe e reviver através dele”.

---

<sup>23</sup> Orlandi ([1999] 2015)

É o caso, por exemplo, de uma sequência discursiva de Valdelice Veron, que diz: [...] a gente não vai esquecer, isso não foi há quinhentos anos, tá acontecendo hoje, agora, com o povo Kaiowa Guarani” (VERON In: ARAJEJU, 2014)<sup>24</sup>. Esse dizer da porta-voz remonta aos acontecimentos que ficaram latentes na história do contato do colonizador com os povos nativos, ou seja, a espoliação dos territórios e a violência física. Trata-se da retomada de um dizer sedimentado que coloca em contato uma memória e uma atualidade produzindo um acontecimento discursivo.

### 1.2.2 A proposta de pesquisa e o recorte temporal face ao *corpus*

Com a escolha do documentário *Índio cidadão?* como *corpus* desta pesquisa, delimitamos nosso recorte temporal, o qual incide sobre os anos de 1970 até a segunda década do século XXI. Contudo, não nos limitamos a esse espaço quando da necessidade de articular historicamente eventos que constituam pontos de contato com as questões abordadas pelo documentário e que são relevantes para o nosso trabalho, sobretudo, as políticas indigenistas e os movimentos indígenas que reverberam, para a leitura deste material de linguagem, como acontecimento discursivo.

Ao tomar o documentário *Índio cidadão?* como um arquivo de pesquisa, decidimos que, para além do olhar sobre o logicamente estabilizado, em relação à história tangível, representada da luta revolucionária empreendida pelos povos indígenas, e da denúncia que esse material empreende, optamos por “ver como os imbecis” (PÊCHEUX, [1999] 2015, p. 49), ou seja, procurar “o a mais”, os trajetos de leitura escondidos na historicidade, nas questões periféricas do filme o que, discursivamente, a partir de aspectos da arquitetura verbal e não verbal, pode emergir como efeito de sentido.

A presença da cultura, da língua, do colonizador e do sistema jurídico do não índio é dada a ver nas práticas sociais dos índios que protagonizam na história e, por consequência, no documentário. Em contrapartida, não se observa, nas cenas mostradas no documentário, atravessamentos da língua, da cultura e da tradição do índio na vida dos protagonistas não índios. Por exemplo, a abertura do filme se dá ao som de uma canção, há muito adotada pelo movimento indígena como *grito de guerra*: “[...] diga ao povo que avance... ô diga ao povo que avançaremos” o que faz lembrar o fascismo da língua do qual

---

<sup>24</sup> Esse recorte do documentário é retomado em uma análise na quinta parte deste texto.

fala Roland Barthes ([1980] 2013, p. 15), ou seja, daquilo que ela obriga a dizer, de modo que os índios obrigam-se a cantar e a dizer na língua do outro, do colonizador, como condição para serem ouvidos, e para que haja possibilidade de abertura de um espaço para o debate.

Nessa direção, o documentário constitui-se, em certa medida, como uma memória de determinados acontecimentos, tais como a resistência e as manifestações que foram capazes de lançar para o mundo, o índio brasileiro como sujeito que se significa o como sujeito de direito, e que, ao mesmo tempo, produz ressonâncias no desvão que configura o lugar desse sujeito na sociedade brasileira.

O documentário é um lugar de memória discursiva institucional, assim, no caso de *Índio cidadão?*, por exemplo, tem-se um gesto político pelo qual os povos indígenas projetam o discurso sobre suas condições de produção na luta pela cidadania, ao mesmo tempo em que homenageia essa parcela da população brasileira e promove a integração da memória da luta desses povos face à integração à nação brasileira. O documentário possibilita um retorno à história para melhor compreender o seu funcionamento sobre o fazer, dizer, da posição sujeito índio, no tempo presente.

Como material de linguagem, o texto fílmico permite ao pesquisador olhar para a língua em funcionamento, questionado as condições de produção, os cortes de imagens e de falas, a narração de voz em *over* e *off*, o dizer-se em língua materna e na língua do outro, a dança, o corpo ritualizado, os espaços institucionalizados, o grito, as cores, as metáforas, o silêncio etc. Tudo nos importa, pois tudo é linguagem.

O documentário, pela linguagem e seu funcionamento postos em cena, traz à tona o imaginário de tragédia, de morte, de derrota, de espoliação que atravessa a história do contato do índio com o não índio, mostrando, apesar da luta, do lugar intelectual que representa cada liderança que fala ao cineasta e, da resistência, um sintoma de derrota sobreposto pelo histórico de mortes das lideranças, em um curto espaço de tempo, como se lê no dizer de Valdelice Veron:

[...] *já morreram 253 líderes indígenas Kaiowa Guarani nesse mandato desse governo aí, do Lula e Dilma, morreram 253 líderes indígenas, líderes! Né?* (VERON In: ARAJEJU, 2014).

As armas do índio *versus* as do Estado e as do não índio, de forma geral, mostram a incompatibilidade dessa luta que só pode ser sangrenta para um dos lados. Essa constatação

nos faz pensar que, em uma luta em que um dos lados detém o poder político e econômico, a resistência deve ser feita, estrategicamente, pelas áreas periféricas, pelos espaços laterais, porém, muitas vezes, não há espaço para o trânsito, nem mesmo pelas bordas, então, é preciso enfrentar, como é o caso da luta dos povos indígenas contra a imposição esmagadora do capital.

### 1.3 Imagem: opacidade e sentido

A inauguração do cinema-verdade, ou cinema direto, em meados do século XX, não corresponde ao marco de entrada dos fatos cotidianos na arte cinematográfica. Esse funcionamento, segundo Morin (2014), ocorreu desde muito cedo, concomitante à produção e à projeção de imagens e cenas inéditas e fantasiosas. A projeção de cenas do cotidiano nas “turnês do aparelho dos irmãos Lumière” suscitou, de igual modo, o encantamento do público, cuja reprodução os levou à compreensão de que a maior curiosidade [do espectador] “[...] era dirigida ao reflexo da realidade; que as pessoas, antes de qualquer coisa se maravilhavam ao rever o que, fora dali, não as deslumbra: suas casas, seus rostos, o cenário de sua vida familiar.” (MORIN, 2014, p. 30-31).

Segundo Barthes (1989, p. 163), o encantamento das pessoas pelas imagens tem a ver com certa mudança social: “[...] o que caracteriza as sociedades ditas avançadas é o fato de essas sociedades consumirem hoje imagens”. Para o autor, o gosto pelas imagens tornou as sociedades mais “[...] liberais, menos fanáticas, mas também mais ‘falsas’ (menos ‘autênticas’)”, assim, o gosto pelas imagens faz parte do conjunto de mudanças adotadas socialmente com vistas a apagar a presença de um mal-estar social que irrompe do tradicionalismo e fanatismo causadores de um aborrecimento asqueroso. Na perspectiva de Barthes (1989), a universalização da imagem produz o apagamento de diferenças, mas produz, ao mesmo tempo, a indiferença em relação ao que é da ordem do cotidiano.

Morin (2014), propõe uma reflexão acerca da passagem do cinema como simples máquina de produção de cenas (cinematógrafo) para o embevecimento do público espectador por meio da reprodução de imagens em movimento, para uma máquina de reprodução do cotidiano e de produção de imaginários<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Morin (2014, p. 241) diz que o cinema inclui não apenas teatro, poesia e música, mas também o teatro interior da mente: sons, imaginações, representações, ou seja, “[...] o *pequeno cinema que nós temos na cabeça*”. (Grifos do autor).

Como se sabe, o efeito das imagens é tema de ampla discussão entre os estudiosos do cinema. Aumont (1993) realiza um denso estudo partindo da relação da imagem produzida com o sujeito que a vê. A abordagem que o autor tece ancora-se no campo da psicologia social, elaborando uma reflexão sobre a produção da imagem e ao mesmo tempo, a constituição do espectador.

É preciso considerar, segundo o autor, que para além de toda ideologia que perpassa o processo de produção da imagem, há também o olho que a vê, o qual se constitui por uma ideologia e, de igual modo, por atravessamentos históricos que o afetam. Assim, chama de espectador o sujeito do olho que olha a imagem:

Esse sujeito não é de definição simples, e muitas determinações diferentes, até contraditórias, intervêm em sua relação com uma imagem: além da capacidade perceptiva, entram em jogo o saber, os afetos, as crenças que, por sua vez, são muito modelados pela vinculação a uma região da história (a uma classe social, a uma época, a uma cultura). (AUMONT, 1993, p. 77).

O espectador, na perspectiva do autor, dialoga com a noção de sujeito formulada por Althusser, o sujeito da Análise de Discurso, ou seja, que se constitui pelo atravessamento ideológico e, ocupando uma posição social, é posição-sujeito no dizer, visto ser determinado por uma formação discursiva que o domina e que interfere no seu processo de leitura. Nesse caso, é preciso lembrar que, na condição de sujeito, o pesquisador está fadado aos atravessamentos que o constituem e isso sobredetermina a sua leitura e análise do material.

Nessa mesma direção, Neckel (2010, p. 96) afirma que as abordagens cinematográficas tendem a pensar um sujeito perceptivo ou intrapsicológico, dado o fato de que a história da teoria cinematográfica nasce fortemente ancorada no campo da psicologia, pois o primeiro estudioso do cinema, Münsterberg, foi um psicólogo e filósofo que “[...] desenvolveu a concepção de cinema como um processo mental (atenção/memória e imaginação/emoções)”.

Pêcheux (2014a, p. 3) critica essa entrada pela Psicologia Social e a Sociologia, pois considera a relação da ideologia com o inconsciente, no campo do materialismo histórico. O autor, para produzir essa divergência, ancora-se em duas teses: a) “[...] reconhecer o primado da luta de classes sobre a existência das próprias classes”; e b) “[...] reconhecer o primado do inconsciente sobre o consciente”. Assim considera que, na contramão dessas teses, está a Psicologia Social que “[...] atribui a cada grupo social *sua* ideologia, antes que as ideologias

entrem em conflito, visando assegurar a dominação de uma sobre a outra”, fazendo advir a noção de ideologias dominadas. Assim a aceitação, pelo autor, das duas teses (do primado da luta de classes e do inconsciente)

[...] implica, sempre com relação à ideologia, a impossibilidade de toda uma concepção psicologista, que coloca em cena uma consciência (mesmo uma "consciência de classe" própria deste ou daquele "grupo social") que, a partir de um estado inicial de "alienação", ora caminhará por si mesma, por autoexplicitação, em direção à sua própria transparência, ora receberá do exterior as condições de sua "libertação". (PÊCHEUX, 2014a, p. 3).

Aumont (1993, p. 77), por seu lado, afirma que, embora haja uma grande diferença expressa no modo como cada sujeito vê a imagem, “[...] existem constantes, consideravelmente trans-históricas e até interculturais, da relação do homem com a imagem”. Compreender essas constantes torna-se fator relevante para se pensar a opacidade e ao mesmo tempo a abertura para determinados efeitos de sentido da imagem cinematográfica, na relação com o espectador.

O trabalho do autor sobre a imagem, embora produzido também por aspectos mais técnicos como afirma Souza (1998), abre nos caminhos profícuos, vez que são fabricadas para determinados fins, sejam eles de propaganda, de informação, religiosos, ideológicos. Desse modo, ao buscar uma resposta para a pergunta “por que se olha uma imagem?”, outra pergunta se coloca como resposta: “para que servem as imagens (para que queremos que elas sirvam)?” (AUMONT, 1993, p. 78).

O autor advoga uma tese tricotômica para o valor e a função da imagem na relação com a prática<sup>26</sup> (exposição ou uso dessa imagem), assim define como seus valores – representativo, simbólico e significativo – e como suas funções – simbólica, epistêmica e estética (p. 78-80). O teórico faz um recorte temporal, deixando de fora a pré-história das imagens, que afirma serviram, inicialmente, como símbolos religiosos, pois, na Grécia antiga, os ídolos eram produzidos em forma de esculturas e eram tidos como possibilidade de acessar e interagir com o sagado.

Na função epistêmica, a imagem ocupa, desde cedo, lugar de destaque na história das civilizações, como por exemplo, a ilustração de clássicos da literatura, no registro das

---

<sup>26</sup> O termo adotado por Jacques Aumont (1993, p. 78) é real. Nós porém, optamos pelo uso da palavra prática em seu lugar, uma vez que na perspectiva da Análise de Discurso, o real sendo da ordem do inconsciente não pode ser acessado por vontade do sujeito.

coletâneas botânicas e nas cartas náuticas. Essa função ganhou destaque na idade moderna, sobretudo, a partir do surgimento de documentários produzidos com retratos e paisagens.

A imagem, na função estética, presta-se a agradar seu espectador, a despertar-lhe sensações. Na contemporaneidade, a função estética é facilmente confundida com a noção de arte, é o caso, por exemplo, de uma imagem produzida com um rigoroso padrão estético para fins de publicidade ser confundido com uma imagem artística<sup>27</sup> (AUMONT, 1993, p. 80-81).

Eisenstein (2002, p. 19), por uma abordagem igualmente técnica e psicologista, ao dizer do papel da montagem, apresenta uma tese sob a qual imagem e representação não são necessariamente ligadas, como no caso do significante e do significado, da tese saussureana. Para o autor, sob determinados efeitos psicológicos ou em determinadas “circunstâncias incomuns”, a mesma imagem pode não remeter à mesma representação com a qual o sujeito já está acostumado.

A tese sobre os modos e as funções da imagem, quanto à produção de determinados efeitos de sentido na relação com o espectador, encontra força em Morin (2014, p. 31) que defende que, na criação dos Lumières, o que despertava o interesse do público não incidia sobre os fatos representados, mas sim, sobre as imagens que representavam os fatos. Assim, os “espetáculos” eram produzidos com cenas do cotidiano, como, por exemplo, o trem chegando na estação, os operários saindo da fábrica após encerrar a jornada diária de trabalho etc. Então, “Não era pelo real, mas por uma imagem do real que as pessoas se empurravam às portas do Salon Indien”.

O interesse pelas cenas da vida real, reproduzidas por uma máquina, ancora-se, ao nosso ver, no que formula Rancière (2013, p. 8) acerca do papel da imagem na arte cinematográfica, atribuindo-lhe uma diferença em relação à imagem tal como vista pelo olho humano, visto que a imagem, produzida pelo automatismo do cinematógrafo, “[...] não reproduz as coisas tais como elas se oferecem ao olhar, [...] como o olho humano não as vê”, uma vez que a máquina as registra de um modo outro. Referenciando-se em Jean Epstein, o autor afirma que “[...] o que o olho mecânico vê e transcreve é uma matéria igual à mente, uma matéria sensível e imaterial feita de ondas e de corpúsculos” (RANCIÈRE, 2013, p. 8).

---

<sup>27</sup> Fazendo um recuo da posição adotada pelo autor, tomamos partido por acreditar que, o fato da imagem ser produzida com uma mensagem apelativa de propaganda não apaga o seu traço artístico, afinal a arte, na contemporaneidade, atende, sobretudo, à lógica de mercado.

A leitura da imagem e de sua função, dentro do escopo artístico, precisa considerar seu recobrimento pelo simbólico, estético e epistemológico. Do mesmo modo, é preciso considerar que a máquina que reproduz a imagem, uma vez operada pelo cinegrafista, produz gestos de subjetivação do operador que inferi mudanças em sua anatomia. Essa constatação nos permite delimitar, pelo próprio percurso da produção fílmica, o que nos interessa pensar a partir da imagem enquanto composição, produção, circulação, de um lado; e recepção, reelaboração, produção e circulação de determinados sentidos, de outro lado. Mas, ainda fica ecoando em nós a pergunta: “para que servem as imagens?”.

Orlandi (2012), ao falar da imagem funcionando no documentário enquanto discurso, recorre à Davallon<sup>28</sup>, resguardando as divergências e valendo-se dos pontos de convergência entre suas abordagens (dele como historiador e dela como analista de discurso). Assim, destaca que, ao pensar a imagem na relação com a memória, ambos tratam de memórias distintas, pois o historiador trabalha com a memória social, enquanto a Análise de Discurso trabalha com a memória discursiva.

Segundo Orlandi (2012, p. 60), ao refletir sobre a memória, Davallon interroga “[...] se a memória, como fato social, não comportaria uma dimensão semiótica<sup>29</sup> e simbólica”. A partir dessa premissa, autora afirma que o historiador pensa “[...] a imagem contemporânea como operadora da memória”, assim, desloca-se da posição de Davallon, pois concebe o papel da imagem, não como operadora da memória, mas enquanto “[...] parte do funcionamento da memória discursiva, na relação com o acontecimento”.

O ponto de convergência entre os autores faz-se sobre o caráter representativo e de conservação da força das relações sociais, pela “eficácia simbólica” da imagem, defendida por Davallon, afirmando que o autor aproxima sua concepção sobre o papel da imagem com o que Pêcheux formula acerca da memória como interdiscurso, ou seja, tanto imagem quanto memória funcionam remetendo ao fato de que “[...] algo fala antes, em outro lugar, independentemente” (PÊCHEUX, [1988] 2014, p. 149).

O estatuto da imagem como texto, por conseguinte, como discurso é o de produzir efeitos de sentido entre locutores, produzindo dispersão de sentidos e instando sobre si mesmo a interpretação. Ao dizer do estatuto da imagem, Pêcheux ([1999] 2015, p. 49) recorre ao provérbio chinês, citado por Pierre Achard: “Quando lhe mostramos a lua, o imbecil olha o

<sup>28</sup> A autora se refere ao texto de Jean Davallon “imagem, uma arte da memória?” publicado no livro “Papel da memória” (Op. cit)

<sup>29</sup> “Não confundam os incautos, dimensão semiótica não é o mesmo que dimensão da semiótica” (Op. cit).

dedo”, pois, para o autor, o gesto de analisar deve voltar-se para o objeto de análise, para as suas bordas, para sua exterioridade, sua historicidade:

A questão da imagem encontra assim a análise de discurso por um outro viés: não mais a imagem legível na transparência, porque um discurso a atravessa e a constitui, mas a imagem opaca e muda, quer dizer, aquela da qual a memória “perdeu” o trajeto de leitura (ela perdeu assim um trajeto que jamais deteve em suas inscrições. (PECHEUX, [1999] 2015, p 49).

Pela Análise de Discurso, é só desse modo que a questão da imagem pode ser trabalhada em seu processo de significação face à interpretação, pois ela é um texto cujo tecido estrutura-se também por esquecimentos, por isso, opaca e muda, mas que, enquanto discurso, reclama sentidos.

Diante das reflexões tecidas sobre os modos possíveis de se trabalhar os efeitos de sentido da imagem, em circulação no campo cinematográfico, buscamos agora compreender, pelo processo discursivo, a relação do espectador com as imagens fílmicas do documentário *Índio cidadão?*.

#### **1.4 Diante da tela, o espectador (leitor)**

A imagem (re)produzida pela câmera possui especificidades de uma imagem duplamente atravessada, de um lado, pelas escolhas que o cinegrafista faz ao determinar o que entra e o que fica fora do registro, e de outro, a subjetividade que atravessa o olhar e a leitura do espectador. De acordo com Ramos (2005, p. 159), “[...] na imagem-câmera, espectador e cineasta são envolvidos em uma relação siamesa”, pois a imagem, ao ser produzida, projetada e recebida, produz efeitos de sentido, não como uma imagem simbolicamente estática, mas imagem em movimento, que produz sentidos, justamente, a partir dos gestos tanto da sua produção, pelo cinegrafista, quanto da sua interpretação, pelo telespectador.

O autor, ao dizer da relação cineasta/imagem/espectador, a compara a “[...] uma espécie de ‘comutação’ entre polos de matérias distintas que podem ser fenomenologicamente atados” (RAMOS, 2005, P. 159) marcando posições-sujeitos distintas, em diferentes condições de produção e que se “atam” pelo fluxo da imagem, pois tanto na situação de registro quanto na de projeção, diante da imagem, o sujeito é convocado a interpretar.

Do nosso ponto de vista teórico, no trabalho com o discurso, cineasta e espectador são sujeitos determinados pela ideologia e assujeitados à língua e à história portanto, não decidem livremente sobre os sentidos que produzem. Assim, no encontro do espectador com a obra cinematográfica operam, para a produção dos sentidos, o trabalho da memória, da inscrição ideológica.

Morin (2014), discute, a partir de Epstein, o encontro do espectador com o filme, sob uma abordagem psíquica:

O cinema é físico, disse Epstein. Suas salas são verdadeiros laboratórios mentais onde se caracteriza um psiquismo coletivo a partir de um fecho luminoso. A mente do espectador efetua, sem descontinuar um trabalho formidável sem o qual o filme não seria nada, apenas um movimento browniano na tela, ou, no máximo, um correr de 24 imagens /segundos. A partir desse turbilhão de clarões, dois dinamismos, dois sistemas de participação, o da tela e o do espectador intercambiam-se, despejam-se um no outro, complementam-se, unem-se num dinamismo único. O filme é o momento em que dois psiquismos, aquele incorporado na película e o do espectador se juntam: 'a tela é lugar onde o pensamento ator e o pensamento espectador se encontram e tomam o aspecto material para serem um ato'. (MORIN, 2014, p. 239)

Nos afastamos da posição apresentada por Morin, pois, para nós, o funcionamento que se tece na relação do espectador com o filme é de outra natureza em que aquilo que desestabiliza a ordem do logicamente estabilizado e questiona o efeito de homogeneidade do texto fílmico remete ao funcionamento da memória discursiva com a historicidade na relação com as posições-sujeito autor e leitor, para Indursky (2001), que toma o texto como um espaço discursivo simbólico, constituído por diferentes discursos e diferentes subjetividades que se expõem, nesse caso, ao sujeito-leitor, na posição espectador, já que, enquanto sujeito, o espectador está condenado a interpretar.

Carrière (1995) aponta, por uma abordagem teórica distinta da posição adotada por Morin (2014), questões voltadas à relação que se estabelece entre a proposta do cineasta e a recepção do espectador. Para tanto, toma como exemplo um documentário produzido na Argélia, com a participação de profissionais médicos, sobre uma doença nos olhos, causada por uma mosca, que acometeu quase que massivamente a população de uma determinada aldeia.

Diante da projeção do filme, os aldeões disseram não reconhecer o problema. Quando perguntados sobre a doença causada pelas moscas na relação com as imagens

exibidas, os moradores responderam de forma simples: “Mas nós não temos moscas desse tamanho!” (CARRIÈRE, 1995, p. 54). Esse funcionamento nos mostra que a relação do filme com o espectador não é tão linear quanto se supõe, pois, para o autor, “Não vemos o que alguém decidiu que não deveríamos ver, ou o que os criadores dessas imagens não viram. E, acima de tudo, não vemos o que não queremos ver” (p. 58). O autor pontua ainda que, embora a ficção seja um traço constitutivo do cinema, houve, no caso do documentário, uma renúncia de determinada realidade, pelos aldeões, que o cineasta “[...] considera difícil demais de ser engolida” (p. 87).

Orlandi (2012, p. 57) afirma que o documentário “[...] é ele mesmo um acontecimento discursivo, [...], produzido por diferentes materialidades discursivas. É um gesto de interpretação”, assim, qualquer que seja sua materialidade simbólica, ele significa e é significado, produzindo, portanto, efeitos de sentido, pois o documentário configura-se como ponto de encontro de uma atualidade e uma memória que intervém no real do sentido (PÊCHEUX, [2007] 2015a), colocando em circulação uma dada versão da história, com sujeitos e sentidos historicamente determinados pelas formações ideológicas.

Pela inscrição teórica da Análise de Discurso, a interpretação é materialmente ligada à ideologia, portanto, não é livre de determinação, de modo que não é apenas apreensão do sentido, como afirma Orlandi ([1999] 2015, p. 29), “[...] a interpretação é necessariamente regulada em suas possibilidades, em suas condições [...], não é qualquer uma e é desigualmente distribuída na formação social”. Essa distribuição desigual sustenta-se no fato de que a interpretação se faz pelo trabalho com a memória institucional, o arquivo, e pela memória discursiva, o interdiscurso. Desse modo, a interpretação e os efeitos de sentidos jamais serão os mesmos, homogêneos, como se fossem produzidos coletivamente.

Produzindo um efeito de fecho, nesta seção, diremos que a posição-sujeito é subjetiva e isso interfere no sentido, assim o espectador é posição sujeito-leitor em confronto com a posição sujeito-autor, pois, no dizer de Indursky (2001, p. 36-37), “[...] a prática discursiva da leitura instaura uma disputa de interpretações entre o sujeito-leitor, o sujeito-autor e todas as outras vozes anônimas provenientes do interdiscurso, pelo viés do *efeito-texto*”<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Indursky (2001, p. 33) define o efeito-texto como “[...] um espaço discursivo simbólico porque seu fechamento é simbólico e sua completude também o é. E o autor necessita destas duas ilusões – completude e fechamento – tanto para dizer como para concluir seu dizer”.

## 1.5 Efeitos da montagem fílmica na produção dos sentidos

Morin (2014, p. 240) diz da montagem do filme partindo da abordagem psíquica, passando por questões técnicas e operacionais e chegando ao nível da elaboração do que seria a história contada: “O filme é representação e ao mesmo tempo significado. Ele remixa o real, o irreal, o presente, a vivência, a lembrança e o sonho no mesmo nível mental comum”. Citando Eipstem, o autor diz que o cinematógrafo, que teve curta duração, é “[...] aquele olho arregalado, sem preconceitos, sem moral, abstraído de influências que via tudo, sem nada escamotear de seu campo”. Assim, o autor explicita a diferença do cinematógrafo – a máquina que capturava imagens em movimento e as projetava sem cortes ou adições, sequer de áudios – e o cinema, que, “[...] em vez disso, é montagem, quer dizer, escolha, deformação, trucagem. [...]. Existem imagens históricas, mas o cinema não é o reflexo da história, ele é, no máximo, um historiador, ele conta histórias que tomamos por História” (MORIN, 2014, p. 241).

A posição do autor diz do empreendimento teórico que faz no intuito de deslocar a produção cinematográfica de um campo de reprodução do cotidiano para perspectiva de produção de imaginário, pensando o cinema, pelo escopo da teoria da complexidade, não mais como algo da ordem de uma transmissão, mas como afetação recíproca do cinema pelo público e vice-versa.

Eisenstein (2002, p. 13-14) define a montagem, na produção fílmica, como um componente indispensável à elaboração de toda obra de arte, afirmando que, no cinema, a montagem tem como “[...] objetivo e função fundamentais: [...] a exposição coerente e orgânica do tema, do material, da trama, da ação, do movimento interno, da sequência cinematográfica e de sua ação dramática como um todo”. O modo como o autor explica a montagem, na produção fílmica, ressoa como uma referência a aspectos de campos linguísticos, como a morfologia, a sintaxe e a semântica, pois não se trata de recortar e justapor imagens com fins de enquadrar, fazer caber dentro de um rolo fílmico, determinadas cenas, mas de produzir articulação coerente do tema.

Neckel (2010, p. 71), ao discutir as especificidades do material fílmico, fala da contribuição de Eisenstein, cuja noção de montagem, para o cine-dialética, considera o filme mais que uma representação da realidade, um discurso.

A fundamentação de Eisenstein (2002, p. 19) para o conceito de montagem recorre à distinção entre imagem e representação, assim, toma a figura do relógio, desde sua arquitetura até a sua função, para mostrar que esse equipamento, que tem a função de representar a imagem do tempo, pode não produzir esse efeito, em certas circunstâncias, como a de tomá-lo apenas pelo seu aspecto estético como, por exemplo, os ponteiros, a cor, o formato etc. Desse modo, o autor afirma a notável insuficiência do poder de representação do objeto por ele mesmo, pois “[...] não é suficiente apenas ver – algo tem de acontecer com a representação, algo mais tem de ser feito com ela”.

Do mesmo modo, o funcionamento do sentido do filme não pode ser compreendido de maneira lisa, plana e transparente, como se a montagem se esgotasse na proposta do autor. É preciso que a montagem, na sua estrutura orgânica, abra, para o espectador, um espaço de inscrição e de participação, de modo que este se torne coparticipante da elaboração e não apenas receba a obra acabada, reduzida ao papel informativo.

No dizer de Eisenstein,

[...] a imagem desejada *não é fixa ou já pronta, mas surge – nasce*. A imagem concebida por autor, diretor e ator é concretizada por eles através dos elementos de representação independentes, e é reunida – de novo e finalmente – na percepção do espectador (EISENSTEIN 2002 p. 29). (Grifos do autor).

Fecé (1998), ao discutir a contribuição da imagem para a criação de um efeito de realidade diz que há uma banalização das imagens com vistas a produzir uma objetividade que visa facilitar sua compreensão. Esse trabalho de manipulação da imagem atende, ainda segundo o autor, uma proposta de redução do tempo causada pela mundialização, o que reverbera para o trabalho de corte e edição das imagens. Assim, a transparência da imagem, precisa ser questionada, mesmo em casos como é o documentário *Índio cidadão?*, que trabalha com filmes de arquivo, mas mediado pela edição e a montagem.

A leitura ocorre não em uma perspectiva homogênea como se houvesse apenas um acréscimo de “experiências”, mas tomando as práticas individuais de cada um (diretor, dramaturgo, ator e espectador) como fator constitutivo:

Na realidade, todo espectador, de acordo com sua individualidade, a seu próprio modo, e a partir de sua própria experiência – a partir das entranhas de sua fantasia, a partir da urdidura e trama de suas associações, todas

condicionadas pelas premissas de seu caráter, hábitos e condição social –, cria uma imagem de acordo com a orientação plástica sugerida [...]. É a mesma imagem concebida e criada pelo autor, mas esta imagem, ao mesmo tempo, também é criada pelo espectador (EISENSTEIN, 2002, p. 29).

Pela teoria da Análise de Discurso, compreendemos que essa movência ocorre no jogo das práticas sociais e nas respectivas formações ideológicas, determinantes dessas práticas, e a prática discursiva de cada posição-sujeito na relação com o material de montagem, isto é, o conjunto de elementos que compõem a cena fílmica. Contudo, nos distanciamos da perspectiva eisenstesiana, pois o que, para o autor, é traço da individualidade, para Análise de Discurso é subjetividade, não se tratando, portanto, de um sujeito [espectador] individual, que decide a *bel-prazer*, mas de um sujeito historicamente determinado.

Pêcheux ([1988] 2014, p. 154), ao formular conceitos, noções teóricas, sobre o sujeito, afirma que “[...] o intradiscurso, enquanto ‘fio do discurso’ do sujeito, é, a rigor um efeito do interdiscurso sobre si mesmo, uma ‘interioridade’ inteiramente determinada ‘do exterior’”. Temos, então, a compreensão de que o que o sujeito formula, o intradiscurso – nesse caso, da produção de sentido a partir da leitura e interpretação de um filme – é determinado pelo interdiscurso, o “exterior” do qual o autor fala.

Há uma abordagem da crítica do cinema, também, no que tange à função da imagem no bojo do dispositivo cinematográfico, a qual pauta-se por um movimento de produção, circulação e recepção do filme baseado em um efeito cartesiano que pressupõe um sujeito de intenção. Trata-se, segundo Xavier (2003, p. 31), de uma crítica que encontrou séria refutação por movimentos ancorados em teorias que rejeitam a crença no sujeito centrado.

A Análise de Discurso, embora não faça parte desse movimento teórico, trata da concepção de sujeito como constituído por um atravessamento ideológico, logo um sujeito descentrado, historicamente determinado, assujeitado à língua e à ideologia. Conforme Orlandi ([1999]2015) o sujeito é:

materialmente dividido desde sua constituição. Ele é sujeito de e é sujeito à. Ele é sujeito à língua e à história, pois para se constituir, para (se) produzir sentidos ele é afetado por elas. Ele é assim determinado, pois se não sofrer os efeitos do simbólico, ou seja, se ele não submeter à língua e à história ele não se constitui, ele não fala, não produz sentidos. (ORLANDI, [1999] 2015, P. 46)

A Análise de Discurso, enquanto uma disciplina que trabalha com a leitura, a interpretação, toma o filme como texto, unidade significativa conforme Orlandi ([2001] 2012a), lugar em que se pode trabalhar com o discurso. Assim, o texto é a unidade significativa constituída de forma heterogênea, contemplando, dentre outros aspectos, a posição-sujeito e as formações discursivas que a determinam.

### ***1.6 Discurso: a Posição-sujeito e os efeitos de sentidos***

Ao tomar o discurso como matéria-prima que constitui nosso *corpus* de pesquisa, compreendemos ser necessário, antes de nos dedicar ao trabalho de apresentação do material e a análise dos recortes, fazer um adendo, ainda que sucinto, a alguns conceitos da Análise de Discurso, os quais consideramos fundamentais para a realização desta pesquisa.

O discurso verbal e visual está na base do documentário *Índio cidadão*, bem como, nos textualizados na escrita dos documentos legais que compõem ou endossam esta pesquisa, consideramos importante começarmos pela discussão do modo como o sujeito (se) significa na práxis discursiva a partir da noção de posição-sujeito, que segundo Orlandi (2015b, p. 21), resulta da relação da forma-sujeito<sup>31</sup> com as práticas sociais, ou seja, é determinada pelos lugares que o sujeito ocupa na sociedade, assim, na relação com o discurso, esse sujeito só se torna posição ao identificar-se com uma “[...] formação discursiva que o domina”. Para Pêcheux ([1988] 2014, p. 147), a formação discursiva é “[...] aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado da luta de classes, determina o que pode e deve ser dito”.

Para a Análise de Discurso, a questão do sentido está materialmente ligada ao campo da ideologia, assim, o que do materialismo histórico interessa à Análise de Discurso, para Pêcheux e Fuchs ([1975] 2014, p. 162), “[...] é a superestrutura ideológica em sua ligação com o modo de produção que domina a formação social considerada”. Desse modo, os autores colocam em questão o debate em torno da luta ideológica de classes, para dizer o que do materialismo histórico ajuda a compreender os processos de significação do sujeito, pela via do discurso, funcionamento a que Pêcheux (2014)<sup>32</sup> se dedica em suas obras.

---

<sup>31</sup> O conceito de *forma-sujeito* ancora-se nos estudos de Haroche (1992) e será discutido na seção 4 deste trabalho.

<sup>32</sup> Toda obra de Pêcheux é dedicada a compreensão do discurso, mas o detalhamento da teoria é dado, especialmente, no livro – *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio* – no qual Pêcheux se esmera no rigor teórico acerca da instituição do sujeito da ideologia.

Henry ([1975] 2014, p. 36-37) diz que a Análise de Discurso lida com a questão dos processos de significação. Para o autor, ao tratar a produção do sentido a partir do sujeito em sua relação com a ideologia Pêcheux define o sujeito enquanto “efeito ideológico elementar”, ou seja, de que ele é sempre já sujeito.

Para Pêcheux e Fuchs ([1975] 2014, p. 163), “[...] a região da ideologia” não emerge do campo das ideias, mas constitui-se por uma “[...] materialidade específica, articulada sobre a materialidade econômica”. Essa articulação se dá, necessariamente, sobre o modo de determinação da base econômica, já que o funcionamento da ideologia é da ordem das “[...] condições (não econômicas) da reprodução da base econômica” (p.162).

É por esse funcionamento ideológico que o sujeito é assujeitado, determinado, embora tenha a ilusão de ocupar, deliberadamente, o lugar que decide ou deseja dentro das classes sociais. Para fundamentar essa tese, Pêcheux e Fuchs ([1975] 2014, p. 163) produzem certos desdobramentos, a partir da tese de Louis Althusser, sobre os Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE), que asseguram materialmente essa reprodução contínua das relações de classes, pois os AIEs “[...] caracterizam-se por colocar em jogo práticas associadas a lugares ou a relações de lugares que remetem às relações de classes”.

Para Althusser (1985), a ideologia apresenta-se materialmente sob distintas modalidades, das quais se destacam o discurso verbal e o discurso do inconsciente sendo, portanto, o discurso um dos meios pelo qual a ideologia se realiza. Pêcheux e Fuchs ([1975] 2014, p. 163), ancorados na tese althusseriana, afirmam que é no interior desses AIEs que se realizam o afrontamento político e ideológico das classes antagonicas: “[...] não constituem a maneira de ser dos indivíduos, mas que se organizam em formações que mantêm entre si relações de antagonismo, de aliança ou de dominação”. Com base nessas concepções, os autores produzem desdobramentos no jogo de diferentes relações que se processam no interior da luta de classes, formulando a noção de formação ideológica: “[...] constitui um conjunto complexo de atitudes e de representações que não são nem ‘individuais’, nem ‘universais’, mas se relacionam mais ou menos a *posições de classes* em conflito umas com as outras (PÊCHEUX; FUCHS, [1975] 2014, p. 163). (Grifos dos autores).

A noção de formação ideológica permite compreender a determinação do sujeito. Essa determinação é dada a ver pelo discurso, pois todo dizer está fadado à inscrição em certa formação discursiva e não em outra, a depender da posição que o sujeito ocupa dentro da luta

de classes. A formação discursiva é, então, a matriz do sentido, de modo que é impossível admitir uma leitura independente, inaugural e subjetiva, visto que ela decorre de uma filiação:

O próprio de toda formação discursiva é dissimular, na transparência do sentido, que nela se forma, a objetividade material contraditória do interdiscurso, que determina essa formação discursiva como tal, objetividade material, essa que reside no fato de que ‘algo fala’ (*ça parle*) sempre ‘antes’, em outro lugar e independentemente (PÊCHEUX, [1975] 2014, p. 149).

Se a formação discursiva dissimula o efeito de transparência do sentido, ela o faz no tecido mesmo da materialidade discursiva, materializando, na/pela linguagem, a formação ideológica com que o sujeito se identifica. No dizer de Orlandi (2012, p. 55), “[...] as relações de poder são simbolizadas e isso é o político”.

A partir desse percurso de determinação histórica do sujeito, via interpelação pela ideologia, compreendemos que é pela projeção do sujeito no discurso que os efeitos de sentido se mostram enquanto aquilo que resulta do confronto do político com o simbólico, nas formações discursivas que, por sua vez, representam as formações ideológicas que determinam a posição-sujeito.

Desta forma, compreendemos que, pelo fio teórico da Análise de Discurso materialista, tanto o cineasta quanto o espectador, ambas as posição-sujeito não decidem livremente sobre os sentidos que desejam produzir, seja na elaboração do filme ou na sua leitura, a depender da posição como também das condições de produção.

É o interdiscurso, a memória discursiva que se estrutura materialmente no interior das formações discursivas, determinando tanto o roteiro de produção do material fílmico quanto sua interpretação, pois, como afirma Orlandi ([2015b, p. 21), é o interdiscurso que “[...] determina o que pode e deve ser dito”. Assim, a formação discursiva é uma via de realização do político no discurso, visto que o político está presente em todo discurso, pois “[...] não há sujeito, nem sentido que não seja dividido, não há forma de estar no discurso sem constituir-se em uma posição-sujeito e, portanto, inscrever-se em uma ou outra formação discursiva” (ORLANDI, 2012, p. 55).

Pela Análise de Discurso, como lugar de inscrição teórica, deixamos de lado qualquer referência à função informativa e comunicacional do filme-documentário, pois nosso gesto de análise incide em tomar o documentário *Índio cidadão?* como um arquivo capaz de dar a ler, pela materialidade do discurso, os efeitos de sentido que são produzidos na relação

das sociedades indígenas com a não-indígena. Trata-se de um imbricamento constituído no confronto da língua com a história e a ideologia, cuja leitura se faz por um processo mesmo de “leitura trituração” que é segundo Pêcheux (2016, p. 27) o trabalho a ser realizado pelo analista de discurso, ou seja, “recortar, extrair, deslocar, reaproximar.

## CAPÍTULO II

### POSIÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA

*[...] o momento de uma descoberta tem fundamentalmente a ver com o desequilíbrio de uma certeza [...] o instante de uma vitória do pensamento no estado nascente, a figura mais apurada de seu surgimento. Isso reforça que o pensamento é fundamentalmente inconsciente ('isso [ça] pensa'), a começar pelo pensamento teórico.*

*(Michel Pêcheux)*

#### 2.1 A entrada da Linguística no cânone das ciências

O período estabelecido entre o final do século XIX e o início do século XX destacou-se por revoluções de diferentes naturezas: política, tecnológica, intelectual e científica. Trata-se de mudanças que repercutiram em pontos distintos da produção do conhecimento, da cultura e da ciência. Dentre esses feitos, destacamos a publicação, em 1916, do “Curso de Linguística Geral”, de Ferdinand de Saussure, que inaugurou o reconhecimento da Linguística como a ciência das línguas e das linguagens humanas.

Do mesmo modo, a criação do cinema, outro fato inscrito na passagem de um século ao outro, produziu, igualmente, importantes incisões na história, sobretudo, do ocidente.

##### 2.1.1 Da Linguística saussuriana aos estudos do discurso

Obra póstuma de Saussure, o Curso de Linguística Geral se distancia das contribuições dos primeiros estudiosos da linguística, apresentando uma concepção de estudo da língua que não se fechou em campos específicos, como ocorreu no percurso de três fases sucessivas que o antecederam. Imbuído da tarefa de definir o objeto da linguística enquanto ciência, Saussure (2006, p. 15), interroga: “Qual é o objeto, ao mesmo tempo integral e concreto, da Linguística?”, concluindo que a empreitada de responder a essa questão é particularmente difícil, pois, para o autor, o movimento da linguística, enquanto ciência, para

reconhecer os fatos da língua como seu objeto, integral e concreto foi algo particularmente difícil.

As três tentativas que antecederam Saussure remontam, inicialmente, ao interesse dos estudiosos pela gramática, com vistas a estabelecer parâmetros capazes de classificar o uso correto e incorreto da língua. No segundo momento, os estudiosos dedicaram-se à filologia que, particularmente apegada à língua escrita, atribuiu pouca importância à língua falada, e no terceiro, aos estudos comparados das línguas.

A obra saussuriana inaugurou a Linguística como ciência da linguagem com abertura para, posteriormente, tornar-se ciência piloto para as ciências humanas, uma vez que mantém relações estreitas com outras ciências. Os desdobramentos que essa ciência produziu, ao longo de seu primeiro século de existência, transpõem a proposta de uma ciência que se pretendia estruturalista, pois, ao separar língua e fala, Saussure já havia dado conta do nó que constituía a ciência da língua, sinalizando, então, para a necessidade de abertura para outros campos que se interessassem pelos estudos da fala. No conjunto, essa e as demais dicotomias saussurianas contribuíram, com vigor, para o fortalecimento de posições estruturalistas no escopo teórico da linguística.

No final dos anos 60 do mesmo século, no ponto alto do estruturalismo francês, surgiu a Análise de Discurso materialista, inaugurada por Michel Pêcheux a partir de uma “tripla asserção”: “Há um real da língua. Há um real da história. Há um real do inconsciente” (PÊCHEUX. 2016, p. 17).

A criação dessa empreitada, produzida na interface e ao mesmo tempo acolhida como disciplina no seio da linguística, teve como ponto fulcral essas asserções sob a forma de uma trílice aliança entre a Linguística, o Marxismo e a Psicanálise, em que se interrogam mutuamente perguntando acerca do sujeito, da língua e da história. Trata-se, assim, de uma disciplina que se constituiu a partir de rupturas epistemológicas – do materialismo, da linguística e da psicanálise –, embora a Análise de Discurso não se pretendesse como disciplina autônoma, nem independente, visto que, no centro da tripla asserção, sua proposta era a de sair da circularidade do seu próprio interior. Parafraseando Pêcheux ([1997] 2015)<sup>33</sup>, diremos que a Análise de Discurso estabelece uma espécie de “relação extraconjugal” com

---

<sup>33</sup> Metáfora que Pêcheux usa para dizer da necessidade que o marxismo tem, na atualidade, de estabelecer articulações filosóficas com outros campos do conhecimento. (PÊCHEUX, [1997] 2015, p. 16).

outros campos do conhecimento para trabalhar seu objeto, o discurso, que tem como materialidade a língua.

Importa dizer que, embora constituída pela provocação mútua entre três campos epistemológicos, discordamos de alguns estudos que tentam encaixar a Análise de Discurso em uma função puramente interdisciplinar. Com essa afirmação não estamos negando esse aspecto, que lhe é também constitutivo, mas marcando, de forma incisiva, que há uma diferença no modo como se realiza uma reflexão sobre a interdisciplinaridade, no campo da linguística textual e na Análise de Discurso. Diríamos, então, nos referindo a Orlandi (1992), de uma interdisciplinaridade consequente, cujo entrelaçamento se dá justamente ao recolocar para os estudos da linguagem, a partir do embate com outras ciências, aquilo que a linguística formal havia deixado de fora – sua exterioridade constitutiva: o sujeito e a história, compreendidos como “o social”, assim, no nosso modo de compreender e comungando com Orlandi (2015b), a Análise de Discurso é uma disciplina de entremeio.

### **2.1.2 Da oposição língua/fala à contradição língua/discurso**

Pêcheux ([1988]2014, p 16 - 17), ao tecer um debate em torno da semântica enquanto campo da linguística, discute, a partir de Adam Schaff, o modo de funcionamento desse campo disciplinar, fortemente relacionado à lógica e à retórica, e elucida como os deslocamentos, tecidos por essa abordagem, contribuiriam para pensar a noção de contradição que se instala no par língua e discurso, ao se trabalhar com os processos de significação. Desse modo, o autor elenca os pontos que Adam Schaff apresenta para sua tese, a partir do que chama “semiose social”, ou seja, a relação da situação com o signo, pois, para entender a comunicação, era necessário, antes, compreender, no campo da semântica, o signo e a significação, tratando-se de uma tarefa epistemológica para a qual era necessário convocar a função comunicativa da linguagem.

O autor, para dar consequências à discussão, cita Schaff, afirmando que “[...] a linguagem é um sistema de signos verbais que servem para formular pensamentos no processo de reflexão objetiva, pela cognição subjetiva e para comunicar socialmente esses pensamentos sobre a realidade” (PÊCHEUX, [1988] 2014, p. 17). Assim, após elencar uma lista de “evidências” que estão inscritas na elaboração de Schaff, acrescenta dois aspectos que, para nossa abordagem, é relevante destacar: “[...] há uma oposição entre o *emocional* e o *cognitivo*

(imagem da oposição Retórica/Lógica); e, sobretudo, o conhecimento e o pensamento têm um carácter subjetivo (p. 17 – 18).

A partir desse posicionamento, compreendemos que a língua atravessa o sujeito empírico, o sujeito do inconsciente e a história, de modo que a língua, em todo o seu tecido de contradição, não pode ser resumida a uma função (por isso mesmo, redutora) como um sistema de comunicação acessível, mas como algo na/pela qual o sujeito e os sentidos se constituem. Contudo, é preciso dar lugar à observação que Pêcheux ([1988] 2014, p. 23) faz sobre o trabalho de Schaff quanto à relevância da abordagem feita sobre a “língua como comunicação”, deixando de fora “a não comunicação definida”, que se realiza na [e pela] língua, e isso tem a ver com o político e a subjetividade que subjazem na língua.

Ao propor reflexões dessa natureza, que produziram fissuras no estruturalismo linguístico francês, Pêcheux não estava fazendo uma recusa à obra saussuriana, mas produzindo o deslocamento necessário à mudança de terreno da língua, da perspectiva estrutural e formalista para a materialidade do discurso, ou seja, para uma concepção de língua(gem) incompleta, sujeita a falhas e ao equívoco. Nas palavras de Orlandi (2010, p. 7), esse deslocamento incide, sobretudo, na mudança de abordagem do par língua/fala, trabalhado como oposição no jogo formalismo/sociologismo, para língua/discurso, operando aí a noção de contradição, que se realiza materialmente pelo par real da língua/real da história.

Segundo Maldidier (2003, p. 30), com esse gesto Pêcheux expôs a necessidade de estudar a língua em sua sistematicidade, colocando em circulação uma nova abordagem epistemológica sobre a língua, questionando o furo, o equívoco, a impossibilidade, o seu real, sem propor que essa abordagem tivesse, por fim, de superar a dicotomia língua/fala: “Saussure é, para Pêcheux, o ponto de origem da ciência linguística. [...] o deslocamento operado por Saussure, da função para funcionamento da língua é um adquirido científico irreversível” (MALDIDIER, 2003, p. 22). Desse modo, ao trabalhar com a língua em funcionamento, Pêcheux não recusa o carácter estrutural pensado por Saussure, assim, o recuo teórico consiste em pensar o “a mais”, o que está para além da estrutura, para além de uma concepção de língua plana, transparente, tangível.

Para dizer sobre a língua, sua plasticidade constitutiva, conforme concebida pela Análise de Discurso, tomamos o exemplo de Pêcheux sobre a impossibilidade de o sentido ser um, tangível e representável, aos modos do que o autor proferiu na abertura da comunicação realizada na *Conferência Marxismo e Interpretação da Cultura: Limites, Fronteiras e*

*Restrições*<sup>34</sup> (PÊCHEUX, [1997] 2015a, p. 11, 17-18), quando, após apontar as fragilidades no tocante às concepções de língua como transparente e de sentido como se fosse representável e uno, marca sua tomada de posição por um outro percurso:

Dizemos em francês que não se ‘pode ir por quatro caminhos’ quando se vai direto ao essencial [...]. Considerando essa via como um mito religioso, prefiro me esforçar em avançar entrecruzando os três caminhos [...] (o do acontecimento, o da estrutura e o da tensão entre descrição e interpretação no interior da análise de discurso), retocando cada um deles pela efetivação parcial dos outros dois (PÊCHEUX, [1997] 2015a, p. 18).

Ao marcar essa tomada de posição, o autor produz, concomitantemente, a delimitação metodológica para o trabalho com a Análise de Discurso, pois, no processo de análise, deve-se levar em conta a ocorrência dos fatos (que é da ordem do político e do social), a estrutura da língua e aquilo que esse atrito produz entre descrição e interpretação, entre estrutura (língua) e acontecimento (ponto de encontro de uma memória e uma atualidade), de modo que o trabalho de análise, pensando as relações de sentido, se recobre pela convocação simultânea da língua, do sujeito e da história.

## 2.2 Que objetos interessam à Análise de Discurso?

Se a Análise de Discurso é, então, uma disciplina que, para sua prática, leva em conta o fato e a estrutura, que o organiza enquanto registro e arquivo, é nesse desvão que ela trabalha, convocando, simultaneamente, dois objetos: um teórico e outro de análise. A partir de Pêcheux, Orlandi (2012, p. 42) formula que o objeto teórico da Análise de Discurso é o discurso – efeitos de sentido entre locutores –, e o objeto de análise – são muitos e de muitas naturezas.

Do mesmo modo, Pêcheux (2016, p. 25), ao definir o discurso como objeto teórico da Análise de Discurso, delimita, ao mesmo tempo, um caminho metodológico, de leitura e de interpretação, do qual o analista não poderá se furtar, sob o risco de “[...] tomar partido pela imbecilidade [...] decidir não saber nada do que se lê, permanecer estranho à sua própria leitura [...]”. Frente a essa opacidade constitutiva da materialidade discursiva, o gesto de

---

<sup>34</sup> O texto apresentado na *Conferência Marxismo e Interpretação da Cultura: Limites, Fronteiras e Restrições* resultou na publicação do livro *O discurso: estrutura ou acontecimento*.

“recortar, extrair, deslocar, reaproximar” constitui o dispositivo de leitura-trituração, conforme designada pelo autor.

Mazière (2007, p. 117) afirma que a Análise de Discurso “[...] é leitura [e sua escrita] [...] é a produção de uma interpretação”. Assim o trabalho com essa disciplina teórica se faz por um percurso de leitura capaz de interpretação dos sentidos que subjazem no discurso, o qual tem como materialidade específica a língua.

Em relação à formação do *corpus*, que se constitui dos materiais/objetos de análise, a autora afirma que “[...] o ‘estabelecimento de um *corpus*’ se define no contrapé da mera colagem de textos. [...] [é a] construção de um dispositivo de observação apto a revelar, a permitir e a apreender o objeto discurso que ele se dá por tarefa interpretar”. Desse funcionamento resulta, como objeto de interpretação, não propriamente o texto, mas o discurso, que carrega, em seu estatuto, o fato de ser determinado pelas condições de produção, ou seja, por uma exterioridade constitutiva. De forma mais sucinta, o discurso constitui-se de linguagem e do tecido histórico-social.

A Análise de Discurso, dos anos 80, por considerar o discurso um tecido histórico-social, deixou de se basear apenas nos “grandes textos” ou nos “discursos escritos-legítimos-oficiais” (MALDIDIER, 2003, p. 81) e (ORLANDI, 2012, p.181), para instalar-se por meio de uma mudança de terreno. Assim, a influência na escuta de Pêcheux fez-se sobre a obra *A invenção do cotidiano*, de Michel de Certeau, que “[...] parecia oferecer à análise de discurso o objeto que ela procurava”, despertando, nos analistas de discurso, o interesse em trabalhar com discursos da ordem do cotidiano, como “[...] o registro de diálogos, réplicas, narrativas, histórias e histórias cômicas, provérbios, aforismas” (MALDIDIER, 2003, 181).

Em relação ao objeto de análise, há, segundo Orlandi (2012, p.10), um mal-entendido teórico em torno do conceito de materialidade discursiva, empregado frequentemente, de forma equívoca, para referir-se ao material de análise: “Na maior parte das vezes chamam de materialidade [...] o que já está categorizado nas disciplinas da linguagem, em geral, como ‘*corpus*’, em algumas, como ‘dados’ em outras, ou simplesmente como ‘o objeto de análise’. Mas certamente não cabe chamar isso de ‘materialidade’. [...] é preciso que a língua se inscreva na história para significar. E é isso a materialidade discursiva, isto é, linguístico-histórica” (p. 55), o que não se confunde com o *material de análise*.

O trabalho com a Análise de Discurso, por se tratar, justamente, de uma teoria materialista, produz uma mudança de prática em relação à leitura e à interpretação, de modo a

possibilitar uma “[...] relação menos ingênua com a linguagem” (ORLANDI, [1999] 2015, p. 7), uma vez que coloca em jogo a não transparência da língua, sua opacidade.

Pêcheux (1988] 2014), ao elaborar teoricamente o funcionamento ideológico no percurso das análises, afirma:

O sentido de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição etc., não existe ‘em si mesmo’ (isto é, em sua relação transparente com a literalidade do significante), mas, ao contrário, é determinado pelas posições ideológicas que estão em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras, expressões e proposições são produzidas (isto é reproduzidas) [...] *as palavras, expressões e proposições etc., mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam.* (PÊCHEUX [1988] 2014, p. 146). (Grifos do autor).

Assim, o modo de se trabalhar com o sentido efetiva-se pelo questionamento acerca do efeito de “transparência da linguagem”, pois a leitura, tal como trabalhada na teoria da Análise de Discurso, não se limita ao campo das evidências dadas pela elaboração sintática do texto, uma vez que está posto no campo da literalidade “[...] mascara o caráter material do sentido” (PÊCHEUX, [1988] 2014, p. 146). Na mesma direção, Orlandi (2015b, p.15) afirma que a leitura, no campo da Análise de Discurso, deve ser des-naturalizada e sustentada por um dispositivo teórico, o que, “[...] sem dúvida, reflete sobre o que podemos pensar do texto”.

Com base nessas constatações, a autora teoriza a respeito da metodologia a se empregar em uma pesquisa na Análise de Discurso, afirmando que o método impõe que, depois de estabelecido o *corpus*, a teoria intervenha a todo o momento, de modo a estabelecer a relação do analista com seu objeto, com os sentidos e com a interpretação. Assim, delimitado o *corpus*, o analista deve fazer intervir sobre este, os conceitos que os recortes e as análises convocarão.

Desse modo, a construção de um *corpus* nos leva a tomar, para a produção desta tese, conforme já explicitado na seção 2, um material de linguagem, o documentário fílmico - Índio, cidadão? - para entrecruzá-lo com a teoria, produzindo gestos de leitura menos ingênuos a respeito da constituição da forma-sujeito histórica, o índio brasileiro contemporâneo.



## CAPÍTULO III

### AS SOCIEDADES INDÍGENAS E A FORMA-SUJEITO HISTÓRICA CAPITALISTA: MODOS DE SIGNIFICAR

*O próprio da luta ideológica de classes  
é se desenvolver num mundo que, de fato, não  
termina nunca de se dividir em dois*

*(Michel Pêcheux)*

#### 3.1 A teia histórica das condições de produção política da colonização

Nesta sessão, historicizamos fatos que nos ajudam a compreender o atrito político, social e ideológico que se produz na relação do sujeito indígena com o sujeito não indígena, ambos brasileiros. Considerando tratar-se de uma parte relativamente histórica, fizemos uma retomada do que concerne à constituição do *corpus*, em Análise de Discurso, e dos nossos gestos de análise.

Na Análise de Discurso, como já nos referimos, tanto o *corpus* quanto a análise não possuem, *sempre já*, um caráter estanque, delimitado desde o início, mas se recorta, justamente, no percurso da pesquisa, à medida em que o material e a teoria vão se entrecruzando de modo a implicar na necessidade de novos recortes e conceitos, que são convocados com vistas a produzir a teia linguístico-discursiva necessária à sustentação das análises.

Para construir um percurso de leitura sobre o índio, enquanto forma-sujeito histórica, consideramos fundante compreender a história dos povos indígenas situada no âmbito da colonização e da “integração/incorporação”<sup>35</sup> ao Estado, que os inscreveram no direito constitucional brasileiro, assegurando-lhes, ainda que no nível documental, garantia à cidadania, sem prejuízo das especificidades culturais que definem sua identidade. É, pois, com esse entendimento que a leitura histórico-discursiva, ou seja, a historicização dos fatos da colonização compõe o nosso trabalho, pois é necessário, segundo Orlandi ([1999] 2015, p.

---

<sup>35</sup> Lei 6001/73 – Estatuto do índio, trata da “incorporação/interação” do índio à “comunhão nacional”

45), que a história intervenha “[...] pelo equívoco, pela opacidade, pela espessura material do significativo” para que a língua faça sentido e se produza a interpretação.

Desse modo, a história instala-se como lugar possível de visibilidade à construção do índio enquanto forma-sujeito histórica contemporânea, em interface com outra forma-sujeito da sociedade capitalista e globalizada. Para a Análise de Discurso, a relação de interface instala sentidos que não estão dados no próprio material discursivo, mas que é da ordem da exterioridade, da materialidade que é dada a ler, a partir das formações discursivas, que se produzem como matriz do sentido e que são sobredeterminadas pelas formações ideológicas (PÊCHEUX, [1988] 2014).

Ao trabalhar o “discurso da descoberta”, cujo “fio condutor é o índio”, Orlandi ([1990] 2008, p. 18) assegura que a noção de história, trabalhada pela Análise de Discurso, não se ocupa de uma perspectiva cronológica nem de sua evolução, mas trata da produção de sentidos, pois “[...] não há história sem discurso. É, aliás, pelo discurso que a história não é só evolução, mas sentido, ou melhor, é pelo discurso que não se está só na evolução, mas na história”.

É, então, nessa perspectiva que recortamos assuntos de referência indígena, os quais têm sido amplamente estudados, debatidos, acolhidos ou refutados, principalmente, pelas ciências humanas e sociais, dando lugar a um embate teórico, social e político sobre o qual ainda tem muito a ser dito, debatido e, sobretudo, ouvido, com vistas a produzir novos desdobramentos capazes de proporcionar aos povos indígenas, a abertura e a inscrição no protagonismo político, social, intelectual e histórico deste país.

O discurso jurídico brasileiro, que trata das questões étnico-raciais, produz sentidos sobre os modos de compreender a heterogeneidade social no Brasil. No entanto, esse discurso normativo instala-se, historicamente, como um engodo, pois, no momento mesmo em que as normas surgem como meio de proteção e de inclusão dos sujeitos considerados marginalizados – por determinações históricas (racismo, etnia, classe social), que os segregam dentro de um espaço simbólico periférico – o não lugar destinado a esses sujeitos é conformado pelo perfil purista do colonizador europeu, cujo ideal social é o de homogeneizar a sociedade, pelos critérios ocidentalistas de branquitude e de poder econômico.

Em defesa desse perfil, ao mesmo tempo idílico e perverso, o discurso jurídico, assentado nas determinações do direito romano, serviu ao propósito de contribuir com a força-

tarefa de higienização social, cultural, linguística e religiosa, empreendida ao longo da história do Brasil.

### **3.1.1 Uma leitura discursiva: além de homens e alimentos o que mais veio nas embarcações portuguesas?**

A Análise de Discurso, enquanto teoria que opera com a língua e sua ciência, a linguística, “[...] concebe a linguagem como mediação necessária entre o homem e a realidade humana e social” (ORLANDI, [1999] 2015, p. 13), não se limitando, portanto, em tratá-la como reduzida à condição de sistema abstrato ou gramatical, uma vez que seu objeto é o discurso “[...] efeito de sentido entre locutores”. O discurso é assim, palavra em movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando” (p. 13; 20), ou seja, observa o homem, pela história, no trabalho simbólico que o constitui.

Dizendo de outra forma, Zoppi-Fontana (1997) afirma que a Análise de Discurso é,

[...] um objeto teórico integralmente linguístico e integralmente histórico [...] que permite estudar a relação entre a língua [...] e a ideologia ([esta] como determinação histórica do sentido pelas relações de força que se confrontam numa dada formação social). (ZOPPI-FONTANA 1997, p. 34)(grifos do autor)

Segundo a autora, tomar o discurso como objeto linguístico-histórico pressupõe fazê-lo na relação com um sujeito descentrado que não pode ser origem nem fonte daquilo que diz, mas um sujeito da ideologia, cuja determinação se faz pelo assujeitamento às formações discursivas, que fazem com que o discurso signifique, não no interior da própria língua, mas na articulação histórico discursiva que põe em jogo a língua enquanto sistema de signos, o sujeito enquanto posição na luta ideológica de classes, e a história como condição para compreender o funcionamento da ideologia.

A partir dessa concepção discursiva, que considera o sentido a partir da articulação língua/história/ideologia, que realizamos uma leitura de determinados fatos políticos que constituem os meandros da história da colonização do Brasil de modo a apontar, sucintamente, dois aspectos que incidiram violentamente sobre a cultura das sociedades indígenas brasileiras e os afetam ainda na contemporaneidade.

Em uma pesquisa como esta em que buscamos compreender, pelo discurso, a existência do índio enquanto forma-sujeito histórica na interface com a forma-sujeito histórica capitalista, torna-se relevante elucidar as condições de produção do contato destas duas formas-sujeito cujo ponto central ancora-se em práticas capitalistas sob a forma das grandes navegações, processo esse de exploração das rotas marítimas, pelo oceano atlântico, empreendida por Portugal com vistas a estabelecer relações comerciais com países do continente asiático, com especial interesse nas especiarias produzidas e comercializadas pela Índia. Foi à procura desse caminho que as caravelas portuguesas aportaram nas terras do Novo Mundo no final do século XV.

O movimento das grandes navegações contribuiu de modo crucial para a expansão do domínio da cultura ocidental sobre outros continentes. No caso da colonização do Brasil, dois aspectos totalmente estranhos foram despejados sobre os povos nativos como parte do processo de “domesticação” destes: o sistema econômico e a religião (o catolicismo). A carta de Pero Vaz de Caminha, ao Rei de Portugal, bem dá conta desse fato: [...]. Se homens os entendessem e eles a nós, **seriam logo cristãos**, porque eles, segundo parece, **não têm nem entendem nenhuma crença**. [...] **Não lavram e nem criam**. (CAMINHA In: CAETANO e ÁGUAS, 1997, p. 33; 44).

Sobre o regime em que viviam alguns povos indígenas com suas línguas e seus costumes, no período do contato, Gândavo ([1576] 2008) descreve:

A língua que usam, toda pela costa, é uma: ainda que em certos vocábulos diferem em algumas partes; [...] e isto até altura de vinte e sete graus que daí por diante há outra gentildade, de que nós não temos tanta notícia, que falam já outra língua diferente. Esta de que trato, que é geral pela costa, é muito branda, e a qualquer nação fácil de tomar. [...] carece de três letras, convém a saber, não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto porque assim não tem Fé, Nem Lei, nem Rei, e desta maneira vivem desordenadamente [...]. E, [...] não possuem nenhuma fazenda, nem procuram adquiri-la como os outros homens e assim vivem livres de toda a cobiça e desejo desordenado de riquezas. (GÂNDAVO ([1576] 2008, p. 134; 137).

Em ambos os relatos nota-se um mal-estar dos viajantes em relação à língua, ao modo de produção e sobrevivência dos povos nativos, produzindo efeitos de sentido, um imaginário de vazio demográfico, cultural e histórico, pelo discurso da descoberta, como se a

terra achada não tivesse um povo com sua história, seus costumes, crenças e tradições, um povo cujo estatuto histórico fosse “transparente”. (ORLANDI, [1990] 2008, p. 66).

Gomes (2012) diz que no século XV, quando os portugueses chegaram ao Brasil, os povos indígenas que aqui viviam não ‘tinham rei, mas possuíam lei e fé como todos os outros povos do mundo. Nesse viés o material fílmico no documentário *Índio cidadão?* coloca em cena a historicidade dos povos indígenas e a resistência empreendida com vistas a não perder a língua, a terra e a tradição, elementos estes fundamentalmente, constitutivos das sociedades tradicionais.

Como veremos no próximo tópico, já no período da colonização o capitalismo pautava-se pela política da globalização, e isso incidiu decisivamente sobre as relações estabelecidas entre os colonizadores e os povos nativos, e é fator determinante no modo como esses povos sofreram e ainda sofrem uma sobredeterminação histórica afetando sua constituição enquanto forma sujeito-sujeito histórica.

### **3.1.1.1 O funcionamento da globalização na política de desenvolvimento do Brasil e na identidade do seu povo**

A ocidentalização do mundo, produziu a ideia de progresso como o lema central das mais diversas sociedades. “Tribos e nações, culturas e civilizações, passaram a ser influenciadas ou desafiadas pelos padrões e valores sócio culturais característicos da ocidentalidade, principalmente sob suas formas europeia e norte-americana” (IANNI, 2001, p. 97).

Segundo o autor, o progresso, como uma política de desenvolvimento ocidental, joga com a noção de oposição constitutiva do processo de modernização do mundo, compreendendo os países desenvolvidos e subdesenvolvidos, os industriais e agrários, os centrais e periféricos, os do primeiro, segundo e terceiro mundos, os do norte e do sul, os modernos e arcaicos etc.

Por essa via, compreendemos que o fortalecimento do ocidente, enquanto civilização hegemônica, sempre esteve ligado à globalização e à mundialização, as quais, paralelas ao advento das grandes descobertas da eletrônica e da informatização, foram amplamente debatidas na passagem do século XX para o XXI, tendo como mote o desenvolvimento na esteira do capitalismo.

No dizer de Ianni (1997),

A aldeia global sugere que, afinal, formou-se a comunidade mundial concretizada com as possibilidades de comunicação, informação e fabulação abertas pela eletrônica. Sugere que estão em curso a harmonização e a homogeneização progressivas. Baseia-se na convicção de que a organização, o funcionamento e a mudança da vida social, em sentido amplo, compreendendo, evidentemente a globalização, são ocasionadas pela técnica, e neste caso, pela eletrônica. Em pouco tempo, as províncias, nações e regiões bem como culturas e civilizações são atravessadas e articuladas pelos sistemas de informação, comunicação e fabulação agilizados pela eletrônica. Ianni. (IANNI, 1997, P. 52),

O dizer de Ianni (Op. Cit.), não refere a um processo de globalização recente, mas de seu aprimoramento e de uma projeção para sua eficiência graças a massificação dos meios eletrônicos de comunicação e integração via internet. Na mesma perspectiva, Santos (2003), diz que a história da globalização não é uma história recente como é a da popularização da informática, mas remonta ao período das grandes navegações, as quais tinham como finalidade a mercantilização já em forma de exportação e importação.

Segundo Motta (2019, p. 114), a mundialização, fenômeno que data desde o Império Romano<sup>36</sup>, enquanto política de mercantilização, coloca questões para reflexão em relação as formações imaginárias sobre o planeta. Do nosso ponto de vista a mundialização produz efeitos de sentido que joga com a noção de apagamento, em relação às fronteiras continentais, mediado pelas redes tecnológicas de linguagem e comunicação, que segundo a autora, “funcionam como uma forma, de expansão e de ‘unificação’ do espaço.

É, justamente, por essa “unificação” dos espaços que diferentes sociedades são afetadas política e culturalmente pelos efeitos da mundialização/globalização. O Antropólogo Darcy Ribeiro, manifestou, por inúmeras vezes, sua preocupação com o modo como a cultura não indígena, exerceu e continua exercendo, sua pressão, sobretudo, via globalização, sobre as comunidades indígenas. De acordo com Ribeiro (1978, p. 85) a alta na exportação da borracha e da castanha, dentre outros produtos da floresta amazônica, afetaram incisivamente as comunidades indígenas por causa dos extratores que ampliavam cada vez mais seus espaços de produção e coleta.

---

<sup>36</sup> Brunel (2007) apud Motta (2019)

Além de desalojar muitas comunidades indígenas de seus territórios, os efeitos da entrada e expansão dos coletores na Amazônia contribuiu, de forma crucial para a escravização de indígenas, o massacre cultural além do extermínio de muitos povos.

Contudo, o advento dos extratores de borracha e coletores de castanha é, em tese, um prolongamento de uma das primeiras ocorrências fruto do contato dos europeus com os povos indígenas, ou seja, a extração de madeira, de minério e a exploração da mão-de-obra. Desse modo, como um produto da globalização, a história do contato do colonizador europeu com os povos originários do Brasil inscreve-se sob o escopo de uma “conquista” invasiva, perversa e espoliativa, que produziu como reflexo da mundialização, dentre outros resultados, a morte em distintas dimensões como de aspectos tradicionais, culturais, linguísticas e, em última instância, físicos.

Segundo Gomes (2012, p.75), Portugal soube bem aproveitar sua experiência, agressiva e malvada, praticada na colonização de territórios na África e na Ásia, para colonizar o Brasil e dominar os povos indígenas. Os interesses econômicos, dados pela “[...] burguesia mercantil portuguesa que impulsionava o comércio e a colonização”, foram as bases para a formação das políticas de dominação e instalação de Portugal nos três continentes. Em termos gerais, trava-se de uma política de colonização bem consolidada, a qual produz seus efeitos ainda na contemporaneidade, como veremos mais adiante, na análise das sequências discursivas recortadas do documentário *Índio cidadão?*.

### **3.1.1.2 Efeitos do multiculturalismo: o que pode haver de “exterior ao poder do Mestre, à sua Lei e à sua Ordem”?**

Dentre os efeitos nocivos que a colonização europeia deixou para a formação da sociedade brasileira e que se mantêm como uma herança, um resíduo nefasto, destacam-se as dissimetrias culturais, que, embora atualmente sejam reconhecidas como plurais, assentam-se sob práticas (e políticas) altamente racistas, preconceituosas e excludentes, de modo a produzir seus efeitos na nossa história enquanto brasileiros. Como exemplo dessas dissimetrias, veremos mais adiante, o modo como os povos nativos foram desconsiderados em seus costumes, línguas, crenças e culturas, no processo de elaboração de uma legislação, tanto das leis gerais<sup>37</sup> quanto das estritamente indigenistas.

---

<sup>37</sup> Referimo-nos às Constituições Federais e aos Códigos Cíveis brasileiro.

Santos (2003) aborda essa dissimetria sociocultural como sendo da ordem de um “multiculturalismo conservador”, pois, para o autor, o fato de se discutir multiculturalismo na contemporaneidade não significa que ele não tenha existido antes, assim, o que ocorreu é o fato de que a diversidade cultural manteve-se, por muito tempo, sob o guarda-sol da cultura dominante, portanto, de regime monoculturalista.

No entendimento do autor (Op.cit.), a diversidade cultural resistiu e sobreviveu ainda que marginalizada, tendo como primeira forma de reconhecimento o multiculturalismo colonial, quando os países colonizadores reconheceram a cultura das civilizações colonizadas, como foi o caso dos povos indígenas latino-americanos que tiveram, a partir do século XVI, leis que resguardavam certos direitos, dentre eles, o de manter seus aspectos culturais. Todavia, trata-se do reconhecimento de uma multicultura, que se desenvolveu, sob um aspecto conservador, sob três modalidades: a primeira, pelo reconhecimento de outras culturas, mas na condição de inferiores; a segunda, pela perspectiva eurocêntrica, branca, dominante e que jamais será étnica; e a terceira, pela consideração da cultura eurocêntrica completa.

Trata-se de uma “[...] cultura universal como toda cultura eurocêntrica de tradição, e é ela que resume em si mesma tudo o que melhor foi dito ou pensado no mundo em geral” (SANTOS, 2003, p. 12). É esse multiculturalismo que culmina na postura política assimilacionista, e que, mesmo admitindo a existência de outras culturas, se reconhece como hegemônica e prioritária, impondo, dentre outras condições, a língua do colonizador como língua oficial, e nós acrescentamos, sua religião e seu sistema de produção econômica.

O recobrimento que organiza, no seio da civilização, o multiculturalismo remonta ao que Pêcheux (2014a, p.12) afirma sobre o movimento revolucionário no âmbito da luta ideológica de classes, que se repete aos modos de um “trajeto-em-circulo” no qual a ideologia dominante burguesa, apoiada em algo que ela mesma desconhece, “[...] garante, do seu interior, o domínio sobre as lutas do movimento operário, através das diferentes formas, nas quais ela propõe, generosamente, às ideologias dominadas de se reconhecerem”, sob a forma de duas modalidades:

[a] *o vazio de toda ideologia dominada*, sob o pretexto de que não haveria "na realidade" nada de exterior ao poder do Mestre, à sua Lei e à sua Ordem, de modo que o Grande Sujeito perverso do capitalismo manipularia até mesmo aqueles que têm a ilusão de se revoltar [...]. [b] Ou então, *a repetição do mundo do Mestre num segundo mundo* subordinado, desvalorizado e

folclórico. A ideologia burguesa suporta muito bem a existência das ideologias dominadas como peças de museu de práticas e de concepções do mundo [...] (PÊCHEUX, 2014a, p. 12).

Ou seja, a indiferença com que as culturas, consideradas pela classe dominante como periféricas, minoritárias ou secundárias, são tratadas faz parte das relações de força que se assentam nas formações imaginárias, que são, por sua vez, constituintes das relações sociais. Ao se descobrir como sujeito que não é único, é a diferença que o obriga a estar na relação com esse outro, de uma cultura outra. E é, crucialmente, desse lugar que abala sua soberania que “o Mestre, o Grande Sujeito” da cultura eurocêntrica (re)significa e reproduz, pelo imaginário, a cultura do outro como um sub produto da sua própria cultura.

Nesse liame são as formações imaginárias que configuram o jogo dos efeitos de sentidos produzidos no interior dos discursos e práticas, nesse caso, sobre o multiculturalismo que constitui o todo da cultura brasileira. Entender o funcionamento das formações imaginárias remonta ao funcionamento das formações discursivas e sua determinação ideológica, que se exercem na/pela posição sujeito.

Segundo Pêcheux ([1975] 2014b, p. 81), a posição sujeito do discurso não tem a ver com um sujeito humano no sentido físico e biológico, mas com um sujeito enquanto representação de “[...] lugares determinados na estrutura de uma formação social. [...] esses lugares são *representados* no processo discursivo em que são colocados em jogo”.

O autor afirma, entretanto, que seria ingênuo pensar que essa representação funciona ao modo de uma objetividade, pois a posição sujeito é, enquanto *representação*, passível de transformação, dada pela posição que ocupa na sociedade (o sociólogo, o etnólogo, o professor, o indigenista, o camponês, o latifundiário, o estadista etc.), o que o faz dizer de um jeito e não de outro produzindo filiações de sentidos sobredeterminadas pelas formações discursivas às quais estão assujeitados: “[...] o que funciona nos processos discursivos é uma série de formações imaginárias que designam o lugar que *A* e *B* se atribuem cada um a *si* e ao *outro*” (PÊCHEUX, [1975] 2014b, p. 82), ou seja, a imagem que eles fazem do seu próprio lugar e do lugar do outro.

Nessa direção, a compreensão do funcionamento das formações imaginárias abre espaço para interpretação de determinados fatos da constituição da sociedade brasileira, pois, ao historicizar esses fatos, o interesse não se ancora em uma perspectiva histórica linear, uma vez que o que se pretende é compreender o modo como esses fatos abrem espaços para gestos

de interpretação sobre as práticas sociais do povo brasileiro como país colonizado; de que modo essa historicidade afeta a produção dos discursos do índio sobre o não índio e vice-versa; e, por fim, quais as condições de produção e os efeitos de sentido do discurso jurídico que sustentam a administração, o controle e o (des)amparo do sujeito índio brasileiro numa relação, sempre verticalizada, com as posições sujeito outras da sociedade ocidental, que se pretende civilizada e, portanto, superior.

Enquanto estudo discursivo, não cabe aqui pensar o funcionamento do político e do jurídico separado da história, pois esta, enquanto constitutiva da memória é condição para o acesso à materialidade do sentido. Assim, tomamos determinados fatos da colonização do Brasil e da formação da identidade nacional buscando compreender que sentidos são produzidos com relação ao direito de gozo da cidadania, no Brasil, quando esse cidadão é um sujeito índio.

Deslocamos nossa reflexão, face à exposição do fenômeno da ocidentalização, sua consequente modernização integrada sob o escopo da globalização e da mundialização, produzindo uma leitura sobre os modos como as mudanças na gestão e na organização do mundo afetaram, diante desses fenômenos, as sociedades indígenas brasileiras em seus espaços políticos e simbólicos. Nossa via de reflexão se faz sob a legislação brasileira que concerne questões fulcrais ao tratamento jurídico dado aos povos indígenas, porém, movimentando sentidos face ao que se discursiviza no documentário *Índio Cidadão?*

### **3.2 O ir e vir do direito indígena no movimento das Constituições Federais**

Antropólogos, sociólogos e historiadores concordam que perversão, espoliação e morte se configuram como questões intrínsecas à história da colonização do Brasil em relação aos povos nativos. A imensidão de documentos e normas jurídicas produzidas com vistas a encontrar um lugar para o índio no “Novo Mundo” mostra esse estado de guerra, às vezes declarado, às vezes velado, que se estende desde o período colonial, império até todas as fases da república, inclusive o período atual, sob a vigência da Constituição Democrática.

A sucessão de textos jurídicos relacionados aos povos indígenas ou a ausência de referência a esses povos nos documentos legislativos, sobretudo relativos aos nativos que ainda não haviam sido catequisados, é um sintoma da filosofia eurocêntrica que dominou (se é que ainda não domina) a gestão das políticas públicas, que afetaram, no Brasil, as práticas

políticas, econômicas, culturais e religiosas e que se materializaram como o grande sintoma dos efeitos do processo de colonização, que, motivado pela globalização e pela filosofia eurocêntrica, adotou, via sistema jurídico, uma postura etnocêntrica, excludente e racista.

Ressaltamos que nossa abordagem limita-se a tomar algumas legislações brasileiras, produzidas a partir da independência do Brasil, em 1822, no caso, as Constituições Federais, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e a Lei 6001/1973, que cria o Estatuto do Índio. Devemos pontuar que a leitura sobre as legislações brasileiras não se constitui de forma linear, mas incide em um gesto de leitura e de interpretação que se significam sobre os direitos do índio. Neste trabalho, faz pensar, sobretudo, a lei e ao que se diz no/pelo documentário *Índio Cidadão?* Vejamos.

A primeira Constituição Brasileira, promulgada em 1824, não faz menção à palavra “índio” ou a qualquer outro termo correlato, embora os povos indígenas e a população negra (constituída por escravos e libertos) tenham sido tema de ampla discussão, como relatam os anais da assembleia constituinte, que antecederam à promulgação desta primeira Carta:

[...]. Os índios porém estão fora do gremio da nossa sociedade, não são subditos do Imperio, não o reconecem, nem por consequencia suas autoridades desde a primeira até à ultima, vivem em guerra aberta comnosco; não podem de fórma alguma ter direitos, porque não têm, nem reconhecem deveres ainda os mais simples, (fallo dos não domesticados) logo: como considera-los cidadãos brasileiros? Como considera-los brasileiros no sentido politico, e proprio de uma constituição? Não é minha opinião que sejam desprezados, que não ponhamos os necessarios meios de os chamar à civilização: o facto de nascerem comnosco no mesmo território; a moral universal, tudo nos indica esse dever. **Legislemos para elles; porém neste sentido: ponhamos um capítulo proprio e especial para isso em a nossa constituição.** [...] Considera-los já neste capítulo! Isto é novo.

[...].  
 Todos os homens livres, diz, habitantes do Brasil, nelle nascidos, são cidadãos brasileiros. Agora pergunto eu, um Tapuia é habitante do Brasil? é. Um Tapuia é livre? é. Logo é cidadão brasileiro? Não, posto que aliás se possa chamar brasileiro os índios no seu estado selvagem não são, nem se podem considerar como parte da grande família brasileira; e são todavia livres, nascidos no Brasil, e nelle habitantes. **Nós, é verdade, que temos leis que lhe outorgue os direitos de cidadão, logo que eles abração os nossos costumes e civilização, antes disso porém estão fóra da nossa sociedade.** Se a população do territorio do nosso paiz fora toda homogenea não havia que reparar no caso; mas sendo ella como é heterogenea, mister é não confundir as differentes condições de homens por uma inexacta enunciação. Cumpre advertir; e corrigir a expressão. (BRASIL, 1874, p. 166-167). (Grifos nosso).

Como vemos, o intenso debate sobre os povos nativos e, sobretudo, sobre o seu lugar na comunhão nacional, faz-se, naquele momento, de constituição do país enquanto Estado independente<sup>38</sup>, sobre a negação aos direitos de pertencimento como cidadão, para essa parte da população brasileira. Desse modo, o documento (a Constituição de 1824) que garante e que regula os direitos e os deveres dos cidadãos, produz um amplo silenciamento sobre os povos indígenas, pois o modo como tratou a existência dos povos indígenas denuncia não só a violência do Estado, ao ignorar os povos originários, mas o exercício, pelo silêncio, do poder de não reconhecê-los, se não como povos com direitos originários, ao menos, como compatriotas.

Orlandi (1992] 2002), diz que na perspectiva do discurso, como fundante na linguagem, o silêncio não é transparente, e como todo discurso, ele, o silêncio, se produz em condições específicas, as quais constituem seu modo de significar. Pelo estudo do discurso podemos compreender como o silêncio significa.

Segundo Orlandi ([1992] 2002), no silêncio não há palavras, mas as palavras são carregadas de silêncio, pois para dizer tal coisa e de tal modo uma série de outros dizeres e sentidos são silenciados. É por essa razão que a autora diz que a ausência de palavras não tem que significar, necessariamente, um silêncio, mas pode ser um modo outro de produzir determinados sentidos, ou interditá-los. Nessa direção, é preciso, ainda segundo a autora, que não se confunda silêncio com implícito. O silêncio tem a ver com o que é excluído, marginalizado, e o implícito, com o não-dito que se define no dizer

O silêncio, como define a autora ([1992] 2002), se divide em silêncio fundador e política do silêncio, em que o primeiro garante o movimento do sentido na relação da língua com a ideologia; e a política do silêncio se subdivide em silêncio constitutivo, em que todo dizer silencia algum sentido, e o silêncio local que se realiza pela censura.

No caso, o silêncio produzido sobre os povos indígenas na Constituição de 1824 se realiza pela censura, quando o deputado X argumenta pelo apagamento, o silenciamento, a exclusão dos indígenas, do texto constitucional, sob o pretexto de que, a menos que sofressem o processo de aculturação imposto pela sociedade ocidental, o sujeito indígena estava privado da cidadania, e por tanto, de ser dito no discurso da Constituição.

---

<sup>38</sup> Embora tenha havido atos adicionais, que trataram da catequização dos indígenas como competência do Estado, e, mais adiante, em 1910, a criação do Serviço de Proteção ao Índio, por meio do Decreto Presidencial 8.072/1910, ambos os projetos serviram, predominantemente, à política de catequização, como mostraremos adiante.

Orlandi ([1990] 2008 p. 65)<sup>39</sup>, ao falar dos modos de individuação do sujeito pelo Estado, diz da violência simbólica da qual a linguagem é capaz: “[...] com esse silêncio, o Estado procura manter à distância, ignorar e mesmo sufocar, a questão crucial do sujeito, isto é, dos modos com que o sujeito pensa, deseja, critica, resiste”. Do ponto de vista discursivo, essa mesma violência foi exercida pela linguagem, quando da ausência de registro do índio, na escrita do documento constitucional de 1924, pois deixar os povos indígenas fora do documento que trata da formação da nação, da cidadania, faz parte da política pretendida pelos estadistas, uma política implementada por diversos meios: por assimilação, apagando suas línguas e culturas, ou por aniquilamento, por meio dos mecanismos de extermínio.

Na Carta Magna de 1934, passado um século da primeira constituição brasileira, os povos indígenas apareceram em dois artigos, o 5º e o 129º, que dispunham, respectivamente, sobre a sua incorporação à sociedade nacional (Art. 5º) e sobre a regulamentação do uso da terra (Art. 129º):

Art 5º - Compete privativamente à União:

[...]

XIX - legislar sobre:

[...]

**m)** incorporação dos silvícolas à comunhão nacional [...];

Art 129 - Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las (BRASIL, 1934).

Na Carta de 1937, a previsão de incorporação foi retirada, mantendo-se a referência ao direito de permanecer nas áreas que estivessem habitando, mas nada foi acrescentado sobre assistência, questões étnicas e culturais, cidadania ou qualquer outro tema.

A Constituição Federal de 1946 volta a tratar da “incorporação dos silvícolas à comunhão nacional” e do direito de permanecer nas terras em que estivessem vivendo. Contudo, na Carta constitucional, de 1967, as terras ocupadas por indígenas passam a pertencer à União (Cf. Art. 4, IV), mantendo-se o direito à permanência nas terras em que já estivessem residindo e acrescenta, no Artigo 186, “[...] o direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas existentes”. Na Constituição de 1976, além do disposto no documento anterior, o índio volta a ser considerado brasileiro, pela “[...]”

---

<sup>39</sup> Apud Haroche (1984)

incorporação dos silvícolas à comunhão nacional”, conforme o artigo 8º, inciso XVII, alínea “o”).

A presente Carta Constitucional, outorgada em 1988, reconhecida pelo seu caráter democrático, abriu, em sua base de elaboração, espaço à participação popular e à inclusão dos grupos minoritários – os indígenas, a população negra e as pessoas com deficiências físicas e/ou intelectuais.

No entanto, essa junção, que desconsidera as especificidades de cada grupo minoritário, trata como igual o que é diferente em termos de necessidades, interesses e demandas. De toda maneira, pela primeira vez na história das constituições brasileiras, houve uma preocupação, ainda que ao nível do documento, com as minorias, significando-as enquanto sujeitos sociais, com direitos e deveres.

Desse modo, o discurso da atual constituição mostra-se relevante em relação às demais, uma vez tratar-se, no conjunto, dos direitos de todos os brasileiros, nas diferentes áreas que competem à responsabilidade das políticas públicas, pois, a partir do documento, o Estado passa a reconhecer as línguas indígenas em seu caráter constitutivo, dado pela relação com as sociedades primitivas, e institui a oferta do ensino bilíngue. Além de reconhecer, que há especificidades didático-pedagógicas da educação dos povos indígenas que precisam ser respeitadas, conforme textualiza o Parágrafo 2º do Artigo 210º: “[...] O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem” (BRASIL, 1988).

A Constituição ainda reserva à justiça federal, no inciso XI do artigo 109º; e no inciso V do artigo 129º:

Art. 109 [...] o poder de processar e julgar:

[...];

XI - a disputa sobre direitos indígenas.

Art. 129 [...] determina, entre as funções do Ministério Público:

[...];

V - “defender judicialmente os direitos e interesses das populações indígenas” (BRASIL, 1988).

Fora os temas relacionados acima, o capítulo VIII, com o título “Dos índios”, destina-se a tratar, como sugere o nome, exclusivamente dos direitos indígenas, assim, no Art.

231º, reconhece sua forma de “[...] organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”. Tanto o caput quanto os sete parágrafos do referido orientam o discurso jurídico sobre as terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas. Do mesmo modo, no Art. 232º, declara que “[...] os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo” (BRASIL, 1998).

O fato de a constituição brasileira tratar do direito dos povos indígenas, em um capítulo exclusivo, nos causa estranheza, pois o efeito que se produz é o de que, pela própria representação escrita, o índio e o não índio parecem não caber no mesmo lugar. Por outro lado, compreendemos que, em termos discursivos, essa divisão jurídica tem a ver com o reconhecimento da heterogeneidade constitutiva da população brasileira. Para Viveiros de Castro (2006, s/p), “[...] os índios reivindicaram e terminaram por obter o reconhecimento constitucional de um estatuto diferenciado permanente dentro da chamada ‘comunhão nacional’”. Assim, o dizer do autor faz laço com o recorte de uma reportagem televisiva, de 21 de abril de 1987, mostrada no documentário *Índio Cidadão?*, que diz: “[...] hoje pela manhã, índios de todas as partes do país vieram à Assembleia Nacional Constituinte para entregar um documento com suas reivindicações”.

Em outra cena, ao falar das condições de produção das mobilizações filmadas e tomadas como material para o documentário *Índio Cidadão?*, a voz *off* assegura: “É uma conquista, né? Não é um privilégio não. É uma conquista! Derramou sangue antes de ser aprovada a Constituição Federal” (ARAJEJU, 2014). Desse modo, o documentário *Índio cidadão?*, enquanto acontecimento de linguagem, ao deslocar sequências discursivas do tempo cronológico para a memória do dizer, atualiza e coloca em relação uma memória e uma atualidade (PÊCHEUX, 2015a), abrindo espaço para uma reflexão sobre os efeitos de sentido produzidos na interface da proposta dos deputados constituintes, em 1823, e do discurso da líder indígena, Valdelice Veron.

O dizer dos deputados constituintes de 1823:

Legislemos para elles; porém neste sentido: ponhamos um capitulo proprio e especial para isso em a nossa constituição. [...] Nós, é verdade, que temos leis que lhe outorgue os direitos de cidadão, logo que eles abraçao os nossos costumes e civilização, antes disso porém estão fóra da nossa sociedade” (BRASIL, 1823)

O dizer da líder indígena, Valdelice Veron:

Porque **pra nós índios**, [...] **a palavra é sagrado**, só que **pra não índio não é assim**, tem que ser no papel, acreditam no papel. Teve lideranças, caciques que lutaram, para poder ter, é..., essa forma de vida escrita no papel e ser respeitado no papel, e pra isso, então, tinha que estar na Constituição Federal que é a Lei do Brasil. (VERON IN: ARAJEJU, 2014). (Grifos nossos).

Segundo Pêcheux ([1975] 2014b, 76), “[...] o processo discursivo não tem, de direito, início, [...] se conjuga sempre sobre um discursivo prévio”. O fato mesmo dos indígenas terem lutado – “[...] para poder ter, é..., essa forma de vida escrita no papel e ser respeitado no papel [...], estar na Constituição Federal que é a Lei do Brasil” – evoca, de um lado, o discurso do apagamento das populações indígena na história do Brasil, e, de outro, a supremacia da cultura civilizada, que se institui, sobretudo, pela escrita. Os povos indígenas viram-se compelidos a lutar por um lugar na escrita do direito ocidental, uma vez que a fala, que tem valor supremo, sagrado, legal para as sociedades indígenas, não produz o mesmo sentido para a sociedade não indígena.

Do mesmo modo, o dizer do deputado, na assembleia constituinte de 1823, baseava-se em uma memória discursiva do que significava/significa a cidadania para diferentes sujeitos. Dizer, então, que o índio era cidadão de direito era o mesmo que apagar uma diferença histórica que separa os “civilizados” dos “selvagens”. É nessa direção que os sentidos são produzidos pelo parlamentar, quando diz:

Se a população do territorio do nosso paiz fora toda homogenea não havia que reparar no caso; mas sendo ella como é heterogenea, mister é não confundir as differentes condições de homens por uma inexacta enunciação. (BRASIL, 1874, p. 166-167).

Dizer das diferenças culturais, nessas condições de produção, não quer dizer reconhecer o direito de ser diferente, mas, justamente, reforça a desqualificação dos povos indígenas para fazer parte da sociedade nacional em estado de formação, bem como, sua inaptidão para a civilidade.

Do mesmo modo, o discurso de Valdelice Veron, ao situar-se em um espaço de relação de forças entre o índio e o não índio (classes que, por natureza do contato, ocupam posições antagônicas), não só coloca em cena a constatação de que o índio está sob a

jurisdição do Estado brasileiro, mas também que esse funcionamento implica na necessidade de se “ter uma forma de vida **no papel** e ser respeitado **no papel**”. Dessa maneira, o dizer da líder indígena se inscreve em uma filiação de sentidos que ressoa para o fato de que a escrita é uma tecnologia que separa as sociedades e coloca o sujeito que a possui como superior aos que não a tem e que se colocam, portanto, como subordinados.

Rouanet (1999) relata uma experiência que Lévi-Strauss afirma ter vivido entre os Nambikwara a caminho do progresso: certo dia um líder indígena do povo Nambikwara “[...] fingiu que escrevia num papel, para com isso impressionar os outros índios e convencê-los de que ele participava dos segredos dos brancos. A escrita estava sendo usada, portanto, como instrumento de dominação” (LÉVI-STRAUSS, 1995. *apud.* ROUANET, 1999, p. 433). Referindo-se a Rousseau, Rouanet afirma que a escrita “[...] privou o homem de sua liberdade natural submetendo uns indivíduos a outros”. Diríamos, pois, que sendo a escrita poder, ela tem seus desdobramentos na constituição dos sujeitos e dos sentidos.

Pêcheux ([1988]2014) afirma que os sujeitos e os sentidos se constituem ao mesmo tempo, assim, ao falar do duplo caráter da figura da interpelação, assegura que ela tangencia os vínculos determinados pela superestrutura econômica, ligando:

[...] o aparelho *repressivo* de Estado (aparelho jurídico-político que distribui-verifica-controla as identidades) e os aparelhos Ideológicos de Estado, portanto: o vínculo entre o ‘sujeito de direito’ (aquele que entra em relação contratual com outros sujeitos de direito; seus iguais) e o sujeito ideológico (aquele que diz ao falar de si mesmo: ‘sou eu!’). Seu mérito é também o de mostrar esse vínculo de maneira tal que o teatro da consciência (eu vejo, eu penso, eu falo, eu te vejo, eu te falo etc.) é observado dos bastidores, lá de onde se pode captar que *se fala do* sujeito, que *se fala ao* sujeito *antes* que o sujeito possa dizer: ‘Eu falo!’. (PÊCHEUX [1978] 2014, P. 140).

Por meio dessa articulação, do aparelho *repressivo* com os aparelhos *Ideológicos*, constitui-se, ao mesmo tempo, o vínculo entre o sujeito de direito e o sujeito ideológico. Assim, nesse espaço de luta de classes entre índios e não índios, observamos o funcionamento da ideologia da classe dominante, pois, nessa relação de forças, o não índio funciona como um estilhaço que atravessa o índio, causando-lhe cisão, mas ele resiste enquanto sujeito índio (não como sujeito de direito, não como sujeito do capital), mas luta (até a morte: “derramou sangue”) para ser fígado e determinado pelos instrumentos de controle, estabelecendo relação com seu algoz, por meio da escrita da Lei e da sua inscrição nela.

Por outro lado, o derramamento de sangue foi necessário para tornar o índio igual ao outro “civilizado”, pela escrita, na lei. Nessa relação de forças é preciso, como diz Pêcheux ([1978] 2014), ser “sujeito de direito” para “entrar em relação contratual com outros sujeitos de direito”, tornando-se, portanto, “seu igual”, assegurando, como o não índio, a “forma de vida escrita no papel”, pois, em uma sociedade de escrita, o ato da “[...] escrita não é só um instrumento, ela é estruturante. E isso significa que ela é lugar de constituição de relações sociais, isto é, de relações que dão uma configuração específica à formação social e aos seus membros” (ORLANDI, 1999, p. 7).

O dizer da autora abre um espaço de produção de sentidos outros sobre a luta dos povos indígenas para estar na escrita, na Lei do não índio, o que só se tornou possível, no dizer da líder Valdelice Veron, por meio de uma prática política engajada de reivindicação de direitos, que não deve ser considerada “um privilégio” justamente porque custou, até mesmo, a vida de algumas lideranças.

O direito dos povos indígenas, na Constituição Federal, só foi assegurado no documento um século e meio depois da primeira Carta Constitucional, e não foi inscrito “pela graça do céu”<sup>40</sup> ou porque os não índios o fizeram por um ato deliberado de bondade, mas se deu não por força das políticas ou dos movimentos indigenistas, mas da política e dos movimentos indígenas, que se articularam, antes, no interior das sociedades indígenas.

Segundo Carneiro da Cunha (1992), a história dos povos indígenas não deve ser pensada como resultado de uma passividade absoluta, decorrente da (boa) vontade das políticas indigenistas, como geralmente é contado, pois é a falta de um lugar na história para a escrita dos povos indígenas por eles mesmos que produz essas versões que apagam seu protagonismo. A invisibilidade do protagonismo dos povos indígenas, em face das políticas indigenistas, justifica-se, de um lado, por um valor moral, e de outro, teórico, uma vez que:

[...] a história, movida pela metrópole, pelo capital, só teria nexos em seu epicentro. A periferia do capital era também o lixo da história. O resultado paradoxal dessa postura ‘politicamente correta’ foi somar à eliminação física e étnica dos índios, sua eliminação como sujeitos históricos. (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 17-18).

---

<sup>40</sup> Pêcheux ([1988] 2014, p. 131), para falar do caráter eterno da ideologia independente dos Aparelhos Ideológicos de Estado.

Em termos discursivos, a ausência de uma escrita “reconhecida” pelo Estado impediu (e ainda impede) os povos indígenas de serem reconhecidos como sujeitos, na luta de classes, visto que, em uma sociedade de escrita, é a escrita que permite ao sujeito lutar e significar-se, não ao modo de “peças de museus”, cristalizados historicamente pelo discurso do outro. No caso dos índios brasileiros na relação com suas línguas, falta-lhes o “a mais” de uma escrita cuja materialidade do sentido pudesse ser dada a ler, uma escrita capaz de ser, como diz Rancière (1995, p. 41), “[...] mais que um ato empírico do seu traçado”, já que é exatamente a falta de reconhecimento das línguas indígenas que esvazia a história desses povos em relação aos seus valores político e simbólico.

O gesto de ignorar as línguas indígenas é uma tecnologia pela qual o Estado exerce sua violência contra os povos nativos, sobretudo, ao ignorar o protagonismo indígena na produção da sua própria história. É nesse jogo que “[...] antes de ser polissemia ou disseminação, a escrita é divisão”. (RANCIÈRE, 1995, p. 41). Por outro lado, o cinema enquanto arte revolucionária<sup>41</sup> e, ao mesmo tempo, *locus* de produção de linguagem e sentidos, instaura, como no caso do documentário *Índio cidadão?*, um espaço de leitura do modo como os povos indígenas se articularam politicamente produzindo furos no silêncio histórico que os significou enquanto não-cidadãos nas Constituições Federais do Brasil de 1824 a 1967 como podemos ler nos dois recortes:

[...] a Constituinte foi muito interessante porque nós tivemos que debater em todo território nacional com as lideranças indígenas de que era preciso garantir os nossos direitos (ALVÁRO TUKANO, In ARAJEJU, 2014);

E,

Primeira vez que eu entrei na política, mexer com a política aqui no Congresso [...], Tinha muitos manifestantes aqui dentro. Tinha índios Tupiniquim... a gente não conhecia né? Então primeira vez que eu encontrei com os outros indígenas é aqui dentro do Congresso (PIRAKUMAN YWALAPITI In ARAJEJU, 2014).

Esses recortes produzem, no cruzamento do intradiscurso com o interdiscurso, efeitos do mesmo no diferente. O discurso de Alvaro Tukano com o de Pirakuman Ywalapiti se entrecruzam no eixo da formulação, produzindo efeito de uma articulação política dos debates realizados entre os indígenas em todo o território nacional e como resultado, o

---

<sup>41</sup> Rancière (2013)

encontro de povos que até então se desconheciam. Assim, as formações discursivas, que determinam o discurso tanto de um quanto do outro recorte, é da ordem de uma memória que reclama sentidos para a inscrição histórica dos povos indígenas na luta por direitos civis, o que traz, como consequência, o apagamento de um histórico de sujeito dito e significado pelo outro, o não índio. O dizer de Álvaro Tukano não aponta para a importância dos direitos adquiridos constitucionalmente, mas para os debates realizados pelo/para os índios, em todo o território nacional. Do mesmo modo, o dizer de Pirakuman remete à sua entrada, juntamente com povos de muitas outras etnias, na história política do país, instaurando uma versão outra que ressignifica a história dos povos indígenas brasileiros.

Outra sequência discursiva, recortada do documentário *Índio cidadão?*, aponta a dispersão de sentidos que é dada a ler nos dizeres produzidos no documentário sobre a inscrição dos direitos indígenas na Constituição Federal de 1988, em que, diferentemente dos efeitos de sentidos colocados em realce nos dois recortes acima, no discurso de outro personagem, o índio continua sendo dito e significado pelo dizer do outro, do não índio, no texto da Constituição. Segundo Pêcheux ([1975] 2014b, p. 82), “[...] diferenças de situações podem ocorrer em uma mesma posição, e uma situação pode ser representada com várias posições”.

Nesse movimento, o discurso de Manoel Tukano abre espaço para outras interpretações:

Quando foi votado, com muita emoção, nós subimos aqui no palanque, nesse, pra dançar. Foi muito emocionante, porque **foi uma honra para nós, para o povo indígena, quando o governo reconheceu nosso direito como primeiro habitante da terra.** (MANOEL MOURA TUKANO In: ARAJEJU, 2014). (Grifos nossos).

O discurso, enquanto acontecimento de linguagem, instaura uma relação com a língua que é da ordem da memória. Nesse recorte, nota-se um funcionamento da memória que se atualiza no discurso dado pelas formações imaginárias quando o indígena diz: “[...] foi muito emocionante; foi uma honra pra nós [...] quando o governo reconheceu nosso direito como primeiro habitante da terra”. Nesse discurso, os efeitos de sentidos produzidos, na relação com a inscrição do direito indígena no texto constitucional, remetem não só a direitos adquirido para “ser sujeito de direito”, mas traz à tona as formações imaginárias que entretencem esse espaço simbólico de significação do índio enquanto sujeito e cidadão

brasileiro, significado pelo dizer do não índio, mesmo diante de gestos importantes de resistência ao discurso dominante.

Esses diferentes efeitos de sentido que são dados a ler nos discursos dos dois sujeitos indígenas, recortados do documentário *Índio cidadão?* remonta à formulação de Maluf, Et. al., (2019, p. 194), ao dizer que “à memória cabe, afinal, o papel de sedimentar sentidos, que, por repetição e metáfora, são retomados pela/na composição da trama complexa de significação da realidade humana”.

Historicizar o sujeito índio no tecido das cartas constitucionais do Brasil implica em compreender esse fato como sendo mais que um movimento da história, uma vez que permiti observar o funcionamento de um imaginário de poder que antes de se realizar pelo jurídico, realiza-se sobreposto pelos efeitos de sentido que têm a ver com o funcionamento da língua, seja na escrita do direito ao usufruto da terra em uma lei majoritária, a Constituição Federal, e sua redução, ampliação ou apagamento em outra; seja no próprio gesto de ignorar a presença do índio enquanto brasileiro.

A questão que se coloca, a partir da ressignificação do índio – que passa de silvícola a civilizado, a cidadão, a sujeito de direitos e de deveres, na Constituição Federal do Brasil, de 1988 – será retomada, mais adiante, com o objetivo de nos ajudar a compreender como se configura a forma-sujeito índio na interface com a sociedade não indígena, cujas relações são administradas e reguladas sob a mesma jurisdição, embora suas práticas políticas e econômicas não se configuram aos modos de um sujeito do capitalismo, uma vez que se particulariza, sobretudo, pela língua e pela ausência de direito à propriedade da terra.

A historicidade de outras normas jurídicas, que tiveram sua efetividade na regulamentação das questões de referência indígena no Brasil, nos ajudará a compreender melhor os desdobramentos políticos e simbólicos do processo de constituição do índio enquanto forma-sujeito histórica, na relação com o capitalismo.

### **3.3 O SPI e o Estatuto do índio: processo jurídico de ressignificação da língua e da subjetividade dos povos indígenas**

O Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910, pelo Decreto Federal 8.072/1910, fundou-se sob o escopo político-filosófico do positivismo e do liberalismo, motivado pela paixão nacionalista (GOMES, 2012) e consta, entre as principais legislações, da “defesa e proteção” aos povos indígenas do Brasil, contudo, o documento que cria o SPI,

como todo texto, possui sua opacidade. Para analisar os efeitos de sentido do discurso textualizado na política de atuação do órgão é imprescindível questionar suas condições de produção e seu funcionamento no ordenamento das questões indígenas, desde o momento da sua criação, que se deu no contexto de uma nação em formação.

Estudos, não raros, qualificam os efeitos do SPI enquanto instrumento jurídico de disciplinarização dos povos indígenas para a formação de mão-de-obra camponesa e para a “desobstrução” de caminhos para o “progresso”, promovendo a retirada dos índios das áreas que tradicionalmente ocupavam, criando os aldeamentos. Orlandi (2008) afirma que o SPI configurou-se como um meio necessário para o controle da resistência indígena e para o domínio das terras, pois, por meio do SPI o Estado efetuou o controle do índio para a proteção do não índio.

Conforme Sirqueira e Sousa (2005), o SPI, serviu, enquanto dispositivo jurídico, ao aldeamento/confinamento dos povos indígenas alcançados, bem como ao fortalecimento da política assimilacionista que não reconhecia e, portanto, não aceitava o modo de vida dos povos indígenas incluindo-se aí seus modos de produção, culturas, crenças, línguas etc. Na mesma direção, Lima (1992) assevera que o SPI atendeu, efetivamente, à expansão do capitalismo, mas, ao mesmo tempo, teve sua devida contribuição na oposição a um projeto de extermínio da população indígena em função do projeto expansionista daquele período.

De toda maneira, o SPI é regulado pelo texto normativo, que é, segundo Motta (2009, p. 29), “[...] compreendido como unidade significativa de sentido, de autoridade, de asserção em relação aos efeitos que ele produz, enquanto lugar simbólico”. Assim, enquanto discurso estruturado aos modos de um texto normativo, o SPI (re)produz efeitos de sentido que se dividem, pois se organiza enquanto instrumento de defesa dos povos indígenas, diante do extermínio que se interpunha como consequência da expansão das frentes de ocupação das terras brasileiras, e, ao mesmo tempo, enquanto mecanismos de controle e disciplina dos povos indígenas, por meio dos deslocamentos e redistribuição geográfica, e o recrutamento para o trabalho rural, impetrando todas essas ações recoberto pelo discurso da proteção.

Um dos trabalhos expansionistas, inspirado nas mesmas técnicas dos jesuítas, foi, segundo Lima (2015, p. 429), o realizado pela Comissão Rondon, que, para a aproximação e realização das primeiras inferências para mudanças na cultura indígena, distribuía presentes, vestia os índios e tocava músicas, especialmente, o Hino Nacional. Essas técnicas “[...] fazem parte de um estoque de tecnologias de poder que se reportam às primeiras conquistas e que

foram sendo reelaboradas, reeditadas ao longo dos séculos de colonização, [...] para gestão de recursos materiais e humanos”, no caso, terra e escravos.

Subordinado às concepções filosóficas que sustentavam sua instituição, o SPI organizou seu trabalho de tal modo, que sua prática se reduzia, politicamente, às mesmas propostas engendradas em quase todas as demais formas de contato já realizadas, ou seja, um projeto assimilacionista com vistas a alinhar, de acordo com o positivismo e o liberalismo, os índios à política de Estado, desconsiderando todo conhecimento tradicional e sua forma de subsistência. Nesse movimento, o SPI defendia a convivência dos índios na comunhão nacional, mas os considerava inferiores na escala cultural, portanto, seres em processo de evolução. “Era dever do Estado dar-lhes condições de evoluir lentamente a um estágio cultural e econômico superior para daí se integrar à nação”. (GOMES, 2012, p. 29).

O que se pretendia, em tese, era, trocar a prática do servilismo por uma meia cidadania em que os indígenas teriam acesso parcial a determinados direitos, que seriam ampliados, gradativamente, à medida que a assimilação fosse se efetivando até alcançar a condição para emancipação, tornando-se “[...] parte de um povo que se pudesse exibir ao mundo ocidental como civilizado e, sobretudo, que servissem como ocupantes da vastidão territorial compassada pelo mapa brasileiro” (LIMA 2015, p. 429).

A relação da Coroa portuguesa e depois do Estado brasileiro com os povos nativos se efetivou também por uma necessidade que funciona aos modos de um espiral, que é marcado por práticas e períodos distintos, mas que produzem os mesmos efeitos de sentido, ou seja, de imposição do não índio sobre o índio, com fins econômicos. No dizer de Cunha (1999) houve uma cobiça sincronizada de exploração e sobreposição dos portugueses e depois dos brasileiros para com os índios, que se iniciou pelo escambo (troca de presentes por pau-brasil), depois se passou à escravidão dos índios, na sequência, em meados do século XIX, o interesse migrou para as terras e, no século seguinte, essa cobiça desliza do solo para o subsolo, pelo interesse nos minerais das áreas indígenas.

Na esteira das legislações indígenas, produzidas no século XX, destaca-se, ainda, a Lei 6001, de 1973, que instituiu o Estatuto do Índio, tratando-se de uma lei que, segundo Lima (2015), foi implantada como medida reparatória dos efeitos do desfecho do SPI e, sobretudo, como um meio de o país se justificar para seus credores internacionais, além de funcionar para as organizações de defesa dos direitos humanos e indígenas. Contudo, o Estatuto do Índio, ainda em vigência, encarregou-se de perpetuar a política assimilacionista

com uma proposta bem definida para a tutela e a emancipação do índio, acentuando a barreira cultural que separa os indígenas dos demais brasileiros integrantes da comunhão nacional. Assim, funcionando como uma espécie de preâmbulo, o Estatuto do Índio prescreve, no caput e no parágrafo único do Artigo 1º:

Art. 1º. Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional.

Parágrafo único. Aos índios e às comunidades indígenas se estende a proteção das leis do País, nos mesmos termos em que se aplicam aos demais brasileiros, resguardados os usos, costumes e tradições indígenas, bem como as condições peculiares reconhecidas nesta Lei. (BRASIL, 1973).

Dentre outros aspectos que se destacam nessa lei, enquanto instrumento de regulação, estão em funcionamento a disciplinarização e a assimilação dos povos indígenas, aspectos que se marcam: a) pela regulamentação da distribuição e uso da terra, pelos indígenas; b) pela incapacidade civil desses povos; c) pela definição de índio ou silvícola; e d) pela condição imposta pelo Estado para o índio sair da condição de tutelado e passar à capacidade civil.

Desse modo, o Estatuto do Índio não destoa do caráter assimilacionista que, de modo geral, permeia a legislação indigenista produzida no Brasil, até a Constituição Federal de 1988. Esses efeitos se marcam por uma memória discursiva sobre/da colonização que atravessa e constitui o discurso do Estatuto do Índio, defendendo sentidos da formação da identidade nacional, que reverberam, aos modos de uma replicação, o que ocorreu na Europa, com a instalação do capitalismo e a consequente ruptura da burguesia com a monarquia. No dizer de Pêcheux e Gadet (2010), diante da impossibilidade de aliar-se com a monarquia, a burguesia viu-se na necessidade de fazer aliança com a massa popular, e o fez sob a máscara da liberdade, da igualdade e da fraternidade. No caso do Brasil, diante das pressões dos organismos internacionais<sup>42</sup>, o Estado, não podendo mais retomar ou levar adiante o projeto de extermínio dos povos indígenas, foi forçado a tratar da cidadania desses povos e criar, para tanto, o Estatuto do Índio, um instrumento pelo qual se arquitetou um apagamento, impossível, da identidade indígena e de sua “transformação”, aos modos de um simulacro do homem civilizado, que o país pudesse orgulhosamente exhibir.

---

<sup>42</sup> Dentre as imposições internacionais, destacamos as exigências feitas aos investidores ou credores do Banco Mundial.

Nesse cenário, o Estatuto do Índio instituiu, juridicamente, a qualificação do índio como diferente da sociedade nacional, ou seja, como “[...] indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional”, assim os meios/condições para inseri-lo na comunhão nacional deviam exigir: “[...] conhecimento da língua portuguesa; habilitação para o exercício de atividade útil, na comunhão nacional; razoável compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional” (BRASIL, 1973). Atendidos esses critérios, o índio poderia requerer sua liberdade da tutela estatal, adquirindo capacidade civil para fazer parte da comunhão nacional, que seria concedida por ato de um juiz, mediante inquérito que comprovasse o atendimento aos requisitos, conforme preconizam os artigos 10º e 11º da Lei 6001/1973.

A necessidade de o índio requerer a “liberação da tutela”, o que lhe permitiria emancipar-se do jugo estatal, foi tema de muitos debates, pois à emancipação colocava-se a exigência de “adquirir civilidade”, ou seja, para estar apto a fazer parte da comunhão nacional, o índio deveria “deixar de ser índio”, uma vez não poder pertencer mais a um grupo étnico; ter de abrir mão das características culturais distintas da sociedade nacional; ter de abandonar atividades consideradas contributivas ao desenvolvimento da nação; abandonar sua língua materna passando a falar a língua dos “civilizados”. Seria necessária toda essa abnegação em troca da “liberdade”, que seria outorgada a ele, pelo Estado brasileiro, como prêmio pelo cumprimento dos requisitos para “deixar de ser índio”. Ou seja, o índio teria de submeter-se à condição do *sujeito de direito*, para vivenciar a ilusão da liberdade.

No dizer de Orlandi (2015c, p. 193), “[...] a figura do *sujeito de direito* não deixa de ser polêmica e muitas vezes sujeita a críticas”, pois essa figura jurídica “[...] legitima o sistema capitalista, escondendo desigualdades sociais, exploração e dominação, amparado por uma suposta ideia de liberdade e igualdade para todos”.

Embora a Constituição Federal, de 1988, tenha rompido com a tradição jurídica assimilacionista e tutelar, o Estatuto, com sua defesa de tutela do índio, pelo Estado, choca-se com a Carta Magna. É possível, segundo Lima (2015, p. 440) que “[...] que nem todos os juízes do Brasil saibam que a lei 6001/1973 colide com o prescrito constitucionalmente”, pois, de modo geral, os efeitos da legislação indigenista de teor assimilacionista não cessaram com a promulgação da Constituição democrática de 1988, uma vez que continua circulando e

fazendo circular a memória da colonização portuguesa, produzindo sentidos de supremacia para a população não indígena e de inferioridade para a indígena.

As reflexões entorno do funcionamento da legislação que trata dos interesses dos povos indígenas no Brasil, apontam, também, para questões outras relacionadas à constituição da sociedade brasileira e às políticas públicas que tratam das especificidades socioculturais. Discursivamente, dada as condições de produção de determinados textos jurídicos relacionados à regularização (ou regulamentação) do sujeito índio enquanto cidadão brasileiro, e seu não cumprimento, é possível observar um funcionamento que relaciona-se com o modo como Guy Debord ([1967] 1997) aborda as relações político-sociais sob a forma de um “espetáculo”, que em tese, só servem para recobrir as mazelas das sociedades econômica, cultural e socialmente dominadas, um arranjo necessário ao fascismo estrutural do sistema capitalista.

Segundo Debord ([1967] 1997, p. 14), “o espetáculo apresenta-se ao mesmo tempo como a própria sociedade, como uma parte da sociedade, e como *instrumento de unificação*. Como parte da sociedade, ele é expressamente o setor que concentra todo olhar e toda consciência”. (Grifos do autor). Em nossa sociedade, a soberania desse *instrumento de unificação*, a lei, é inquestionável. Porém, pelo discurso, as cenas dos movimentos indígenas mostradas no documentário *Índio cidadão?* na interlocução com o dizer de Debord (Op. cit.) coloca em realce a ineficácia, de fato, desse *instrumento* e, ao mesmo tempo, a espetacularização que ele representa.

Embora faça parte, e seja ela mesma, a lei, que institui e discrimina as relações sociais no âmbito do território nacional, o autor diz tratar-se de um *instrumento de unificação* que funciona separado, de um lugar específico, do lugar que normatiza e regula, atraindo para si todo “o foco do olhar iludido e da falsa consciência; a unificação que realiza é tão somente a linguagem oficial da separação generalizada”. (DEBORD, [1967] 1997, p. 14).

Segundo Orlandi (2015a, p.55), “[...] a materialidade discursiva é linguístico-histórica” e é por esse funcionamento que memória e atualidade se esbarram produzindo o acontecimento discursivo. O Estado, enquanto gestor dos povos indígenas, produz, com suas práticas assimilacionistas, efeitos de sentido que contribuem para o silenciamentos de aspectos histórico, social cultural e linguístico da constituição do sujeito índio, produzindo marcas na história geral do Brasil.

Em termos linguísticos, por exemplo, o silenciamento de muitas línguas indígenas provocou uma perda irreparável à diversidade linguístico-cultural do país, pois, ao silenciar a língua, afeta-se, concomitantemente, a cultura, o conhecimento, os saberes tradicionais, a arte, a música, a poesia, a religião, o mito, a história etc. É nesse sentido que o silenciamento de determinadas línguas indígenas, empreendido tanto pelo Estado português quanto pelo brasileiro, produziu novos modos de significar o índio enquanto sujeito na sociedade, inclusive, no espaço mesmo dessas sociedades.

Orlandi ([1999] 2015), ao teorizar sobre o trabalho com a língua, afirma que a Análise de Discurso é uma disciplina que se interessa não pelo sistema abstrato que lhe é constituinte, mas pela

[...] língua no mundo, com maneiras de significar, com homens falando considerando a produção de sentidos enquanto parte de suas vidas, seja enquanto sujeitos, seja enquanto membros de uma determinada forma de sociedade. Levando em conta o homem na sua história, considera os processos e as condições de produção da linguagem, pela análise da relação estabelecida pela língua com os sujeitos que a falam, as situações em que se produz o dizer. (ORLANDI, [1999] 2015, P. 13-14)

No caso da população indígena, é preciso lembrar que se trata de sujeitos que por um processo de resistência tem lutado contra o silenciamento de suas línguas. O processo de atravessamento pela língua do colonizador instaura uma cisão que afeta a sua subjetividade e o modo como se significam nos processos de identificação com a língua do (O)outro, enquanto a língua que os ressignificam (PÊCHEUX, [1988] 2014)

Conforme Franchetto (2017, s/p), no Brasil existem cerca de 160 línguas indígenas ligadas às 40 famílias linguísticas, além das línguas isoladas. Esses números mostram que há uma variedade linguística no país, a qual “continua sendo silenciada, com estratégias variadas, pelo Estado, por missões, meios de comunicação, escolas, em todos os níveis do chamado ‘sistema educacional’”<sup>43</sup>. Há, segundo a autora, um trabalho empreendido pelo Estado para manter a soberania da língua do colonizador.

Ainda segundo Franchetto (2017),

Há um outro lado, todavia, sempre. A língua oficial nacional (no caso o português) domina as línguas nativas através da escrita, da escolarização, das mídias, e se ensinua em cada uma com palavras, morfemas gramaticais,

---

<sup>43</sup> Grifos da autora

marcadores discursivos, expressões inteiras, dando origem às línguas “misturadas” faladas pelos mais jovens. Línguas morrem, novas línguas surgem dos interstícios, nas fronteiras, num constante processo de criatividade expressiva em novas variedades tanto orais como escritas. (FRANCHETTO, 2017, S/P)

Esse processo de silenciamento das línguas maternas das sociedades indígenas produz impactos nos processos de significação do sujeito índio, causando uma espécie de mal-estar pelo próprio funcionamento da(s) língua(s) em uso. Tecer essa reflexão me remeteu a uma experiência pessoal: o discurso de um professor indígena, da etnia Karajá, em um evento<sup>44</sup> em que discutíamos educação popular. O professor, durante sua comunicação no evento, quis formular um dizer que marcasse seu lugar de professor indígena e militante da educação popular e dos direitos indígenas, assim, tentou buscar uma palavra, em português, que fizesse sentido em sua língua, mas concluiu: “[...] não encontro uma palavra para dizer, porque na língua de vocês, a palavra mais adequada seria resistência, mas essa é uma ‘palavra fraca’ não serve para o que eu gostaria de dizer”.

Payer (2009, p. 39), ao refletir sobre (a tentativa de) apagamento da língua materna de imigrantes para dar lugar à inscrição na língua nacional (brasileira), pontua duas “[...] dimensões discursivas da linguagem, que são a língua materna e a língua nacional”, as quais funcionam simultaneamente, ainda que o falante não se dê conta dessa imbricação que o toma/constitui. Isso ocorre, porque “[...] a língua apagada guarda um lugar no sujeito, como língua ‘apagada’ mesmo, sendo neste lugar que ela significa.” A língua apagada continua funcionando, inclusive, pela falta, pela impossibilidade de dizer o que só tem sentido na língua materna.

No caso do Professor Karajá, não se trata exatamente de uma língua apagada, mas de uma língua interditada, pois é justamente o fato de não fazer sentido dizer na língua materna (a língua karajá), para um público que não pode compreendê-la, que interdita o seu dizer. Essa interdição é formulada por via, por Mário Juruna “[...] porque a gente é obrigado a aprender a português”<sup>45</sup>. Assim, tanto a interdição quanto a obrigação ressoam como efeito do fascismo da língua, do qual fala Barthes (2013, p. 14), cujo poder não impede, mas obriga a dizer de um jeito e não de outro. No caso, em uma língua e não em outra. Para dizer do fascismo que constitui a língua, o autor diz do exterior que a afeta no gesto do dizer, reconhecendo o

<sup>44</sup> Diálogos do Araguaia, edição/2017, realizado em Confresa-MT.

<sup>45</sup> Excerto de uma fala de Mário Juruna nos debates sobre a emancipação indígena que faz parte do conjunto de “filmes de arquivo”, que compõe do documentário *Índio cidadão?* (JURUNA In: ARAJEJU, 2014).

estatuto da exterioridade, da historicidade segundo o qual “[...] a língua não se esgota na mensagem que ela engendra; ela pode sobreviver a essa mensagem e nela fazer ouvir, numa ressonância muitas vezes terrível, outra coisa para além do que é dito”.

Trata-se de ressonâncias da língua em funcionamento na produção do discurso, constituindo o que Orlandi ([1999] 2015, p.13) afirma sobre a “língua no mundo”, com suas formas de significar o discurso, não só pelo que é dito, mas também, e principalmente, pelas condições de produção do dizer, e ainda por aquilo que não pode se pode dizer ou o que precisa ser dito de um jeito e não de outro etc. Esse funcionamento, na relação com a nossa história de país colonizado, sobretudo, com a história das sociedades indígenas, produz sobre a questão da língua (ou das línguas) um modo particularmente incisivo na produção da subjetividade.

O advento da independência não produziu uma ruptura com a língua do colonizador, pois a instauração dos textos jurídicos brasileiros tomou como referência a legislação portuguesa estruturada sob uma política determinada historicamente pela ideologia da classe dominante, ou seja, de uma formação política (europeia) para ascensão do capitalismo que joga com a liberdade, não enquanto prática social, mas como um engodo tecnológico para atrair as classes dominadas e controlar a resistência.

A propósito dessa liberdade, Pêcheux e Gadet (2010, p. 37) afirmam que para se tornarem “[...] cidadãos, os sujeitos devem, portanto, *se liberar* dos particularismos históricos que os entravam: seus costumes locais, suas concepções ancestrais, seus ‘preconceitos’ e sua língua materna”. Pode-se dizer, então, que foi sob o pretexto da “liberdade” que os missionários, à serviço da Coroa portuguesa e depois, do Estado brasileiro, trabalharam incansavelmente a catequese, impondo o silenciamento da cultura, da religião e da língua em nome da “liberdade” que os índios catequisados adquiririam, não para serem livres enquanto cidadãos, mas para servir ao desenvolvimento e ao progresso do país.

O trabalho de apagamento das línguas e das culturas, empreendido pelo Estado brasileiro desde o início da colonização teve (têm) seus efeitos na contemporaneidade, pois baseada no discurso legal do Estatuto do Índio, a própria Fundação Nacional do Índio (Funai) propôs uma espécie de *apartheid* dentro das sociedades indígenas, dizendo quem e quando deveria “deixar de ser índio”, e quem deveria “continuar sendo índio”. O que, de resto, só reforça a desigualdade ao colocar índios/índios e índios/não índios na mesma condição político-social, fosse pelo próprio índio, ao classificar os civilmente “capazes” e os

“incapazes” de civilidade; fosse pelo não índio, pelo que se pode ler nos recortes dos dizeres de Juruna e de Krenak, respectivamente:

Pessoa que saiu não é aculturado coisa nenhuma, porque a gente tem obrigado a aprender a português. Então quem preparou isso, o presidente da Funai, está querendo discriminar o índio aculturado, tentando diminuir o número do índio que tá na aldeia e diminuir também a terra indígena. (JURUNA In: ARAJEJU, 2014).

E,

Quando o próprio presidente da Funai (Romero Jucá 1986 – 1988) forja esse discurso do índio aculturado, ele, na verdade, estava dando munção pros nossos inimigos aqui dentro do Congresso, no debate da Constituinte, para separar, dar tratamento diferenciado para aqueles povos indígenas que já tinham o reconhecimento dos símbolos nacionais, tipo a bandeira do Brasil, falava alguma coisa em português, tinham contato, sei lá, desde a década de 50, 60 com a sociedade brasileira. A ideia deles era que essa parte da nossa população não teria direito, sequer, a demarcação dos seus territórios porque não eram mais índios, né? (KRENAK, In: ARAJEJU, 2014).

Pelas vias do jurídico, o Estado, procurou engendrar uma nova forma de dominação em que a lei bem exerceria seu papel na uniformização da diferença e na produção da divisão dos sujeitos e dos sentidos, inclusive, no modo de uma violência insidiosa, estruturada dentro das instituições indigenistas funcionando ao modo de uma “bobina da história” (ROBIN, 2016), o que faz pensar no modo como os índios foram tratados, desde a chegada dos portugueses, como se seu estatuto histórico fosse “transparente”, sem qualquer constituição histórico-cultural (ORLANDI, 2008).

Segundo Chauí (1999, p. 457), a tradição filosófica fornece um legado referencial que nos permite fazer separação entre as ações que realizamos livremente e aquelas que somos coagidos a realizar. De acordo com a autora não são livres as ações marcadas “[...] por violência técnica, quando se força uma pessoa ou um agente a realizar uma operação contrária à sua natureza; por violência moral e política, isto é, coação ou constrangimento da vontade sob o poder de um outro”. Fazemos, contudo, uma ressalva acerca da noção de liberdade para a Análise de Discurso, pois a noção de liberdade implica necessariamente a necessidade de um deslocamento teórico, visto que a liberdade de que falamos não é empírica ou prática, dado que o sujeito, nessa acepção teórica, é, por natureza, assujeitado à ideologia e às instituições.

Pelo funcionamento do discurso explica o fato de o Estado, falando em proteção ao índio, necessitar descaracterizá-lo para submetê-lo, pois, como mostramos, não foram poucas as vezes que o Estado procurou, via regulação jurídica, apagar o índio em seus aspectos sócio-histórico e cultural.

Na próxima seção faremos um percurso reflexivo-analítico acerca do índio e de sua forma-sujeito histórica, na relação com a cultura ocidental “civilizada”, apontando para a compreensão da constituição da forma-sujeito índio.

## CAPÍTULO IV

### EXISTE UM LUGAR PARA O SUJEITO ÍNDIO FORA DO CAPITALISMO?

*[...] eu prefiro me enforçar, porque não é honra não, levar tiro de pistoleiro, por trás ainda. Não é honra não, [...]. Eles estão atirando, eu sou pessoa que tá marcado também [...]. Mas eu não vou recuar não. [...] eu gostaria que aqueles que vesse, aqueles que ouviram a nossa história, façam o papel falar. Faz a câmara falar; faz com que essas pessoas que está governando nosso país... porque nós também somos cidadão brasileiro, nós somos originário dessa terra. [...] o nosso grito, o grito do povo hoje é pela vida, terra, justiça e demarcação.*

*(Valdelice Veron)*

#### 4.1 A constituição da forma-sujeito histórica capitalista

Responder à questão proposta nesta seção, perpassa, necessariamente, por uma consideração, ainda que suscintamente, sobre em que concerne a forma-sujeito histórica. Segundo Haroche (1992, p. 158), o termo sujeito, surgido no século XII, abarcava o sentido de submissão à autoridade soberana, assim, nos séculos seguintes, surgiram as palavras derivadas “assujeitar” e “assujeitamento”. Citando o dicionário de etimologia da Língua Francesa, a autora afirma que, no século XVI, houve uma ressignificação da palavra sujeito, a qual passa ter sentido de “[...] matéria, causa, motivo, enfim, de pessoa que é motivo de algo, pessoa considerada em suas aptidões”.

Em termos de formulação do conceito, a autora filia-se à concepção de forma-sujeito, de Althusser, ou seja, o sujeito determinado pela ideologia materialista, que produz uma reflexão sobre a instauração de uma mudança no modo como se processa, historicamente, a sua determinação. Essa determinação é da ordem da repetição, que se instala “[...] desde a determinação religiosa à individual, sob modalidades diferentes”, sendo que a determinação individual é dada pelo jurídico. Assim, “[...] o sujeito não é livre, ‘ele é falado’, isto é, dependente, dominado. [...] A dependência do sujeito ao texto, sua determinação pelo Texto, estão asseguradas” (HAROCHE, 1992, p. 158).

A forma-sujeito histórica elaborada por Pêcheux é a mesma de Haroche, visto que é em Althusser que o autor busca sua definição, ou seja, a de que “*a ideologia interpela os indivíduos em sujeito: o indivíduo é interpelado como sujeito [livre] para livremente submeter-se às ordens do Sujeito, para aceitar, portanto [livremente] sua submissão*” (PÊCHEUX, [1988] 2014, 124). (Grifos do autor). Ainda na formulação do autor, a partir de Althusser, a forma-sujeito “é a forma de existência histórica de qualquer indivíduo agente das práticas sociais. (p. 150).

A forma-sujeito histórica é determinado pelo “Texto” da Lei, tanto na religião quanto no jurídico. A questão da divisão do sujeito indígena é configurada por sua forma-sujeito histórica, atravessada pelo jurídico, mas que resiste assujeitar-se ao capitalismo, encontrando na sua relação com/e na luta pela terra uma de suas principais formas de expressão.

Segundo Orlandi (2017, p. 156), entre a forma-sujeito histórica índio e a forma-sujeito histórica ocidental “há um silenciamento pelos modos de individuação a que é submetido o sujeito índio no processo de sua constituição, na articulação simbólico política que o estado administra pelas instituições e seus discursos”. Nesse silenciamento, sobre o qual a autora fala, estão, por exemplo, as políticas assimilacionistas, a tutela dentre outras formas que o Estado engendra para moldar o sujeito índio à figura do cidadão ideal segundo seu padrão de civilização.

O material audiovisual recortado nos permite, ver, pelo movimento discursivo, em que dimensões os sentidos de terra se configura por um atravessamento ideológico totalmente oposto para uma e outra forma-sujeito histórica, o índio e o ocidental. Para o indígena a terra não pode ser objeto de comércio como podemos ler no discurso da líder indígena Sônia Guajajara, recortado do documentário *Índio cidadão?*:

[...] porque os povos indígenas estão intimamente ligados à questão da terra, a terra pra nós, é muito mais que mercadoria, a terra pra nós é muito mais do que um pedaço de terra negociável. Nós temos uma relação muito próxima espiritual com a terra, com nossos ancestrais. Nós não negociamos direitos territoriais, porque a terra pra nós ela representa a nossa vida, e é por isso que nós estamos lutando, a terra é mãe, e mãe não vende, mãe não se negocia, mãe se cuida, mãe se defende, mãe se protege. (GUAJAJARA In: ARAJEJU, 2014)

A partir do discurso dessa liderança é possível compreender que a relação de posse/pertencimento do índio com a terra e inversa à do não indígena. De um lado, a terra é

um bem possuído, de outro, é a terra que possui o indígena por uma relação mítica e espiritual.

No documentário *Índio cidadão?* o fio que entrelaça toda a trama, aos modos de um litígio que é tecido no interior da luta política/ideológica entre o índio e o não índio, estrutura-se pela ausência do documento que determina se a terra é um bem comercial, uma propriedade privada ou um lugar sagrado, essencialmente ligado à vida e a história de um povo. Não se tira uma terra de uma comunidade indígena, se tira a comunidade da terra, como é o caso que motiva a produção do documentário fílmico em análise, ou seja, a retirada dos Guarani Kaiwoá do Mato Grosso do Sul (Terra Indígena Taquara).

É pelo documento [de propriedade] que o sujeito se autoriza enquanto sujeito *economicus* (ORLANDI, 2017), ou seja, o sujeito do progresso e do (des)envolvimento, que são as bases do capitalismo. Via de regra, o sujeito indígena não possui um documento do seu território como propriedade privada, o documento garante a propriedade ao Estado brasileiro e o índio a habita por usufruto, e nisto temos, retornando a Orlandi, uma das marcas da divisão do índio enquanto uma forma-sujeito histórica outra que não é a do capitalismo.

#### **4.2 Amansar o civilizado<sup>46</sup>: formações imaginárias**

Considerando a cisão histórica e ideológica que separa indígenas e não indígenas, seria ingênuo acreditar que a resistência produzida pelos movimentos indígenas ou indigenistas tenham provocado mudanças estruturais nas relações imaginárias do não índio sobre o índio. Os sentidos que resultam dessas relações, que, de todo modo, são sempre determinadas pela ideologia, que, segundo Orlandi ([1999] 2015, p. 45), “[...] não é ocultação, mas função da relação necessária entre linguagem e mundo [...] [como] reflexos, no sentido da refração, do efeito do imaginário de um sobre o outro”. Com base na autora (*idem*), compreendemos, pela ordem do funcionamento ideológico que, tanto a imagem que o não indígena tem do indígena quanto a imagem que este tem daquele se tocam, na contemporaneidade, por um estranhamento que é dado a ver no documentário *Índio cidadão?* no discurso que os personagens produzem acerca da relação [social] de ambos.

---

<sup>46</sup> (RONDON, 1919, apud RIBEIRO, [1974] 2016 p. 152-153)

Os recortes do documentário que consideramos importantes para o desenvolvimento desta pesquisa não incluem discursos de não indígenas, contudo, pela condução narrativa dos personagens/lideranças indígenas que falam diante das câmeras, seja aos repórteres, aos parlamentares, ao cineasta ou ao espectador, é possível compreender pela noção de formação imaginária, a imagem que o indígena faz de si; a imagem que o indígena faz do não indígena; e a imagem que o indígena faz da imagem que o não indígena produz sobre ele [indígena] como podemos ler nos recortes, abaixo, em que temos um fotograma e um excerto do dizer do Cacique xinguano, Raoni Metuktire, no documentário. A cena fílmica é de um dado momento da mobilização Nacional Indígena de 2013 em que um grupo de lideranças indígenas são recebidos no plenário da Câmara dos Deputados em Brasília.



Figura 2 – Fotograma do Cacique Raoni Metuktire na Assembleia Legislativa Federal  
Fonte: Print Screen do documentário *Índio cidadão?*

[...] Eu não bebo a bebida de vocês. A bebida de vocês, cerveja. Eu não gosto. Por isso falo com consciência. Vocês têm que me escutar, considerar minha palavra e respeitar meu povo [...] Assim que falo com vocês. (RAONI, in: ARAJEJU, 2014)

Ao olhar discursivamente para a imagem, no fotograma acima, nos inscrevemos na posição adotada por Souza (2001), de que no cinema, a imagem tem densidade própria que a significa independentemente de uma ancoragem verbal. Desse modo, a imagem de Raoni, no fotograma, marca, antes de tudo, sua inscrição em uma sociedade culturalmente distinta da sociedade ocidental posicionada atrás da bancada.

Souza (2018) diz que é pelas paráfrases visuais que se constrói a arquitetura do não verbal. Segundo a autora,

[...] a arquitetura do não verbal se faz através de paráfrases visuais. [...] quando se opera com a articulação do que é visível ou está implícito, ou do que é apagado, ganha-se em visibilidade ao se atestar a falta do que um dia fora visível. Assim, a discursividade se constrói por um movimento de deslizamentos de sentido contínuo. Além disso, as paráfrases visuais tanto podem ser constituídas pelo sujeito no nível da formulação, do intradiscurso, quanto pelo analista, quando da apreensão do sentido no momento da circulação do texto não verbal. (SOUZA, 2018, P. 25-26).

A imagem que coloca o Cacique Raoni, simetricamente no centro, reclama sentidos por outros operadores discursivos<sup>47</sup> que compõem nosso dispositivo de leitura desta imagem. A disposição do público presente é digna de ser notada o qual organiza-se ao modo de uma divisão bem acentuada, não se misturam. De um lado, os indígenas sentados na plateia, no lugar de ouvir as lideranças falar, de outro, o público não indígena posicionados de pé na lateral do plenário como que assistindo a uma cena exótica e ao mesmo tempo impedidos por uma memória que os atravessa, o fato de, historicamente, indígenas e não indígenas não estar do mesmo lado.

A vestimenta, em meio corpo, do Cacique, e das demais lideranças indígenas que o acompanha, os adornos na cabeça e no corpo, as pinturas corporais, o traçado incisivo no lábio inferior de Raoni atando-lhe ao corpo o botoque<sup>48</sup>, e o dedo apontado para os parlamentares constituem um modo em que, o sujeito indígena, investindo-se da (im)posição liderança, produz, pelo discurso não verbal, anunciado no trajeto do seu corpo, efeitos de sentidos que desestabilizam e transgridem a ordem do politicamente correto dentro da Assembleia Legislativa.

Retomando a noção de paráfrase visual, diremos que, enquanto discurso, a imagem do Cacique Raoni centralmente posicionada, focada e legível, na interface com a imagem desfocada e descentralizada das lideranças não indígenas e demais sujeitos presentes na cena recortada no fotograma, produz um efeito de sentido que transborda os contornos da imagem e remete ao avanço do protagonismo dos povos indígenas na luta por seus direitos. Como afirma Souza (2018, p. 33), “a rede de paráfrases traz à tona sítios de significância –

---

<sup>47</sup> Neckel (2010)

<sup>48</sup> O Botoque é um disco de madeira no lábio inferior usado por chefes de guerra e grandes oradores das tribos Disponível em: [Conheça a história do cacique Raoni Metuktire - Revista Galileu | Sociedade \(globo.com\)](https://www.globo.com/brasil/noticia/2018/08/03/conheca-a-historia-do-cacique-raoni-metuktire-revista-galileu-sociedade-globo-com). Acesso em 03 de set. de 2022.

revelando uma arquitetura visual – que, por efeito metafórico, nos permite “visualizar” a disputa entre dois mundos”, o do índio e o do não índio.

Para proferir seu discurso, o Cacique coloca-se de pé, vai até a bancada onde os deputados estão sentados, e fala na sua língua. Há uma legenda com a tradução no documentário. Discursivamente, Raoni produz um gesto de enfrentamento que o significa enquanto posição-sujeito líder, representante de um povo, de uma parcela da sociedade brasileira que não se sente representada pelos parlamentares representantes dos demais brasileiros.

O Cacique fala do mesmo lugar, em posição contrária, frente a frente com os representantes do povo [não indígena]<sup>49</sup>. Enquanto uma das principais lideranças indígenas, não apenas do Parque Indígena do Xingu, mas de todo o país, com reconhecimento internacional, o cacique Raoni, em seu discurso, posiciona-se e fala sobredeterminado por aspectos que ideologicamente constituem toda autoridade [política] da sociedade não indígena.

As condições de produção para o dizer do líder indígena importa para pensarmos no modo como este e o não indígena se organizam sob uma divisão simbólica e histórica mesmo estando sob a mesma jurisdição. Embora não fazendo parte do poder político e econômico que rege o País, Raoni sabe que a posição de líder lhe confere um lugar de fala, e é desse lugar chancelado à posição-sujeito liderança que ele diz, justamente impondo-se tanto pelo corpo paramentado com os adornos tradicionais que só um líder indígena pode usar, quanto pelo gesto de dizer na sua própria língua.

Ao produzir o seu discurso na Assembleia Legislativa, Raoni o faz na sua própria língua, de pé, frente a frente com os parlamentares e não do meio da plateia. O modo como se marca na língua quando usa a primeira pessoa do singular, “eu”, para se auto identificar com líder ratifica o lugar que ocupa enquanto posição-sujeito, liderança, ao mesmo tempo em que se colocar em oposição aos seus interlocutores, quando emprega o pronome de tratamento “vocês”. Ao empregar o pronome possessivo, “meu” [povo], o efeito de sentido que produz é

---

<sup>49</sup> Embora seja dever dos parlamentares legislar por todos os brasileiros, não é o que parece acontecer. O líder indígena Ailton Krenak diz, no documentário *Índio cidadão?* “A nossa luta não é lá fora, ela é aqui dentro. Quando alguém dá um tiro num índio Kaiowa Guarani lá fora ele foi mandado daqui de dentro, ele foi disparado de um desses gabinetes aqui que não deixa demarcar as terras, que não deixa regulamentar os recursos e os meios de implementar uma política de desenvolvimento adequada para os nossos territórios. (KRENAK In: ARAJEJU, 2014)

de que ele também exerce uma representação cujos representados não são os mesmos e não tem os mesmos interesses daqueles representados pelos deputados.

O discurso (oral e imagético) do Cacique Raoni, no conjunto, coloca em realce o funcionamento interdiscursivo, que segundo Pêcheux ([1988] 2014),

[...] enquanto *discurso-transverso* atravessa e põe em conexão entre si os elementos discursivos constituídos pelo *interdiscurso enquanto pré-construído*, que fornece, por assim dizer, a matéria-prima na qual o sujeito se constitui como ‘sujeito falante’, com a formação discursiva que o assujeita. [...] o intradiscurso, enquanto ‘fio do discurso’ do sujeito, é a rigor, um efeito do interdiscurso sobre si mesmo, uma ‘interioridade’ inteiramente determinada como tal, ‘do exterior’. [...] diremos que a forma-sujeito [...] tende a absorver-esquecer o interdiscurso no intradiscurso, isto é, ela *simula o interdiscurso no intradiscurso*, de modo que o interdiscurso *aparece* como o puro ‘já dito’ do intradiscurso. Parece-nos, nessas condições que se pode caracterizar a forma-sujeito como realizando a incorporação-dissimulação dos elementos do interdiscurso: a unidade (imaginária) do sujeito, presente-passada-futura encontra aqui *um de seus fundamentos*. Ora, essa identificação do sujeito consigo mesmo é – como dissemos – simultaneamente, uma identificação com o outro (com *o* minúsculo) enquanto outro ‘ego’, origem discrepante etc.: o efeito-sujeito e o efeito de ‘intersubjetividade’ são assim rigorosamente contemporâneos e coextensivos. (PÊCHEUX, [1988] 2014, p. 154-155)

Ao afirmar que o intradiscurso – estruturado no eixo da formulação – é um efeito do interdiscurso – memória discursiva –, Pêcheux diz que o intradiscurso que aparece como uma determinação interior, como se assim o fosse por vontade do sujeito, é, em tese, uma determinação exterior, histórica, ideológica que irrompe no discurso, sem que o sujeito tenha consciência disso. Desse modo, diríamos, a partir de Pêcheux (Op. Cit), que o discurso do Cacique Raoni, nessa (im)posição-sujeito liderança, produz um efeito de sentido de um sujeito duplamente atravessado pela identificação com o outro (deputados), mas não uma identificação sem resistência, porque a língua que o constitui, e é, nessa situação, o mote de (sua) resistência, também o identifica com sua constituição ideológica.

Da perspectiva discursiva podemos dizer que no discurso de Raoni opera, também, a noção de formação imaginária, que segundo Pêcheux (2014b, p.82), “designam os lugares que A e B se atribuem cada um a si e ao outro, a imagem que eles se fazem de seu próprio lugar e do lugar do outro.” Segundo Orlandi ([1999] 2015, p. 40), “O imaginário faz necessariamente parte do funcionamento da linguagem. Ele é eficaz. Ele não ‘brota’ do nada: assenta-se no

modo como as relações sociais se inscrevem na história e são regidas, [...] por relações de poder”.

No tocante ao discurso do líder indígena, no recorte acima, o que está em funcionamento não é o sujeito empírico, o indígena Raoni, mas sua imagem representada, ou seja, de uma liderança de um povo, de Cacique, dando origem a uma série de “formações imaginárias” que designam o lugar que ele, produzido pelo sujeito que ocupa esse lugar (A) (Cacique Raoni) e o lugar que a posição ocupada por (B) (deputados) produz sobre o indígena nesse jogo. Imagem essa produzida, cada uma do lugar que a posição sujeito do discurso ocupa.

O esquema elaborado por Pêcheux ([1990] 2014b, p. 83) para ilustrar todo processo discursivo em relação às formações imaginárias, é:

IA(A): Imagem do lugar de A para o sujeito colocado em A - Quem sou eu para lhe falar assim?

IA(B): Imagem do lugar de B para o sujeito colocado em A - Quem é ele para que eu lhe fale assim?

IB(B): Imagem do lugar de B para o sujeito colocado em B - Quem sou eu para que ele me fale assim?

IB(A): Imagem do lugar de A para o sujeito colocado em B - Quem é ele para que me fale assim?

Desse modo, elaboramos o quadro a seguir, tomando o recorte acima para produzir a análise:

T	
I A/A - Imagem do sujeito indígena para ele mesmo	Quem sou eu (Cacique Xinguano) para falar assim em nome dos povos indígenas?
IA/B - Imagem do sujeito deputado para o sujeito indígena	Quem é o deputado para que eu, indígena, lhe fale assim?

Assim, considerando o quadro acima, temos:

- a) A formação imaginária que define a imagem que (A), o Cacique, faz de si: liderança indígena conhecida nacional e internacionalmente, autorizado a falar em nome dos povos indígenas na defesa global de seus direitos<sup>50</sup>;
- b) A formação imaginária que define a imagem que (A) o Cacique faz de (B) o deputado: uma liderança política que pode/deve ouvir e respeitar o posicionamento dele enquanto liderança indígena, mas que não considera nem respeita suas palavras. Essa formação imaginária é dada a ver, sobretudo no modo como usa o verbo no imperativo “tem que me escutar, considerar minha palavra e respeitar”;
- c) A formação imaginária que (A) faz da imagem que (B) faz dele [indígena] o define como ébrio, desacreditado que fala sem saber do fala, que não merece respeito e, que portanto, não carece ser ouvido. Daí explicação antecipada: “Eu não bebo a bebida de vocês. A bebida de vocês, cerveja. Eu não gosto. Por isso falo com consciência”.

O efeito ideológico que regula, pelo discurso, os sentidos que delimitam e tecem, pelas formações imaginárias, a divisão e a (in)diferença presentes na história do contato do não índio com o índio marcam o desejo recíproco de transformarem um ao outro em seu respectivo semelhante.

De um lado, os ocidentais, supondo-se sociedade civilizada e superior, desejam, desde os primeiros contatos, tornar o índio seu igual, ou seja, capaz de uma crença universal, de língua una (do colonizador), de um regime de produção que gere excedente, e de possuir propriedades privadas, cujo desejo desdobra-se em leis que buscam normatizar o índio, “adequá-lo” aos seus próprios padrões de civilidade como condição para a cidadania, como é o caso da lei 6001 de 1973 (Estatuto do Índio) e como lemos, no tópico 4.1.1 deste trabalho, nos relatos de Caminha e Gândavo.

Por outro lado, mesmo que não seja comum, encontramos relatos de historiadores e antropólogos dando notícias de tentativa de “amansamento de brancos”, empreendidas por indígenas, conforme o caso:

---

<sup>50</sup> O discurso de Raoni recortado para o documentário faz parte da mobilização nacional indígena ocorrida em 2013, que reuniu representantes dos povos indígenas de todo o Brasil. O discurso ocorreu em um momento que o Presidente da Assembleia recebeu, no plenário da Casa, um grupo de lideranças.

Num dos afluentes do Gy-Paraná, Rondon ouviu a estória de uma tentativa de pacificação de seringueiros, levada a efeito pelos índios Rama-Rama. Cansados de tantos sofrimentos, os índios resolveram ‘catequizar’, ‘amansar’, ou se quiserem, ‘domesticar’ aquele ‘civilizado’ sobre o qual certamente teriam opinião um tanto quanto parecida com a que muitas vezes vemos expender-se a respeito deles mesmos, isto é, a de ser um bárbaro com instinto de fera. Mas ainda assim não se resolveram a matá-lo; preferiram os meios brandos e eis o que engendraram: o truculento seringueiro atravessava habitualmente certo rio, sobre uma pinguela. Dois Rama-Rama puseram-se a esperá-lo bem ocultos, cada qual em uma das cabeceiras da rústica passagem. Vem o seringueiro, barafusta por ali e quando está todo absorvido com as dificuldades naturais de semelhantes passos, levantam-se os índios fechando-lhes as saídas. Atônito, o homem perde a presença de espírito e nem mais se lembra da espingarda que traz à tiracolo. Porém, mais atônito deveria ter ele ficado, quando viu aqueles ‘selvagens’ que o podiam acabar em um instante e com toda a segurança, estender-lhe as mãos desarmadas, oferecendo-lhe frutas: eram os ‘brindes’ com que tentavam iniciar o trabalho de ‘catequese do civilizado’. (RONDON, 1919, apud RIBEIRO, [1974] 2016 p. 152-153)

Nota-se que a postura dos Rama-Rama frente ao desejo de “pacificar” o seringueiro encontra, no domínio da significação, condições para empreender, como que por um mecanismo parafrástico, a reprodução das relações de dominação a que se veem submetidos. Segundo Orlandi (1984), a paráfrase, está entre os mecanismos fundamentais de funcionamento da linguagem, em que há uma busca pela manutenção do sentido, sob novas formas.

Enquanto o termo catequisar indexava sentidos que, para o colonizador, abarcava todo tipo de relação que quisesse empreender com os povos indígenas, fosse pela religião, para o trabalho etc. Para os Rama-Rama, catequizar assume novas noções, sendo assim, ainda que a tentativa seja dominar o outro, atravessados pela lógica de sobreposição de forças por meio de emboscadas, sob a forma de ameaça e coação: “puseram-se a esperá-lo bem ocultos, cada qual em uma das cabeceiras da rústica passagem”.

Os efeitos de sentido constituem-se, também, por uma retomada da memória que atualiza discursivamente o papel dos “presentes” frente aos mecanismos de dominação a que os indígenas foram submetidos: “e com toda a segurança, estendera-lhe as mãos desarmadas, oferecendo-lhe frutas: eram os ‘brindes’ com que tentavam iniciar o trabalho de ‘catequese do civilizado’.”

O desejo do sujeito índio em transformar o não indígena tomando como referencia seu padrão de sociedade também pode ser lido no discurso de Mário Juruna quando foi deputado estadual pelo PDT no Estado do Rio de Janeiro:

[...]. E hoje nois queremos a ministério e nois queremos o índio seja presidente da Funai. Único índio que tá falando hoje, único deputado tá falando hoje. Se tiver mais meno 50 Juruna, os Jurunas já tinha mudado a Brasil. (JURUNA In: ARAJEJU, 2014)

Segundo Orlandi ([1990] 2008, p. 261), do ponto de vista da linguagem, a divisão da história, pela noção de tempo, não passa de uma marcação cronológica, e, no caso da história da colonização do Brasil, não houve, historicamente, uma evolução, pois não houve avanços, o que houve, segundo a autora, foi “[...] uma questão de sentidos e da sua duração. E estes podem circular indefinidamente”. Os sentidos de amansamento e catequização ressoam, enquanto efeito, na relação índio x não índio, desde a escrita da Carta de Pero Vaz de Caminha até a contemporaneidade como podemos ler nos recortes abaixo, respectivamente da Carta de Caminha e do documentário “Índio cidadão?”:

**Nem eles tão cedo aprenderiam falar para o saberem tão bem dizer [...]** quando Vossa Alteza cá mandar. E que portanto **não** cuidassem de aqui tomar ninguém por força nem de fazer escândalo, **para de todo mais os amansar e apacificar**. [...] os outros dois, que o capitão teve nas naus, a quem deu o que já disse, nunca mais aqui apareceram – do que tiro ser **gente bestial de pouco saber** e por isso tão esquiva”. [...] Se homens os entendessem e eles a nós, **seriam logo cristãos**, porque eles, segundo parece, **não têm nem entendem nenhuma crença**. [...] e por certo essa gente é boa e de boa simplicidade. E **imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho que lhes quiserem dar**. [...]. **Não lavram e nem criam**. (CAMINHA In CAETANO e ÁGUAS, 1997, p. 29; 33; 44). (Grifos nossos).

E,

Dia 16 de outubro de 2001, falou pra nois que ia ter festa lá, que era pra fazer a chicha, só que mentiram pra nois, quando nois se reunimos todo mundo, sem nada pensar de briga e tal, foram descendo né? Carro preto né? Descendo despejo né? E nois vimo chegaram pistoleiro, polícia civil, né? E caçamba e caminhão grande, e pegaram nois, pegaram assim (pela roupa do lado das costas) levantando aqui e jogando lá dentro. As crianças pequenas foram pegadas aqui (pela roupa) ou aqui (no braço) e jogado também, alguns quebrou o braço. [...]. Foram várias violências muito ruim que fizeram com as mulheres e que a gente não vai esquecer, isso não foi há quinhentos anos, tá acontecendo hoje, agora, com o povo Kaiowa Guarani. Isso não tá acontecendo só na terra de Taquara, em todo Mato Grosso do Sul. (VERON, In: ARAJEJU, 2014)

Ao textualizar o discurso da líder indígena, o documentário *Índio cidadão?* coloca em cena um fato remissivo que não cessa de se atualizar, tanto como exposição histórica

quanto pela própria incompletude dessa história, quando diz: “isso não aconteceu há quinhentos anos, isso está acontecendo agora”. A relação do dizer da líder indígena, Valdelice Veron, e a Carta de Pero Vaz de Vaz de Caminha, nos respectivos recortes, entrecruza sentidos à medida que a memória discursiva os organiza e os põem em circulação no discurso do documentário produzindo uma ordem daquilo que não só a memória, mas também a história, remonta, ou seja, à inscrição política e simbólica do índio enquanto sujeito brasileiro e o tratamento que lhe é aplicado no âmbito da sociedade capitalista.

Pela narratividade, que é “[...] o modo como a memória se diz” (ORLANDI, 2017, p. 207), o acontecimento discursivo, que se organiza e se projeta regulado pelas formações discursivas que determinam o dizer de cada uma dessas posições-sujeito, produz uma escuta sobre a interpelação ideológica que os constitui, e, ao mesmo tempo, sobre a subjetivação, enquanto sujeitos em distintas posições.

Quanto à repetição, a coincidência histórico-discursiva que se projeta no dizer de Valdelice Veron, de um lado, – “[...] falou pra nois que ia ter festa lá [...], **só que mentiram pra nois**, quando nois se reunimos todo mundo [...], foram descendo né? [...] a gente não vai esquecer, isso não foi há 500 anos, tá acontecendo hoje, agora” (VERON in: ARAJEJU, 2014) – se configura, pela natureza de uma realização quase que performativa, em uma relação de sentido com o que disse Caminha, de outro, – “[...] E que, portanto, não cuidassem de aqui tomar ninguém por força nem de fazer escândalo, **para de todo mais os amansar e apacificar**”. (CAMINHA, In: CAETANO e ÁGUAS, 1997).

Importante aspecto a ser notado é o tratamento dado ao sujeito indígena enquanto natural daqui; sua nacionalidade, pois os povos nativos, denominados, curiosamente, como selvagens/silvícolas, índios/indígenas<sup>51</sup> tiveram de se submeter à processos violentos de aculturação para serem “incorporados” à Comunhão Nacional, segundo a lei do colonizador. Os relatos dos primeiros contatos já faziam alusão à dominação e à aculturação como critérios para a colonização e instituição de uma sociedade homogênea, sem espaço para as diferenças e as diversidades, fossem elas sociais, culturais, religiosas, linguísticas ou de qualquer outra natureza.

---

<sup>51</sup> O verbete *indígena* no dicionário (AURÉLIO, 1975) não atribui significado para a palavra índio (silvícola, selvagem), mas para “[...] (adj.) Originário de um país ou de uma localidade; (sub.) Pessoa natural do lugar ou país onde habita [...]”. Desta forma, indígenas, somos todos nós que nascemos neste país, não é um termo restrito aos povos pré-colombianos. O uso mais recorrente da palavra “indígena para referir ao índio é recente e surgiu como resultado dos movimentos de luta e resistência à imposição de decisões contrárias aos interesses e necessidades dos povos indígenas.

A Carta de Pêro Vaz de Caminha, dando notícias ao rei de Portugal, Dom Manuel, sobre o “achamento” da nova terra – “[...] para que o Rei mandasse que a melhor descobrissem” – produz, enquanto discurso, um gesto de esvaziamento do sentido de nação ou sociedade, para os povos indígenas. A certeza de que se tratava de uma terra a ser explorada, ao invés de um povo com quem a coroa portuguesa pudesse estabelecer relações comerciais, pode ser lida no seguinte recorte da carta: “[...] E perguntou a todos se nos parecia bem mandar a nova do achamento desta terra a Vossa Alteza [...] pelo navio dos mantimentos, para melhor a mandar descobrir [...]” (CAMINHA, In: CAETANO e ÁGUAS, 1997, p. 27).

A (in)visibilidade com que os portugueses trataram os povos originários produziu sentidos múltiplos sobre a terra “achada”, que não se limitou/limita à ideia de “vazio demográfico” e de um lugar “sem nome”, pois os efeitos dessa perversidade estenderam-se, principalmente, aos seus habitantes, que, na visão dos descobridores portugueses, necessitavam de amansamento, cultura, civilidade, língua, conhecimento, religião, sistema de produção, de alimentação, moradia etc.

Há um jogo polissêmico que opera, pela língua, no sentido que se produz a partir do vocábulo “invisibilidade” quando o traçamos em sua construção parafrástica “(in)visibilidade” pois ao ignorar a presença dos povos indígenas, os portugueses atestavam a existência desses habitantes pelo modo mesmo com que tentavam apagar seus traços socioculturais, religiosos e econômicos, apagamento esse engendrado pelos colonizadores, os quais criam-se auto suficientes para suprir as necessidades dos colonizados como vimos nos recortes da Carta de Caminha e do relato de Gândavo ([1576] 2008).

No próximo tópico trabalhamos com um fotograma recortado do documentário com vistas a refletir sobre os lugares passíveis de ocupação pelo sujeito indígena na nossa sociedade [capitalista].

### **4.3 Uma foto na parede: o lugar do índio nos espaços institucionais de poder**

No bojo das abordagens tecidas no documentário *Índios cidadãos?*, que recortamos como material para nossas análises, tomamos o fotograma, abaixo, que atualiza a memória da participação do indígena Ailton Krenak, no plenário da Assembleia Legislativa, no debate da proposta do capítulo que trata dos direitos indígenas, na Constituição de 1988.

A imagem fílmica que recorta o quadro fotográfico do indígena, fixado na parede ao modo de uma peça ornamental, é apresentado, no documentário pelo próprio Krenak, enquanto contracena em um diálogo com outra liderança, Álvaro Tukano:

Álvaro, essa imagem aqui do meu rosto pintado de jenipapo, ela encerra uma intervenção de menos de dez minutos que eu fiz na Assembleia Nacional Constituinte para defender o capítulo dos direitos indígenas na nossa Constituição. Hoje, eu acho que nós tínhamos que ter aqui dentro desta casa, não os dez minutos daquela defesa na Constituinte, mas cinco representantes nosso no Congresso para defender os direitos do nosso povo aqui dentro. [...] Quando alguém dá um tiro num índio Kaiowa Guarani lá fora, ele foi mandado daqui de dentro, ele foi disparado de um desses gabinetes aqui que não deixa demarcar as terras. [...] (KRENAK, in: ARAJEJU, 2014).



Figura 03 – Quadro fotográfico do indígena Alton Krenak

Fonte: Print Screen do documentário *Índio cidadão?*

Do ponto de vista do funcionamento da imagem no escopo da teoria cinematográfica, o quadro de Ailton Krenak participa das três funções da imagem (AUMONT, 1993): *representa* o seu povo enquanto toma a palavra e diz do plenário da Assembleia; [se] *significa* pela pintura no rosto com a tintura [preta] de jenipapo, que remonta à mensagem de luta e de luto; e *simboliza*, simultaneamente, de um lado, o não indígena, pelo vestuário [adequado] – o terno e a gravata – condição para acessar um espaço de fala e de escuta do/pelo não índio; de outro, o índio, pela tintura de jenipapo no rosto.

Pelo viés discursivo, a imagem recortada do quadro fotográfico de uma liderança indígena, Ailton Krenak, pendurado na parede da Assembleia Legislativa Federal não está presa às funções previamente determinadas, isso porque tal como a tomamos, a imagem é discurso, movimento, efeitos de sentido. Como afirma Souza (2001, p. 72): “no cinema a imagem é usada integralmente como imagem que é. Como linguagem e não como cenário e, por isso mesmo, não há um trabalho intencional de ofuscar o seu caráter de incompletude”.

Na articulação com o dizer do indígena quando apresenta a imagem para Álvaro Tukano, funciona, justamente, pela falha, um “a mais” desejado que escapa ao clique fotográfico. O que fica latente no discurso de Krenak, ao falar da imagem, é exatamente aquilo que não está contido na moldura, mas que ela faz lembrar: a representação no Congresso Nacional enquanto algo que falta aos povos indígenas.

Barthes ([1980]1989, p. 66), ao trabalhar com a imagem, desenvolve o conceito de *punctum*, que segundo o autor “[...] é o que [...] fere”, pois é um efeito, “[...] é o que se acrescenta à foto, mas que no entanto, “já lá está” (p. 82). A imagem do indígena, estampada na parede do Congresso Nacional, na relação com o dizer desse mesmo indígena ressoa, como um efeito que “fere”, um *punctum*, uma memória que não cessa de lembrar o lugar que a sociedade não indígena reserva ao indígena nas instâncias de poder do Brasil, ou seja, restringido aos espaços ornamentais, servindo de enfeite, quase sempre produzindo um efeito de sentido de figura exótica.

O discurso de Krenak na apresentação do quadro fotográfico à Álvaro Tukano produz, ainda um efeito de sentido outro que relaciona com a noção de formação imaginária, tanto do lugar que ele quer que seu povo ocupe na Assembleia Legislativa, quanto do lugar que o não índio lhes autoriza ocupar.

O jogo de imagem construído nesse recorte dá a ler um importante movimento que possibilita, pela cena da linguagem, a construção de uma um “antes” e um “depois” que, em distintas condições de produção, atualiza um percurso temporal, de vinte e quatro anos<sup>52</sup>, inscrito na imagem que recorta e ao mesmo tempo coloca lado a lado, o rosto jovem pintado de tintura de jenipapo, e o rosto adulto, sem tintura, adornado com o cocar.

A cena mostrada no fotograma, possui, enquanto discurso, um funcionamento, particularmente, significativo, em que uma liderança indígena, fala de si, para outra liderança indígena, dentro do Congresso Nacional, apontando para a sua própria imagem, gesto esse que intervém no real do sentido fazendo laço, de um lado, com a ineficiência do poder público em relação ao não cumprimento dos direitos adquiridos pelos povos indígenas, atualizados nos dizeres do cineasta Rodrigo Arajeju: “A luta e o luto dos Povos Originários são permanentes no Brasil e a pergunta persiste: Índio cidadão?”<sup>53</sup> [quando questiona o sentido de

---

<sup>52</sup> A foto foi feita em 1988 e a filmagem em 2014.

<sup>53</sup> Retirado da página do filme na internet e citado anteriormente na página . Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ti1q9-eWtc8&t=1982s>. Acesso em 6 ago. 2019.

cidadania para os povos indígenas face ao não cumprimento, por parte do Estado, dos direitos básicos garantidos, constitucionalmente aos cidadãos]; e, do próprio Krenak ao dizer: “Quando alguém dá um tiro num índio Kaiowa Guarani lá fora, ele foi mandado daqui de dentro, ele foi disparado de um desses gabinetes aqui que não deixa demarcar as terras”. [...] (KRENAK, in: ARAJEJU, 2014). De outro lado, é o próprio dizer de Arajeju (Op. cit.), que significa produzindo sentidos outros quando diz: “a luta [...] dos povos indígenas é permanente”, ou seja, nos vinte e quatro anos que se passaram entre a produção da fotografia e a filmagem os indígenas continuam lutando por direitos que os eleve, de fato, ao status de cidadãos, e essa luta permanece.

O fotograma [figura 03] atualiza sentidos de um “antes” que, naquelas condições de produção marcava a luta pela conquista de direitos na/pela Constituição Federal, e um “depois”, o agora, que põe em cena ainda uma luta, porém, em outra dimensão, ou seja, pela garantia do cumprimento dos direitos adquiridos, cuja possibilidade se efetivaria pela representação dos povos indígenas, não mais por um quadro fotográfico preso à parede do Congresso Nacional como se o tempo houvesse congelado, mas no quadro de parlamentares como afirma Krenak: “Hoje, eu acho que nós tínhamos que ter aqui dentro desta casa, não os dez minutos daquela defesa na Constituinte, mas cinco representantes nosso no Congresso para defender os direitos do nosso povo aqui dentro”. (KRENAK, in: ARAJEJU, 2014).

Retomando a noção de punctum, é justamente a imagem fotográfica do indígena estampada na parede da Assembleia que irrompe para as lideranças indígenas como a falta de representantes naquela instância de poder. É, segundo Barthes ([1980] 1989) o que da imagem faz ferir, o fora que constitui a imagem, e, ao mesmo tempo, o apagamento do mal-estar, fim para o qual as imagens são convocadas, ou seja, para apagar a diferença pela produção da indiferença.

O gesto de interpretação empreendido sobre este último fotograma, em que trabalhamos com os implícitos e uma sobreposição do verbal<sup>54</sup> sobre o não-verbal (SOUZA, 2001), não se esgota na própria análise, mas abre espaço para perceber o modo como a montagem fílmica constrói, pelos recortes a tessitura<sup>55</sup> fílmica do documentário.

---

<sup>54</sup> No caso específico desse recorte, há dois movimentos de análise se entrecruzando: o que Krenak explica a foto e o outro do fotograma em si composto pela foto na filmagem ao lado do próprio Krenak.

<sup>55</sup> Neckel, (2010) trabalha a noção de tessitura e tecedura.

O trabalho com a materialidade discursiva passível de leitura no documentário *Índio cidadão?* e nas legislações que recortamos para esse trabalho nos autoriza a dizer, como mostrado pelo cineasta, nas imagens fílmicas recortadas para *Índio cidadãos?* no movimento do discurso, da língua, que o os efeitos de sentidos produzidos para o lugar da forma-sujeito índio, nesta sociedade, é como bem reporta o dizer de Valdelice Veron na epígrafe com a qual abrimos esta seção: “*Eles estão atirando, eu sou pessoa que tá marcado também [...]. Mas eu não vou recuar não*”, ou seja, é principalmente nas retomadas corajosas, nas lutas, avançando ousadamente e sem perspectiva de recuo, mas é também em lugares incertos, errantes, por vezes fadados à violência física, aos despejos e à morte.

## CONSIDERAÇÕES

*A incapacidade de dar um nome é um sintoma característico de perturbação.*

*(Roland Barthes)*

“Toda história começa sempre antes”, afirmou Orlandi (2001, p.18), ao apresentar o livro *História das ideias linguísticas*. Com esse dizer, a autora faz remissão a um trabalho anterior em que discutiu o modo como o brasileiro significa sua história, a partir do discurso europeu, sem fazer, antes, um deslocamento capaz de compreensão dos processos de produção de sua identidade, para, então, dar visibilidade ao modo como o Brasil foi constituído, o que não deve ser ignorado, uma vez que isso compõe a nossa historicidade.

O trabalho de leitura, interpretação e análise que tecemos neste texto parte do material de linguagem que selecionamos como corpus de pesquisa e que convém ser retomado enquanto fio que entrelaça todo o [tecido] texto. Trata-se do documentário *Índio cidadão*; alguns *Anais da Assembleia Constituinte de 1823*, bem como de textos jurídicos como as Constituições brasileiras de 1822 a 1988; o Decreto 8.072/1910, que criou o serviço de proteção ao Índio, e a Lei 6001/1973 - o Estatuto do Índio. A partir desse material refletimos: a) como se deu/se dá o processo de inscrição do sujeito índio no sistema jurídico brasileiro enquanto sujeito de direito; b) como se constitui o sujeito índio brasileiro enquanto forma-sujeito histórica; c) como se estabelece a relação do sujeito índio brasileiro com a forma-sujeito histórica capitalista, questionando se há, na sociedade ocidental, um lugar para o índio, fora do capitalismo;

Os resultados apresentados nas análises elaboradas ao longo do texto nos autoriza a dizer, pelo discurso, tanto dos textos legislativos selecionados, quanto dos fotogramas e dos dizeres recortados do documentário *Índio cidadão?*, ambos fundantes para a compreensão da nossa questão principal, ou seja a existência de uma forma-sujeito histórica, outra fora do capitalismo, a forma-sujeito histórica índio com seu estatuto histórico, que embora atravessado pelo capitalismo, possui na língua, na história e na cultura sua especificidade, esta, marcada historicamente pela relação com a sua ancestralidade cuja ideologia não é a do capitalismo.

Pelas condições históricas de constituição do sujeito indígena e do sujeito não indígena, pelo modo como, historicamente, cada um se constitui em *sujeito de direito/cidadão* é possível depreender que não se trata da mesma forma-sujeito histórica, mas de formas-sujeito distintas que se inter-relacionam, desde o contato inicial, por meio de uma luta de classes que produz consequências, tanto em termos filosóficos quanto políticos, sociais e econômicos. Luta na qual o que está em jogo, de um lado, é a noção de progresso e de civilização, e, de outro, a cultura e a tradição, ambas, entorno da terra.

No âmbito das políticas de constituição do estado brasileiro e sua jurisdição, a alteridade indígena sempre foi tratada como inferior, tanto no paradigma da colonização quanto, posteriormente, no da nação independente. Segundo Krenak, (1999, p. 29), a concepção mais comum, no Brasil, sobre progresso e desenvolvimento é que ambos vieram “[...] naquelas canoas que aportaram no litoral; e que aqui estava a natureza e a selva e, naturalmente, os selvagens. Essa ideia continua sendo o que inspira o relacionamento dos demais brasileiros com as sociedades tradicionais daqui”.

De fato, esse “progresso e desenvolvimento” – sob o mote da ocidentalização do mundo e a força da globalização, que chegaram ao Brasil nas embarcações portuguesas – produziram, historicamente, efeitos devastadores e nefastos aos povos nativos, do ponto de vista social, instaurando um processo de silenciamento das línguas, da cultura e da tradição, pela imposição de um processo de tutela e assimilação que desconsiderou o estatuto histórico das sociedades tradicionais.

O material de linguagem recortado para as análises nos permitiram ver, pelo discurso do documentário fílmico, que o confronto histórico instalado desde a colonização do Brasil produziu fissuras na identidade do sujeito índio brasileiro, que, como diz Orlandi (2017, p. 156), não é mais a mesma forma-sujeito de 1.500, à época do primeiro contato, ele é uma forma-sujeito outra, a “forma-sujeito histórica Índio” a qual sofreu e continua a sofrer os efeitos do capitalismo.

Considerando que a ideologia – que atravessa e constitui o sujeito empírico em forma-sujeito histórica – não é passível de apagamento, podemos dizer que, a forma-sujeito histórica índio não é nem a do sujeito contemporâneo do capitalismo, nem a do sujeito índio do período da descoberta reservada as especificidades e o grau de aculturação de cada povo.

A partir de 1973, por força da Lei 6001/73 - Estatuto do Índio –, os povos nativos passaram a adquirir *status* de “civilidade” e de “cidadania”. Os anos seguintes foram

determinantes para a configuração civil e social desses povos, resultando na entrada desta outra forma-sujeito na Constituição Nacional, ainda que em um lugar específico, em um capítulo separado dos demais cidadãos brasileiros, como proposto no histórico das constituições federais do país, dado a ler nos anais da Assembleia Constituinte de 1823.

Ao sujeito índio não é dado um espaço para dizer de si, ele é falado, é significado pelo discurso jurídico. Na relação com a política capitalista, o sujeito índio não é mais o mesmo da referência de Caminha, pois o sistema de produção e comércio dos artesanatos e artefatos passou a ser explorado como atividade de turismo; algumas comunidades adequaram suas festas tradicionais, abrindo as aldeias à visitação turística; houve [e há ainda] um movimento expressivo, apoiado pelo Estado, de entrada e permanência de missionários cristãos nas comunidades indígenas e, não raras vezes, à serviço do próprio Estado

O fio condutor por meio do qual se articula o processo “litigioso” entre índio e não índio acerca da terra, significa, de modo muito particular, para uma e outra forma-sujeito, embora haja nessa relação um recobrimento do sujeito índio pelas práticas capitalistas.

Ao historicizar os fatos do contato dos europeus com os povos ameríndios, podemos pensar em efeitos de sentido que têm a ver com o desalojamento do sujeito índio, que passa a ser significado como “estrangeiro”. Mas, como “estrangeiro” dentro da sua própria nação, ele sofre, não como um estrangeiro clandestino que tem um lugar para onde ser deportado. Um sujeito que, desde o Brasil império, foi impedido de gozar das benesses da lei e ser naturalizada.

A pesquisa nos fez saber que, no âmbito do Brasil independente, o sujeito índio perambulou por mais de um século e meio, até ser reconhecido como cidadão, independente do estado de aculturação. Porém, quando falamos de colonização e seus efeitos em relação aos povos indígenas, é preciso lembrar que, dizer que se trata de um fato que aconteceu no século XV remete a mais um equívoco dessa história, pois a colonização não aconteceu de uma vez e, de fato, ela ainda não cessou de processar seus efeitos.

A colonização dos povos nativos em suas formas mais diversas e mais perversas está acontecendo ainda hoje, como afirma Krenak (1999), ao dizer das comunidades indígenas brasileiros ainda sem contato com o não índio os quais ainda estão por enfrentar a invasão e a exposição à violência da descoberta. Esse mesmo funcionamento também faz eco no dizer de Valdelice Veron, ao formular, no documentário *índio cidadão?*, a violência moral e física a

que seu povo tem sido submetido por causa de suas terras: “[...] isso não foi há 500 anos, tá acontecendo hoje, agora” (VERON In: ARAJEJU, 2014).

O texto cinematográfico do documentário constrói, pelo discurso, a projeção imaginária de um sobre o outro – indígena e não indígena –, fazendo funcionar sentidos de um real da língua e da história, pois o sujeito que diz, formula de dentro da história. O que o cinema reproduz, pela linguagem, permite que se questione a falta, o lugar da posição-sujeito estratificado pelas leis que o coloca em uma posição – projeção – [de cidadania] que não é aquela em que o sujeito se sente inscrito, sobretudo, pela violência física e simbólica que a forma-sujeito histórica capitalista impõe à forma-sujeito histórica índio.

Diremos que pela Lei 6001/1973 – Estatuto do Índio, há, de certo modo, uma anulação da diferença do indígena, de sua língua [materna], em face de privilegiar a língua do direito, a língua que lhe soa estrangeira, justamente porque é uma língua outra, a do colonizador. Essa inscrição via processos de aculturação é da ordem de uma violência simbólica que obriga o indígena a se assujeitar à língua do jurídico como condição para ser sujeito de direito, cidadão, ignorando assim, a condição de ser *indígena*, ou seja, originário da terra<sup>56</sup>. A inscrição do índio, na ordem da língua-jurídica, da língua do outro, ressoa sentidos de estrangeiro à posição daquele que tem na terra brasileira a sua ancestralidade.

Retomo aqui a primeira pessoa do singular – deixada lá na introdução deste texto –, para dizer que o efeito perturbador que a “impossibilidade de dar um nome”<sup>57</sup> ao indígena enquanto sujeito histórico brasileiro quando fiz o mestrado, o qual motivou-me à proposição desta pesquisa, foi sanado. O trabalho teórico no batimento com o corpus mostrou-nos que o índio é uma forma-sujeito histórico cindida pelo recobrimento do jurídico e se submete à lei para protestar, para requer, uma vez que já se encontra exposto aos processos de individuação pelo estado, como, por exemplo, ocupando cargos assalariados, e inclusos em políticas públicas com programas de geração de renda que estão chegando às aldeias, agora muito mais presente, uma vez que a atual conjuntura política, neoliberal e de extrema direita os atravessa.

O sujeito não é livre, ele é determinado, assujeitado à língua e à ideologia (PÊCHEUX, 2014a, p. 7). Mas, há resistência, e, como consequência, “[...] o próprio da luta ideológica de classes é se desenvolver num mundo que, de fato, não termina nunca de se dividir em dois” Do ponto de vista da Análise de Discurso, a cisão que opera entre o índio e o

<sup>56</sup> o verbete *indígena* no dicionário (AURÉLIO, 1975) não atribui sentido para índio, mas para “[...] (adj.) Originário de um país ou de uma localidade; (sub.) Pessoa natural do lugar ou país onde habita [...]”.

<sup>57</sup> Referência à epígrafe desta Seção. Barthes ([1980]/1989)

não índio, marca a impossibilidade de essas classes estarem do mesmo lado, tanto na escrita da lei quanto na prática social e na história, pois não se trata de uma decisão, mas de um efeito.

## REFERÊNCIAS

- ALTUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de Estado**. Trad. Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- AUMONT, Jacques. **A Imagem**. Trad. Estela dos Santos Abreu e Claudio C. Santoro – Campinas, SP: Papyrus, 1993, (coleção Ofício de Arte e Forma)
- BERNARDET, Jean-Claude. **O que é cinema**. Coleção primeiros passos. São Paulo: Livraria Brasiliense Editora, 1980.
- BEZERRA, Julio. **Documentário e jornalismo**: propostas para uma cartografia plural. Rio de Janeiro: Garamod, 2014.
- BARTHES, Roland. 1988. **O rumor da Língua**. Trad. Mario Laranjeira. 2 ed São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BARTHES, Roland. 1980. **A Câmara Clara**: notas sobre a fotografia. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.
- BARTHES, Roland. 1980. **Aula**. Trad. e posfácio Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 2013.
- BRASIL. **Annaes do parlamento brasileiro**: assembléa constituinte 1823. V. 5. Rio de Janeiro: Biblioteca Digital da Câmara dos Deputados, 1874. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/222325> Acesso em: 07 de out. de 2021.
- BRASIL. **Constituição dos Estados Unidos do Brasil, de 16 de julho de 1934**. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao34.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm). Acesso em: 29 jun. 2020.
- BRASIL. **Lei 6.001 de 19 de dezembro de 1973**. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: [www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L6001.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm). Acesso em: 07 de mar. 2019.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988**. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 02 jul. 2020.
- CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta a El-Rei D. Manuel Sobre o Achamento do Brasil**. In: Maria Paula Caetano e Neves Águas. Lisboa – PT: Expo, 1997
- CASTRO, Eduardo Viveiros. No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é. In: **Povos Indígenas do Brasil 2001-2005**. Instituto Sócioambiental, 2006.
- CARRIÈRE, Jean-Claude. **A linguagem secreta do cinema**. Trad. Fernando Albagli, Benjamim Albagli. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.
- CHAUÍ, Marilena. O mau encontro. In: Adauto Novaes (Org.) **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CUNHA, Manuela. Carneiro da. “Política Indigenista no século XIX”. In: Cunha, Manuela Carneiro da. (Org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p. 132-154).
- CHRYSYTIAN, Bryan. SANTI, Vilso Junior. ETNOMÍDIA INDÍGENA: discurso e conflitos de representação do Covid-19 no Portal do CIR. In: **Revista Observatório**. v. 6 n. 2, P. 1-19, abril a jun. 2020. Disponível em:

<https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/observatorio/article/view/11010>. Acesso: em 10 de maio de 2021

CONEIN, Bernard. et al. (1980). A fronteira ausente: um balanço. In: Bernard Conein, et.al. (Org.). **Materialidades discursivas**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2016. p. 321-328.

DEBORD, Guy. 1967. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto 1997.

DIAS, Cristiane. A língua em sua materialidade digital. In: Freda Indursky. Et. al. **O discurso na contemporaneidade: materialidades e fronteiras**. São Carlos: Claraluz, 2009.

EISENSTEIN, Sergei. **O Sentido do Filme**. Apresentação, notas e revisão técnica: José Carlos Avelar; Trad. Teresa Ottoni. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

FECÉ, José Luiz. Do realismo à visibilidade. Efeitos de realidade e ficção na representação audiovisual. Trad. Afonso Henriques de Guimaraens Neto. Niterói, RJ: Universidade Federal Fluminense. 1998. p. 31-44. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/contracampo/article/view/17286>. Acesso em 02 de set. de 2022

FRANCHETTO, Bruna. Línguas silenciadas, novas línguas. In: **Povos Indígenas no Brasil 2011/2016**. ISA, 2017

GANDAVO, Pero de Magalhães. 1576. **Tratado da terra do Brasil**: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

GOMES, Mércio Pereira. **Os índios e Brasil**: passado, presente e futuro. São Paulo: Contexto, 2012.

GUILHAUMOU, Jaques e MALDIDIER, Maldidier Efeitos do arquivo na Análise de Discurso. **Gestos de Leitura**: da história no discurso. Trad: Carolina P. Fedatto, Paula Chiaretti,- Campinas, SP: Editora da UNICAMP. 1994.

HAROCHE, Claudine. **Fazer Dizer Quer Dizer**. Tradução Eni P. Orlandi. Colaboração Freda Indursky e Marise Manoel. São Paulo: Hucitec, SP. 1992.

HENRY, Paul. A história não existe?. In: **Gestos de leitura**: da história no discurso. Eni P. Orlandi, et. al. (Orgs). Trad. Bethania S. C. Mariani, et. al. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 1994. (Coleção Repertórios)

HENRY, Paul. 1975. Os fundamentos teóricos da “Análise Automática do Discurso” de Michel Pêcheux. In: GADET, Françoise et al. (Orgs.). **Por uma análise automática do discurso**: Uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Campinas: Editora da Unicamp, 2014. p. 11-38.

IANNI, Octávio. Metáforas da globalização. In: Eni Orlandi (Org.) **Linguagem e sociedade**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1997

IANNI, Octávio. **Teorias da globalização**. 9 ed. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2001.

ÍNDIO CIDADÃO?. Direção: Rodrigo Siqueira Arajeju. Produção: 7G Documenta e Machado Filmes. Brasil. Brasília, 2014. (Documentário – média- metragem). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=T11q9-eWtc8>. Acesso: 23 de março de 2018.

INDURSKY, Freda. Da heterogeneidade do discurso à heterogeneidade do texto e suas implicações no processo da leitura. In: ERNST-PEREIRA, Aracy; FUNCK, Susana Bornéo

(orgs.). A leitura e a escrita como práticas discursivas. Pelotas: Educat, 2001. Disponível em: [http://www.leffa.pro.br/tela4/Textos/Textos/Livros/Leitura\\_e\\_a\\_Escrita.pdf](http://www.leffa.pro.br/tela4/Textos/Textos/Livros/Leitura_e_a_Escrita.pdf) . Acesso em: 21 de mai. de 2020.

KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro in: In: Adauto Novaes (Org.) **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: Manuela Carneiro da Cunha (Org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. **Mana**, v. 21, n. 2, p. 425-457, ago. 2015. ISSN 0104-9313. Rio de Janeiro, 2015. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/mana/v21n2/0104-9313>. Acesso em 18 de abr. 2021. <http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n2p425>.

LINS, Consuelo. Prefácio. In: BEZERRA, Julio. **Documentário e jornalismo: propostas para uma cartografia plural**. Rio de Janeiro: Garamod, 2014.

MALDIDIER, 2003 - **A inquietação do discurso: (Re)ler Michel Pêcheux hoje**. Trad. Por Eni P. Orlandi. Campinas, SP: Ed. Pontes , 2003

MALUF-SOUZA, Olímpia; SILVEIRA, Wellington Marques da; SALLES, Ana Claudia de Moraes. Língua, memória de colonização e narratividade no século XIX. **Gragoatá, Niterói**, v.24, n. 48, p. 191-207, jan.-abr. 2019

MAZIÈRE, Francine. **Análise do discurso: história e prática**. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2007. (Coleção: na ponta da língua).

MENEZES, Paulo. O cinema documental como representificação: verdades e mentiras nas relações (im)possíveis entre representação, documentário, filme etnográfico, filme sociológico e conhecimento. In: Sylvia Caiuby Novaes, et. al. (Orgs). **Escrituras da imagem**. São Paulo, SP: Fapesp: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

MORIN, Edgar. **O cinema ou o Homem Imaginário: ensaio de antropologia sociológica**. São Paulo: É realizações, 2014.

MOTTA, Ana Luiza Artiaga R. da. **O Ambiente no Discurso Jurídico da Política Pública Urbana no Estado de Mato Grosso**. 176 f. Tese (Doutorado em Linguística). Campinas, SP: UNICAMP, 2009.

MOTTA, Ana Luiza Artiaga Rodrigues. Sujeito, espaço e lixo, no dizer da mundialização **Traços de Linguagem**. Cáceres, v. 3, n. 1 p. 109-124, 2019.

NECKEL, Nádia. **Tessitura e Tecedura: movimento de compreensão do artístico no audiovisual**. 226 f. Tese (Doutorado em Linguística). Campinas, SP: UNICAMP, 2010.

NOVAES, Adauto. A outra margem do ocidente. In: Adauto Novaes (Org.) **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NUNES, José Horta. 2007. Introdução. In: **Papel da memória**. 4ª ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2015.

ORLANDI, Eni. Recortar ou segmentar? In: **Linguística: Questões e Controvérsias**. Série Estudos. Uberaba: Faculdades Integradas de Uberaba, 1984. p. 09-26.

ORLANDI, Eni. Efeitos do verbal sobre o não-verbal. **Rua 1**, p. 35-47, Campinas: UNICAMP Editora, 1995.

ORLANDI, Eni. Reflexões sobre a escrita, educação indígena e sociedade. In: **Escritos**. n.5 Campinas, SP: Laboratório de Estudos Urbanos – NUDECRI/LABEURB, 1999.

ORLANDI, Eni. Prefácio In: **A inquietação do discurso: (Re)ler Michel Pêcheux hoje**. Trad: Eni P. Orlandi, Campinas: Pontes, 2003

ORLANDI, Eni. 1992. **As Formas do Silêncio** – no movimento dos sentidos. 5 ed. – Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2002.

ORLANDI, Eni. 1990. **Terra à vista - Discurso do confronto: Velho e Novo Mundo**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2008.

ORLANDI, Eni. Prefácio in: **A língua inatingível**. Michel Pêcheux e Françoise Gadet. Trd. Bethania Mariani e Maria Elizabeth Chaves de Mello. Campinas, SP: Editora RG, 2 ed. 2010

ORLANDI, Eni Puccinelli. A contrapelo: incursão teórica na tecnologia: discurso eletrônico, escola, cidade. In: **RUA** [online]. 2010, no. 16. Volume 2 – ISSN, 2010a) Consultada no Portal Labeurb – Revista do Laboratório de Estudos Urbanos do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade. <http://www.labeurb.unicamp.br/rua>

Orlandi Eni Puccinelli – **Discurso em Análise: sujeito, sentido e ideologia**. Campinas, SP, Pontes, 2012.

Orlandi, Eni. 2001. **Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos**. 4. ed. Campinas SP: Pontes Editores, 2012a

ORLANDI, Eni. 1999. **Análise de Discurso: princípios de procedimentos**. 12 ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2015.

ORLANDI, Eni. 2007. Maio de 1968: os silêncios da memória. In: **Papel da memória**. 4 ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2015a.

ORLANDI, Eni. “Análise de Discurso”. In: ORLANDI, Eni P. e LAGAZZI-RODRIGUES, Suzy (Orgs.). **Introdução às Ciências da Linguagem: Discurso e Textualidade**. 3. ed. Campinas, SP: Pontes Editores: 2015b.

ORLANDI, Eni. Linguagem e educação social: a relação sujeito, indivíduo e pessoa. In: **Rua**. n. 21, v. 2. Campinas, SP, 2015c. p. 187 –198. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rua/article/view/8642454>. Acesso em: 30 de out. de 2020.

ORLANDI, Eni. “Nota introdutória à tradução brasileira”. In: Bernard Conein [et. al.]. (Orgs.) **Materialidades discursivas**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016.

ORLANDI, Eni. **Eu, Tu, Ele: Discurso e real da história**. Campinas –SP: Pontes Editores, 2017.

PAYER, Maria Onice. O trabalho com a língua como lugar de memória. In: **Syneries Brésil** n° 7, 2009 (pp. 37-46). Disponível em: <https://gerflint.fr/Base/Bresil7/payer.pdf>. Acesso em: 08 de jul de 2020.

PÊCHEUX, Michel. Delimitações, Inversões, Deslocamentos. Trad. José Horta Nunes. In: **Caderno de Estudos Linguísticos**. V .19, jul./dez. 1990. p. 7-24

- PÊCHEUX, Michel. 1994 – **Ler o arquivo hoje**. In: ORLANDI, Eni. P. Trad. Betania S.C. Mariani. Campinas, SP: Editora UNIPAMP, 1994
- PÊCHEUX, Michel. e GADET, Françoise. **A língua inatingível**. Trd. Bethania Mariani e Maria Elizabeth Chaves de Mello. Campinas, SP: Editora RG, 2 ed. 2010
- PÊCHEUX, Michel. e FUCHS, Catherine. 1975. A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas. In: Françoise Gadet e Tony Hak (Orgs.) **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. Trad. Bethania Mariane [et. al.] 5 ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014.
- PÊCHEUX, Michel. 1988. **Semântica e discurso: uma crítica a afirmação do óbvio**. Trad. Eni Puccinelli Orlandi [et. al]. 5 ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014.
- PÊCHEUX, Michel. Ousar pensar e ousar se revoltar: marxismo, ideologia e luta de classes. Trad. Guilherme Adorno e Gracinda Ferreira. In: **Décalages**. v. 1, 2014a.
- PÊCHEUX, Michel. 1975. Análise automática do discurso. In: Françoise Gadet e Tony Hak (Orgs.) **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. Trad. Bethania Mariane [et. al.] 5 ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014b.
- PÊCHEUX, Michel. 1999. **O papel da memória**. In: Pierre Achard,, et al. Trad. José Horta Nunes. Campinas, SP: Pontes, 2015
- PÊCHEUX, Michel. 1997. **O discurso: estrutura ou acontecimento**. Trad. Eni Orlandi. 7 ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2015a
- PÊCHEUX, Michel. **in: Materialidades Discursivas**. Organização : Bernad Conein. Campinas, SP: Editora UNICAMP , 2016.
- RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível: estética e política**. 2 ed. Trad. Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO experimental org; Editora 34, 2009.
- RANCIÈRE, Jaques. **A fábula cinematográfica**. Trad. Christian Pierre Kasper. Campinas, SP: Papirus 2013.
- RAMOS, Fernão Pessoa. A cicatriz da tomada: documentário, ética e imagem-intensa. In: Fernão Pessoa Ramos (Org.) **Teorias contemporâneas do cinema**. Vol. II. São Paulo, SP: Editora Sensac São Paulo, 2005.
- RIBEIRO, Darcy. 1974. **Uirá sai à procura de Deus**. 4.ed. São Paulo, SP: Global, 2016
- RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. Tomo I. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- ROBIN, Régine. **A memória saturada**. Trad. Cristiane Dias e Greciely Costa. Campinas, SP: Pontes Editores, 2016.
- ROUANET, Sérgio Paulo. O mito do *bom selvagem*. In: Adauto Novaes (Org.) **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SALLES, João Moreira. Prefácio. In: Consuelo Lins.. **O documentário de Eduardo Coutinho: televisão, cinema e vídeo**. Rio de Janeiro, Zahar, 2004.
- SANTOS, Boaventura de Souza. Entrevista. In: Luís Armando Gandin e Álvaro Moreira Hypolito: Dilemas do nosso tempo: globalização, multiculturalismo e conhecimento (entrevista com Boaventura de Sousa Santos). **Currículo sem fronteiras**, v.3, n.2, p. 5-23,

jul./dez/2003. Disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/curriculosemfronteiras.pdf>. Acesso em 04 de out. de 2020.

SAUSSURE, Ferdinand. Curso de linguística geral. 27 ed. São Paulo, SP: Cultrix, 2006.

SIRQUEIRA, Eranir Martins de. SOUSA, Neimar Machado de. A atuação do Serviço de Proteção ao Índio e a História Guarani/Kaiowá. In: **XXIII Simpósio Nacional de História – História Guerra e Paz**, Londrina/PR: Mídia, 2005. Disponível em: <http://www.anpuh.uepg.br>. Acesso em: 09 de fev. de 2019.

SOUZA, Tania Conceição Clemente de. Discurso e imagem: perspectiva de análise não-verbal. **Ciber Legenda**. Revista Eletrônica do Programa de pós-graduação em Comunicação da UFF. [Rio de Janeiro, RJ, v.1, [s/p] Disponível em: <https://periodicos.uff.br/ciberlegenda/article>. Acesso em: 20 de mai. de 2020.

SOUZA, Tania Conceição Clemente de. A análise do não verbal e os usos da imagem nos meios de comunicação. **RUA**, Campinas, SP, v. 7, n. 1, p. 65–94, 2001. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rua>. Acesso em: 27 de jul. de 2022.

SOUZA, Tania Conceição Clemente de; Perspectivas da análise do (in)visível: a arquitetura discursiva do não verbal. In: **RUA** [online]. Volume 24, número 1 Junho/2018. Disponível em: <http://www.labeurb.unicamp.br/rua/>. Acesso em: 25 de nov. de 2018.

TUPINAMBÁ, Renata. Etnomídia, uma ferramenta para a comunicação dos povos originários. In: **Brasil de Fato**. Disponível em: <https://www.brasildefatopr.com.br/2016/etnomidia-por-uma-comunicação-dos-povos-originários>. Consulta em 08 de jun. de 2021.

VENTURINI, Maria Cleci. O sujeito porta-voz é sempre um nós em construção?. In: **Alfa – Revista de Linguística** V.56, n. 1. 2012. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/4970/4140>. Acesso em: 12 de jul. de 2022.

XAVIER, Ismail. **O Olhar e a Cena – Melodrama, Hollywood, Cinema Novo**, Nelson Rodrigues. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

ZOPPI-FONTANA, Mônica Graciela. **Cidadãos: discurso e representação política**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1997. (coleção Momentos).