

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS  
ESTUDOS DA LINGUAGEM  
ANÁLISES TEXTUAIS, DISCURSIVAS E ENUNCIATIVAS

Ariceneide Oliveira da Silva

**“SOMOS AQUELES POR QUEM ESPERAMOS”: (RE)EXISTÊNCIA DOS POVOS  
ORIGINÁRIOS EM DIFERENTES MATERIALIDADES**

Porto Alegre

2023

**Ariceneide Oliveira da Silva**

**“SOMOS AQUELES POR QUEM ESPERAMOS”: (RE)EXISTÊNCIA DOS POVOS  
ORIGINÁRIOS EM DIFERENTES MATERIALIDADES**

Tese de doutorado em Análises Textuais, Discursivas e Enunciativas apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Estudos da Linguagem pelo Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Lúcia Liberato Tettamanzy  
Coorientador: Prof. Dr. Fábio Ramos Barbosa Filho

Porto Alegre

2023

### CIP - Catalogação na Publicação

Silva, Ariceneide Oliveira da  
"Somos aqueles por quem esperamos": (re)existência  
dos povos originários em diferentes materialidades /  
Ariceneide Oliveira da Silva. -- 2023.  
211 f.  
Orientadora: Ana Lúcia Liberato Tettamanzy.

Coorientador: Fábio Ramos Barbosa Filho.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de  
Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2023.

1. Análise de Discurso. 2. Voz. 3. Povos  
originários. 4. Leitura e escrita. 5. (Re)existência.  
I. Tettamanzy, Ana Lúcia Liberato, orient. II. Filho,  
Fábio Ramos Barbosa, coorient. III. Título.

**Ariceneide Oliveira da Silva**

**“SOMOS AQUELES POR QUEM ESPERAMOS”: (RE)EXISTÊNCIA DOS POVOS  
ORIGINÁRIOS EM DIFERENTES MATERIALIDADES**

Tese de doutorado em Análises Textuais, Discursivas e Enunciativas  
apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora  
em Estudos da Linguagem pelo Programa de Pós-graduação em Letras  
da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Porto Alegre, 17 de agosto de 2023.

Resultado:

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Profa. Dra. Águeda Aparecida da Cruz Borges  
Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT)

---

Prof. Dr. Élcio Fragoso  
Universidade Federal de Rondônia (UNIR)

---

Luciana Iost Vinhas  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

---

Profa. Dra. Ana Lúcia Liberato Tettamanzy – Orientadora  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

---

Prof. Dr. Fábio Ramos Barbosa Filho – Coorientador  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Aos povos originários,

Em defesa da dignidade, da vida e do amor ao Planeta Terra, uno a minha voz às vossas vozes, assim como o canto do galo “que tece as manhãs”, como João Cabral de Melo Neto escreveu em “Tecendo a manhã”:

“Um galo sozinho não tece uma manhã:  
ele precisará sempre de outros galos.  
De um que apanhe esse grito que ele  
e o lance a outro; de um outro galo  
que apanhe o grito de um galo antes  
e o lance a outro; e de outros galos  
que com muitos outros galos se cruzem  
os fios de sol de seus gritos de galo,  
Para que a manhã, desde uma teia tênue,  
Se vá tecendo, entre todos os galos”  
(MELO NETO, 2003, p. 188)

Dito de outra forma, quando um galo canta, o outro apanha seu canto e o leva mais longe, é um trabalho de união, de equipe, de organização social, de cumprir uma missão e garantir que a voz não se cale pela/na solidão, que seja mais uma voz a tecer a luta. Dessa forma, quero contribuir com a vossa luta, não somente porque três das minhas bisavós eram indígenas, uma delas era dos povos Tupinambá, outra dos povos Pataxó, e a outra não sabemos ao certo. Elas foram vítimas da crueldade dos não indígenas como tantas outras, infelizmente, arrancaram-nas ainda crianças do convívio dos familiares nas aldeias e criaram-nas como se fossem “bichinhos” de estimação. Por isso, em homenagem a elas, também uno a minha voz a de todos vocês para que tenham dignidade nesse território que vos é originário e de direito.

## AGRADECIMENTOS

Querida Terra, agradeço por todo ensinamento, pois, ao observar cada semente plantada durante esses quatro anos no Sítio Vitória, ali está uma lição para mim. Cada dia era uma novidade ao observar as plantações. Aos poucos fui percebendo que com a minha tese acontecia o mesmo, isto é, a cada dia era um novo processo na minha escrita.

Quando falo em Terra, falo da Terra Planeta, falo da Terra chã, da Terra lugar onde planto e colho. Para agradecê-la todos os ensinamentos, eu poderia chamá-la de bondosa, incrível, bela, perfeita, mas nenhuma dessas palavras dá conta de significar o que você, querida Terra, representa. Dessa forma, resolvi acrescentar o substantivo “Mãe” na função de adjetivo. Não sou a primeira a fazer isso, os povos originários já o fizeram muito antes, mas eu também cheguei à compreensão de que você é isso mesmo, uma “Mãe”. Mãe com M, que significa que é Tudo. Sem Mãe, não há vida. Sem Terra, vida também não há. Pois a Terra é a essência da vida, e sem o Planeta Terra não há vida humana, fauna e flora, enfim, todos os seres vivos desaparecerão.

E quando falo do ser Mãe, estou falando de mulher, pessoa humana, que é capaz de gerar vida, de gestar vida, de alimentar o novo ser que se prepara para chegar, de dar ao ser condições de respirar ou respirar pelo novo ser. Essa é a capacidade sublime do ser Mãe, gerar outra vida. É isso que a Terra faz. Ela gesta vidas, alimenta, sacia a sede e dá condições para que o outro ser vivo respire, se alimente, e tenha possibilidades de viver plenamente, resumindo: a Terra oferece todo o necessário para que se viva com dignidade, coisa que só quem é Mãe ou tem instinto materno é capaz de fazer.

Portanto, sabemos que respirar e alimentar são condições necessárias para que haja vida, e quando uma Mãe adocece, quando seus órgãos não estão saudáveis, ela não pode gerar outras vidas. Assim acontece com a Terra, ela precisa estar saudável para que outras vidas tenham condições de sobreviver, isto é, a Terra precisa estar em condições apropriadas para gestar esta vida. Se a Terra adocece, não poderá abrigar outras vidas, alimentá-las, e oferecer-lhes condições necessárias para viver.

Então, querida “Mãe Terra”, quero aproveitar para agradecê-la por ser a Mãe de todos: homem, fauna e flora e de toda forma de vida. A você, a minha gratidão pelos ensinamentos de que a vida se resume em doação, em simplicidade e amor. Pois em ti não há discriminação, pois acolhe a todos e proporciona a todos as mesmas condições, o sol que brilha, brilha para todos, a chuva que lava, lava a todos. E o alimento que brota de seu seio, pode saciar a todos. Assim como faz uma Mãe, que reparte o pão entre todos os seus filhos. Por esses motivos, todos os

filhos da Terra deveriam amá-la e preservá-la se tivessem o entendimento de que sem o Planeta Terra, sem a nossa “Mãe-Terra”, sem os rios que brotam de seu seio, e sem as florestas que purificam o ar, vida não há. Sem Mãe, o filho não nasce.

Mas qual a importância dessa minha relação com a terra que relatei acima? Tenho uma relação única, filha de agricultores, muito cedo aprendi a cultivar e plantar. Sempre colhi tudo que cultivei e tudo em seu tempo. O importante era compreender que tudo tem seu tempo, que tudo dá em seu tempo. Por isso é preciso plantar, semear e esperar com regas e adubações. E como o mesmo amor dedicado a cada uma das plantas, a terra faz brotar as mais belas. É nessa relação com a “terra” que descobri que com a escrita da minha tese precisava passar por um processo semelhante; aprendi que meu trabalho de pesquisa deveria ser de dedicação dia após dia, que a escrita era um processo de amor e escuta silenciosa. E, buscando inspiração nas plantas, comecei a lançar as primeiras sementes da minha escrita, aos poucos fui percebendo que cada dia a escrita germinava um pouco. Precisava ter a certeza que um dia ela iria florir, dar fruto, amadurecer e iria estar pronta para colheita, pronta para ser apresentada como fruto de meu trabalho diário, de sol a sol e em tempos de chuvas, o processo não podia parar.

Agora posso agradecer a Deus por ter me ensinado a observar a terra e descobrir que o segredo de etapas vencidas é quando chega o tempo da colheita. Mas esse tempo só chega para quem planta, rega, aduba e cuida. E sábio é aquele lançar a semente e cultivar com paciência.

Vi, no plantar, o milagre da vida brotar, assim como vi na minha escrita a certeza de que “tudo vale a pena”. Apesar dos longos dias de sol e de muitas tempestades enfrentadas, entendi que não estava no deserto, pois Deus havia colocado anjos em meu caminho para ajudar-me na jornada, eles estavam diante de mim, anjos que me ouviam, me aconselhavam e me davam esperança. Esses anjos estiveram sempre ali, e nunca estive sozinha. A vocês, minha gratidão.

Aos meus queridos pais, seu João e dona Edite, minha eterna gratidão! A meu pai, pelo companheirismo nas aventuras que a vida me proporcionou e por despertar a minha imaginação na infância com a história inesquecível do “Amigo coelho da baixa”, mil vezes contada nas noites de lua cheia. A minha mãe, pela presença constante e serena, pela confiança que sempre depositou em mim; e, sobretudo, por despertar-me a curiosidade sobre o enunciado: “Se eu soubesse ler eu era gente”. E juntos, na certeza de quem acredita na filha ao ver a luta diária e incansável, pelas palavras que brotavam de seus corações e reproduziam nos lábios: “você é capaz!”, “Vai conseguir!”, “Com Deus tudo é possível!”. E em forma de broncas: “Você vai conseguir, tenha fé em Deus!”, “Vai dormir, que o amanhã será melhor!”.

A minha amiga Laís, um anjo que Deus colocou no meu caminho no primeiro dia em que entrei na UFRGS. Minha gratidão pela pessoa que você é, pelo coração enorme, pela

generosidade sem fim, pela grande amizade, pelos meses de leitura do livro *Semântica e Discurso*, de Michel Pêcheux – era uma troca de conhecimento sem igual –, pelas apresentações de trabalhos em eventos, pela publicação e escuta de minha escrita, pelos conselhos sempre bem empregados: “continue escrevendo, amiga!”, pela leitura incansável de minha tese, pelas dúvidas apresentadas, pelos questionamentos levantados, que foram fundamentais para eu perceber as lacunas deixadas no texto. A você, minha amiga, toda minha gratidão!!!

À querida Professora Ana Tettamanzy, não tenho palavras para agradecer a acolhida, a força, a escuta, e por caminhar comigo com tanta generosidade. Obrigada por compartilhar tamanho conhecimento sobre os povos originários, você é um ser de luz!

Ao professor Fábio, por proporcionar vários cursos na área de AD, com os quais pude realizar muitas leituras e desenvolver grande parte de minha tese. Obrigada pela coorientação, que foi muito importante para a escrita na área na qual este trabalho se filia.

A Professora Águeda Borges, pelo tempo dedicado às leituras de meu trabalho nas três etapas de avaliação. Minha gratidão pelas contribuições generosas e enriquecedoras.

A Professora Luciana Vinhas, pelas generosas contribuições na Qualificação da Tese, contribuições importantes para chegar ao resultado final. Minha gratidão!

A Jussana e Ezequiel, colegas na disciplina do PPGEdU/UFRGS, obrigada pelas contribuições e pelo ombro amigo!

Aos amigos Lázaro Félix e Eduardo Fróes, pela amizade e torcida!

As amigas Ir. Maria Angélica e Ir. Maria Lúcia, minha gratidão pelas orações e amizade.

As minhas amigas, Marilene e Patrícia, companheiras de estudos nas tardes de quintas-feiras, obrigada pelas partilhas, pelos conselhos, pela oportunidade de publicarmos juntas e pelas trocas gratificantes e pela leitura da tese e pelas contribuições.

As minhas queridas irmãs, Rita e Neide, obrigada pela confiança que sempre depositaram em mim, pela admiração, pela torcida, por vibrar a cada etapa vencida, por acompanharem de perto os bastidores da escrita: as noites em claro, as lágrimas derramadas, a reclusão para escrita e leituras, as angústias vividas, os silêncios...

Aos meus sobrinhos, Eduardo e Victor, obrigada por terem deixado minha vida mais agitada nos momentos de melancolia, pois foram responsáveis pelos momentos em que tive que me afastar um pouco da escrita e escutar as peraltices de vocês e retornar para a escrita com as energias renovadas.

Ao meu querido sobrinho e afilhado, João Gabriel, que apesar do silêncio, sempre torceu pela minha vitória. Obrigada pelos anos de companhia e amizade. Agora, longe, mas dentro do meu coração, sempre, sempre, sempre.



Ao meu irmão Douglas, meu amigo, obrigada por ser meu anjo-da-guarda em Humaitá, por ser parceiro de tantos projetos na Academia e pela presença constante em minha vida.

A minha irmã Raquel Aparecida, minha amiga, obrigada pelo incentivo para minha saída para o doutorado, pela leitura de meu projeto, pelo companheirismo, pela parceria em diversos projetos na Academia e pela amizade.

A minha primeira professora, Jussara Barbosa, pelo carinho, pela responsabilidade em receber e assinar meu Boletim Escolar quando minha mãe não podia ir às reuniões de pais e mestres porque morava na zona rural; seu gesto de amor é inesquecível, com esse seu gesto aprendi que ser professora é muito mais que ministrar aulas, minha gratidão!

A minha coordenadora, professora Elis Regina, obrigada por ter conduzido meu processo de afastamento para o doutorado. Foi uma grande companheira.

Ao meu amigo Henrique, você foi um gigante por ter me proporcionado ficar tranquila durante minha escrita, por saber que cuidaria de minha cadelinha e da minha casa em Humaitá. Minha gratidão!

A minha amiga Dina, obrigada pela acolhida em Porto Alegre, pelos momentos alegres que passei com a sua família!

Aos meus amigos Jeferson e Vini, obrigada pelos dias maravilhosos que passei no apartamento de vocês até encontrar meu cantinho.

A minha amiga Jane, obrigada pela acolhida em Porto Alegre e pelos passeios aos sábados para ver as belezas da cidade.

A todos os meus amigos de longe e de perto que acompanharam mais essa etapa de minha formação profissional.

A UFAM, pelo incentivo à qualificação profissional.

A tod@s meus alunos, pela participação nos grupos de extensão e por fazerem parte de minha trajetória acadêmica.

Ao PPGLetras/UFRGS, pelo ensino de qualidade.

Aos professores coordenadores do PPGLetras Antonio Marcos e Simone pelo apoio e acolhimento.

E ao meu Deus todo poderoso, que me enviou anjos na trajetória do doutorado e me inspirou: Todo meu LOUVOR! Minha GRATIDÃO!!! Pois terminar esta tese foi como olhar para o terreno que um dia foi bruto, desbravá-lo, prepará-lo, adubá-lo, semeá-lo, regá-lo, e depois ver que o período de colheita chegou. Afinal, a parte da semente que “caiu em terra boa e deu fruto, cresceu e desenvolveu-se;” (MARCOS, 4, 8a).

Não existe estrada real para a ciência,  
e só tem probabilidade de chegar a seus cimos luminosos  
aqueles que não temem enfrentar  
a canseira para galgá-los por veredas escarpadas.

Karl Marx, carta a Maurice La Châtre (ALTHUSSER, 1979, p. 9).

A voz indígena é assim: como um fio de água que jorra da terra, ela brota como uma semente que arrebenta a terra, outra surge nas fendas das rochas, ela é assim, como um pequeno rio ou melhor, um riacho, como se diz no sul da Bahia, para outros, um igarapé, como se diz no sul do Amazonas. Esse fio de água precisa cumprir sua missão que é chegar em um grande rio e, seu destino final é desaguar no oceano. Os rios caminham para o mar. Não importa se no meio do caminho vai encontrar obstáculos, uma pedra, um obstáculo maior, montanhas, um grande buraco no percurso, no leito, no entanto, se for um buraco, este será preenchido de água até transbordar e poder seguir seu caminho, se for uma montanha, esta será contornada, ou perfurada, mas parada a água desse rio não pode ficar. É assim, a voz indígena – ela precisa cumprir sua ancestralidade, ela precisa ecoar, pois a terra precisa ouvir essa voz. Os homens da terra, os não indígenas, precisam ouvi-la porque é uma palavra de sabedoria, é uma palavra em potencial. Porque o indígena e a terra têm sua harmonização. Ele sabe ouvir a terra, sabe ler os sinais da terra. Essa voz-riacho, voz-igarapé – assim é que se formou o Movimento Indígena Brasileiro, ele foi ganhando forças ao se juntarem a outros como os rios se juntam a outros rios. Outras vozes foram se juntando a uma voz dissonante, e assim, se fortalecendo e tornando-se um só rio – em um só movimento – tornando-se mais caudaloso, mais volumoso, mais resistente e, muitas vezes, até um rio valente e perigoso. O rio é assim, ele não é apenas um filete, ele nasce filete, mas ganha volume com outros rios, esse é o sentido da coletividade do indígena. Ele, o indígena não fala pela individualidade, mas numa coletividade. A voz não é uma só, mas é um (uni)verso de vozes. Ela, a voz indígena é o grande rio que, a cada minuto, se renova, que passa cumprindo sua missão de ser rio.

(Ariceneide Oliveira da Silva).

## RESUMO

Este trabalho inscreve-se na teoria da Análise de Discurso materialista e trata da voz dos povos originários, já que esses sujeitos foram silenciados durante quase cinco séculos desde o processo de colonização em 1500, mas, no final do século XX e início do século XXI, encontram fissuras na história e irrompem do silêncio em voz que se ergue. Essa voz se materializa em um processo de leitura e escrita indígena. O que diz e como diz essa voz sobre “permanecer indígena”? Ou melhor, como significa ser “índio” para os povos originários? Esses questionamentos se desdobram a cada leitura da obra *O caráter Educativo do Movimento indígena brasileiro (1970-1990)*, do indígena Daniel Munduruku. Desse modo, este trabalho busca compreender os efeitos de sentido das palavras “índio”, leitura, escrita e território, assim como, do enunciado: “DEMARCAÇÃO, JÁ!”. Tendo como resultado os enunciados: “Posso ser quem você é, sem deixar de ser o que/quem sou”, “Somos aqueles por quem esperamos”. A pesquisa foi um grande desafio, porque se dá no impasse de pensar em uma forma de poder relacionar povos de culturas diferentes e formação social própria, com a formação social do Estado, no fio da contradição. Portanto, para desenvolver as análises busco compreender as diferenças entre a formação social indígena e a capitalista, para identificar os lugares de enunciação desses sujeitos indígenas determinados na estrutura social brasileira pela lei, uma vez que o dizer é histórico, e, nesse caso, a formação social do Estado diverge, e muito, da formação social indígena. Esse estudo se dá com base no desenvolvido por Althusser (1978; 1979; Pêcheux (2014a; 2014b), Courtine (2014; 2016), Orlandi (2008; 2007), Mariani (2004; 2016), De Nardi e Balzan (2010), Rodríguez-Alcalá (2004), Hooks (2019), Spivak (2010), Munduruku (2012) e outros. Destaco que não foi uma tarefa fácil, porque os povos originários estão em diferentes etapas do processo de contato com a formação social capitalista; e por ser, por um lado, uma análise inscrita na Análise de Discurso materialista, e por outro, tratar da voz indígena, voz de sujeitos que não se identificam com formação ideológica do capitalismo, tornou-se um desafio. Contudo, nisto reside a importância do trabalho: compreender a voz desses povos que após 523 anos de colonização estão resistindo, ressignificando e (re)existindo em suas culturas, em sua formação social. Desse modo, interpretar os efeitos de sentido de “permanecer indígena” só se tornou possível a partir da subjetivação desses povos na/pela leitura e escrita, e pela relação de contradição que constitui a voz indígena (os discursos). Nesse gesto de análise, a concepção de voz concentra-se na perspectiva de Hooks (2019), de “erguer a voz”, de poder falar, de ter direito à escrita, modo pelo qual estes povos lutam em movimentos políticos. Estes são sujeitos que resistiram às políticas: exterminacionista, assimilacionista e integracionista, e que (re)existem, afirmando a sua identidade de “permanecer indígena” por meio da voz que ressoa em uma nova conjuntura; essa voz é, portanto, um acontecimento, que atualiza a voz daqueles por quem os ancestrais já esperavam que pudessem falar.

**Palavras-chave:** Análise de Discurso; voz; povos originários; leitura e escrita; (re)existência.

## ABSTRACT

This work subscribes to the materialist discourse analysis theory dealing with the voice of native peoples, considering these subjects have been silenced for almost five centuries (beginning with colonization process in 1500) but, at the end of the 20th century and the beginning of the 21st century, find cracks in history and break the silence by raising their voice. This voice materialize in an indigenous reading and writing process. What does this voice say about “remaining indigenous”? How does it say that? Or rather, what does it mean to be “Indian” for the native peoples? These questions occur by reading *O caráter Educativo do Movimento indígena brasileiro (1970-1990)* – “The Formative Aspect of the Brazilian Indigenous Movement (1970-1990)” in a free translation–by indigenous Daniel Munduruku. Thus, this work seeks to understand the meaning effects of the words “Indian”, reading, writing, and territory, as well as the statement “Demarcation now!”, which result in the statements: “I can be who you are, without ceasing to be what/who I am” and “We are the ones we are waiting for”. The challenging nature of this research is in the contradiction of relating peoples with different cultures and their social formation with State social formation. Therefore, to develop the analysis, this study seeks to understand the differences between indigenous and capitalist social formations to identify the enunciation places of the indigenous subjects that are determined by law in the Brazilian social structure; since the saying is historical, and in this case, State social formation differs widely from indigenous social formation. The theoretical background relies on Althusser (1978; 1979), Pêcheux (2014a; 2014b), Courtine (2014; 2016), Orlandi (2008, 2007), Mariani (2004, 2016), De Nardi e Balzan (2010), Rodriguez-Alcalá (2004), Hooks (2019), Spivak (2010), Munduruku (2012) and others. This work was also a challenge given native peoples’ different contact stages with the capitalist social formation; and because it is an analysis subscribed to the materialist discourse analysis dealing with the voice of subjects who do not identify with the capitalist ideological formation. Hence the relevance of this study: to understand this voice of peoples who resist giving new meaning to themselves and (re)exist in their cultures and social formation after 523 years of colonization. In this way, interpreting the meaning effects of “remaining indigenous” became possible due to the subjectivization of these peoples in/by reading and writing, as well as by the contradiction that constitutes the indigenous voice (the discourses). In this analytical movement, the notion of voice goes by the perspective of “raising your voice” by Hooks (2019), meaning being able to speak or having the right to write, which is how these peoples fight in political movements. Those are subjects who resisted extermination, assimilation, and integration policies and who yet (re)exist and affirm their identity of “remaining indigenous” through the voice that echo in a new context. This voice is, though, an event that renews the voice the ancestors hoped could speak.

**Keywords:** Discourse Analysis; voice; native peoples; reading and writing; (re)existence.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AD	Análise de Discurso
AM	Amazonas
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
COP26	Conferência da ONU sobre Mudanças Climáticas 2026
CP	Condições de Produção
ECO-92	Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (1992)
FD	Formação Discursiva
FI	Formação Ideológica
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
MG	Minas Gerais
MT	Mato Grosso
ONG	Organização Não Governamental
ONU	União das Nações Unidas
P	Paráfrase
PT	Partido dos Trabalhadores
SD	Sequência Discursiva
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
STF	Supremo Tribunal Federal
UEA	Universidade do Estado do Amazonas
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFMT	Universidade do Estado do Mato Grosso

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>16</b>
<b>2 PREPARANDO O TERRENO: SITUANDO O TEXTO .....</b>	<b>24</b>
2.1 OS POVOS ORIGINÁRIOS E A ANÁLISE DE DISCURSO.....	26
2.2 A ANÁLISE DE DISCURSO E A NOÇÃO DE CULTURA.....	32
2.3 A MONTAGEM DO ARQUIVO DE UM <i>CORPUS</i> DISCURSIVO.....	56
<b>3 CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DO ARQUIVO: UM PERCURSO PELO PERÍODO COLONIAL .....</b>	<b>62</b>
3.1 CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DA LEITURA E ESCRITA SOBRE OS POVOS ORIGINÁRIOS: UM PERCURSO PELO PERÍODO COLONIAL.....	64
<b>3.1.1 O contato e o ato de nomeação: o ser indígena dito “de fora” .....</b>	<b>73</b>
3.2 A LÍNGUA INDÍGENA E A POLÍTICA DE COLONIZAÇÃO LINGUÍSTICA.....	83
3.3 A OBRA DE DANIEL MUNDURUKU: UMA DAS BASES DO ARQUIVO.....	89
<b>3.3.1 Contexto histórico e político do movimento indígena: anos 70-90.....</b>	<b>92</b>
<b>3.3.2 Liderança indígena: a voz que ressoa .....</b>	<b>95</b>
3.4 CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DO SUJEITO DO DISCURSO: O INDÍGENA DOS SÉCULOS XX E XXI.....	99
<b>4 OS POVOS ORIGINÁRIOS E SUAS RELAÇÕES COM A LEITURA E ESCRITA: UMA ANÁLISE DISCURSIVA .....</b>	<b>128</b>
4.1 O INDÍGENA E SUA RELAÇÃO COM A LEITURA E A ESCRITA.....	128
<b>4.1.1 O indígena, a leitura e a escrita: processo de aquisição e autoafirmação .....</b>	<b>130</b>
4.2 LEITURA E ESCRITA NA ANÁLISE DO DISCURSO.....	140
4.3 EFEITOS DE SENTIDO NO DIZER DOS POVOS INDÍGENAS SOBRE LEITURA E ESCRITA .....	145
<b>5 A VOZ DO SUJEITO INDÍGENA NA COP26: UM ACONTECIMENTO.....</b>	<b>164</b>
5.1 A VOZ DO SUJEITO INDÍGENA MULHER NA COP26: CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DO <i>CORPUS</i> .....	167
<b>5.1.1 Sujeito silenciado no processo histórico: a voz que se ergue .....</b>	<b>171</b>
5.2 ACONTECIMENTO E PRÁTICAS SOCIAIS .....	179
<b>5.2.1 A voz do sujeito indígena mulher na COP26: um gesto de análise.....</b>	<b>182</b>
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>192</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>199</b>
<b>ANEXO A - TRANSCRIÇÃO DO DISCURSO DE TXAI SURUÍ NA COP26 EM LÍNGUA INGLESA.....</b>	<b>211</b>

## CARTA ÀS PESSOAS LEITORAS

Caríssim@s,

Com este trabalho busquei contribuir com mais visibilidade para a voz dos povos originários. Esses povos já estavam no território antes mesmo da chegada dos colonizadores, portanto, eles são habitantes naturais deste lugar, ou melhor, das terras que eram denominadas de Pindorama, e depois nomeadas pelos colonizadores portugueses de Ilha de Vera Cruz, Terra dos Papagaios, Terra de Vera Cruz, Terra de Santa Cruz... República Federativa do Brasil ou, simplesmente, Brasil.

Quando falo em povos originários, o plural da palavra é indicativo de uma diversidade, é porque são muitas e diferentes etnias, com modos próprios de vivência em suas aldeias, costumes singulares, mas com uma filosofia universal entre todos os povos originários que é o respeito e o amor à Mãe Terra, à Mãe Natureza, à mãe de todos os viventes. Em seu processo histórico, todos entendem que terra e natureza são parte dos seres vivos, dessa forma, entendem que vida, terra e natureza são indissociáveis. Isto é, são parte da vida natural, pois em sua formação social não existe separação entre povos originários, terra e natureza. Desse modo, os povos originários em sua formação ancestral são parte do espaço natural, do meio ambiente, assim como a fauna e a flora, eles são o tripé da natureza, por isso defendem como suas próprias vidas, porque vida não há sem a terra preservada. É isso que presenciamos nos noticiários sobre os povos Yanomami. Sem natureza eles morrem e, sem eles, a natureza não vai resistir à ambição do homem capitalista, ou melhor, ao capitalismo, que é lucrativo e imediatista e não se preocupa com o futuro. Para o capitalismo só existe o agora, não há um amanhã. Por isso destroem como “se não houvesse o amanhã”. Talvez não exista um amanhã para nossos netos, bisnetos, tataranetos, porque nessa velocidade de destruição não nascerão nossos netos, nem bisnetos e muito menos tataranetos. Portanto, caros leitores, precisamos nos unir a esses povos na defesa de nosso grande lar, do nosso Planeta Terra!

## O PERCURSO DA CONSTRUÇÃO DO OBJETO DA PESQUISA

Na minha infância, as formas como contavam as histórias familiares estavam sempre em volta de histórias sobre povos indígenas. O que provocou a escolha de meu objeto foram esses dizeres que eu ouvia sobre os povos originários ainda garotinha. O que me chamava atenção eram as formas como contavam a história de minhas bisas maternas e uma bisa paterna. Segundo meu pai, minha bisa foi capturada “a dente de cachorro”, e, esse mesmo relato se estendia às minhas bisas maternas. Meus familiares sempre relatavam esse episódio toda vez que surgia uma conversa sobre nossas origens. É triste lembrar que as duas avós tiveram a mesma “sorte” de cair nas garras e armadilhas dos não indígenas. Para uma criança, crescer ouvindo essas barbaridades faz desenvolver em seu imaginário verdadeiras cenas de terror. Não é fácil saber que seus entes queridos foram vistos como “bichos do mato”, seres “sem alma”, seres “selvagens”. Um dos relatos era que as crianças indígenas, ou melhor, os curumins, ao serem capturados, ficavam presos, durante os primeiros dias do contato, em um quartinho de varas ou tábuas juntamente com outros capturados até serem amansados, ou até aprenderem a comer comida com sal, coisa que não pertencia à sua cultura.

Essa violenta e terrível forma de tortura, no imaginário do não indígena, se dava porque esse sujeito indígena era considerado um bicho com feições de homem, seres arredios. Mas, alguém lhes perguntou se esses seres têm alma ou não? Alguém lhes perguntou se eles têm sentimentos ou não? Alguém lhes perguntou se sentem amor, saudades, ódio, raiva, medo ou qualquer outro sentimento humano? Isso era o que se passava em minha cabeça quando ouvia esses relatos tristes e assustadores. Eu chorava baixinho ao ouvir essas histórias, pois doía no fundo de minha alma só de imaginar o medo que aquelas crianças sentiam longe de suas mães, porque eu também tinha medo de ficar sem a minha mãe.

Em primeiro lugar, isso despertou em mim uma vontade enorme de conhecer mais sobre a questão dos povos originários e compreender a relação entre os povos indígenas e os não indígenas, e vice-versa. Pois, era comum ouvir comentários como “índio é um ser preguiçoso”, “come gente”, é “selvagem” ou “ainda bem que moram longe de todos e longe da cidade”. Era isso que diziam as pessoas. Eu então me perguntava: por que as pessoas têm medo ou raiva dessa gente? Minhas bisas eram assim?

Anos depois, na escola, entendi que aqueles portugueses que ancoraram na costa brasileira em 1500 haviam tomado as terras dos povos indígenas. Não que alguém tivesse revelado isso para mim, mas só em pensar que esses povos estavam aqui primeiro, antes da chegada dos colonizadores, ficava claro que as terras eram dos povos do lugar. Portanto, aquela



história da chegada dos portugueses era uma grande injustiça, porque eles se apropriaram das terras que já tinham donos e as tomaram como novas descobertas, ignorando a existência dos donos do lugar. Ao mesmo tempo, eu comparava as armas dos povos indígenas com as “armas” dos portugueses – estes tinham canhões, armas de fogo que eram mais poderosas. Dito de outra forma, os portugueses tinham mais poder que os povos originários que se defendiam com suas flechas.

Isso tudo provocava em mim uma vontade enorme de querer saber mais sobre o modo de vida dos povos indígenas, sobre como eles conseguiram permanecer indígenas<sup>1</sup>, mesmo diante de tantos sofrimentos, e de compreender como, diante disso tudo, esses povos permaneciam diferentes do colonizador. Essas foram as inquietações que motivaram este estudo.

---

<sup>1</sup> Essa questão de “permanecer indígena” será desenvolvida ao longo das análises.

## INTRODUÇÃO

“Tempo”, subjetivamente citado por nós - seres humanos sensibilizados com a problemática mundial e solidários ao próximo - é muito importante. Porque “tempo” corresponde ao momento em que se vive a vida, em que se constrói algo para si e para os próximos com amor e devoção. O capitalismo se apropria dessa palavra de outro modo; para ele, “tempo” é sinônimo de acúmulo de cifras, bens, patrimônio. (POTIGUARA, 2022, p. 178).

O presente trabalho filia-se à Análise de Discurso materialista, campo teórico que nasceu na França tendo o filósofo Michel Pêcheux como fundador. Este filósofo cria um dispositivo que tem o discurso como objeto teórico. Assim sendo, o que faz o analista de discurso é analisar, interpretar os discursos. Mas essa não é uma tarefa simples e nem fácil, ela é bem complexa, pois os analistas de discurso que navegam no “oceano” teórico pecheuxtiano sabem que navegar contém seus riscos. Navegar contém seus perigos, no entanto, vale a pena enfrentar os movimentos desse “oceano teórico” para encontrar não só a beleza, mas reconhecer a profundidade dessa teoria.

Desse modo, ser analista do discurso é isso, é correr riscos, mas com responsabilidade. Foi esse o legado que Pêcheux nos deixou, a Análise de Discurso não é uma piscina de águas paradas, mas um oceano em movimento, de águas abertas (no meio do oceano, o horizonte não tem fim, assim como verticalmente o azul do céu se confunde com o azul das águas), cuja profundidade é impossível de se medir com precisão. Essa teoria também tem sua profundidade, tem sua relevância e tem uma dimensão que também não dá para mensurar, e cabe a cada analista mergulhar nas águas profundas da teoria e fazer as suas descobertas entre os movimentos linguísticos, históricos e ideológicos.

Para o analista do discurso não existe um modelo pronto, não existe um caminho com limites fechados, como as bordas de uma piscina que tem as linhas planejadas, mas a Análise do Discurso materialista, metaforicamente, é um oceano, com suas águas sempre em movimento, isto é, movimentos de ir e vir, como as ondas do mar que vem e vão. Assim são os dispositivos teóricos em batimento com o material de análise. Para isso é preciso ter conhecimento desse dispositivo teórico que não tem receita pronta como afirmei acima, pois, a cada análise, para mobilizá-lo, depende do que cada *corpus* que compõe um determinado arquivo pede, daí o analista se coloca em um novo desafio.

Pensando nesse desafio, na complexidade do papel da Analista de Discurso, Maldivier (2017) relata que o discurso em Michel Pêcheux lhe parece “um verdadeiro nó” por não se tratar de um “objeto empírico”, ou melhor, por não se tratar de um objeto que possa ser analisado

através da observação de dados. Nas palavras da autora, o discurso “é o lugar teórico em que se intrincam literalmente todas as suas grandes questões sobre a língua, a história e o sujeito” (MALDIDIÉ, 2017, p. 16). Desse ponto de vista, analisar um discurso é analisar os efeitos de sentidos produzidos na falha da língua – ambiguidades, derivas etc. – e na falha da história – na relação do sujeito com a história, isto é, na relação do sujeito com os processos de identificação, com o imaginário e com as relações de força que estruturam uma formação social. Além disso, numa análise discursiva também deve se considerar a posição do sujeito do discurso. Sobre a Análise de Discurso, Orlandi (2013, p. 17) afirma que é “Filiada teoricamente aos movimentos de ideias sobre o sujeito, a ideologia e a língua, ela marca sua singularidade por pensar a relação da ideologia com a língua, afastando a metafísica, trazendo para reflexão o materialismo”. Portanto, é o que se propõe nessa discussão, analisar a voz do sujeito indígena e sua relação com a ideologia dos povos originários e a ideologia do Estado, cujos efeitos de sentido são produzidos na relação: sujeito, ideologia e língua.

Nessa perspectiva teórica, o sujeito é tomado em sua posição-sujeito, o discurso é posto em jogo na relação da língua com a história e a ideologia, e acrescento a estes elementos a noção de cultura, que é tão importante para este trabalho por tratar de povos originários que têm uma diversidade cultural e uma formação social própria<sup>2</sup>, a noção de formação social é a partir do entendimento de Althusser (1999; 2017a; 2017b) e Pêcheux (2014b) e também do entendimento sobre cultura tomando por base as pesquisadoras De Nardi e Balzan (2010) e Rodriguez-Alcalá (2004). Quando falamos em posição, estamos falando de posição ideológica, que se coloca na relação: língua, histórico e ideológico; e a cultura que é, ao mesmo tempo, o espaço de identificação desses povos e resultado dessa relação que determina o sujeito. Dessa forma, a cultura é, ao mesmo tempo, produto e processo dessa relação.

Assim, a partir das perguntas norteadoras e dos objetivos traçados para um *corpus* pré-selecionado é que o analista de discurso vai mobilizando a teoria e recortando novos *corpora* que se juntam a um *corpus* inicial até fechar o arquivo. Foi assim que comecei a construir o arquivo, a partir da obra de Daniel Munduruku, da voz de lideranças indígenas que deram entrevistas-depoimentos, e essa voz foi ecoando em outro *corpus*. A minha inquietação inicial era: como tais sujeitos em pleno século XXI ainda continuavam sendo indígenas? Isto é, “ser indígena” na perspectiva ancestral, nas diferenças étnicas e culturais, na formação social

---

<sup>2</sup> Essa expressão será posteriormente substituída ao longo do trabalho, por uma determinação mais adequada de acordo com o quadro teórico da Análise de Discurso a partir da noção de formação social.

própria, como destacado nos enunciados “Posso ser quem você é, sem deixar de ser o que sou”<sup>3</sup> e “Posso ser quem você é, sem deixar de ser quem sou”<sup>4</sup>.

A obra mencionada acima é *O Caráter Educativo do Movimento Indígena brasileiro (1970-1990)*. Conforme escrevi, ela foi a base de meu arquivo e, na primeira leitura, de cara, notei que havia algo de regular nas entrevistas: as palavras “índio” e “território”. Numa segunda leitura do material, observei que as palavras “leitura” e “escrita” significavam muito mais que decodificar, na voz das lideranças indígenas entrevistadas, aquelas palavras tinham outros sentidos que eu precisava descobrir. E, numa terceira leitura, alguns enunciados pareciam ter relação com as palavras em evidência. Por isso, comecei a me perguntar como as palavras identificadas como regularidades, e os enunciados destacados, estavam sendo ditas/ditos e, em quais condições de produção foram ditas/ditos.

O léxico voz, aqui, aparece no sentido de escrita indígena, pois as entrevistas-depoimentos foram escritas, assim como voz significa literatura indígena, que é um modo de dizer sobre si, voz como fala, como manifestação oral. Desse modo, entende-se voz como fala dentro da construção teórica de Pêcheux (2014b), Mariani (2004) e Courtine (2014), que tratam do sujeito falante, isto é, aquele que fala de uma posição de sujeito, que se inscreve em redes históricas e que enuncia um saber, essa fala é, portanto, a voz que se “ergue” após séculos de silenciamento. Desse modo, a voz indígena como fala é dotada de sentido, como empregada na perspectiva de Salazar; Piovezani (2016 *apud* PIOVEZANI, 2020), mas, ao mesmo tempo, é a voz dissonante, conforme destaca Ribeiro (2017), isto é, uma voz que incomoda e que destoa dos outros dizeres. A voz indígena é, portanto, a voz que se “ergue”, conforme empregado por Hooks (2019) ao tratar da voz feminina que se “ergue” em uma sociedade patriarcal. Resumindo: a voz indígena é entendida nesse trabalho como a voz que se “ergue” na fala e na escrita de si, na literatura indígena, é a voz de um sujeito que fala de uma posição de sujeito indígena que abre fissuras históricas, que destoa do discurso capitalista. É, portanto, a voz que incomoda a formação social capitalista, é voz da resistência, da resignificação e da (re)existência.

Desse modo é que, neste trabalho, o objetivo foi escutar o funcionamento, a saber: i) dos efeitos de sentido das palavras: “índio”, “leitura”, “escrita”, “território” e do enunciado “DEMARCAÇÃO, JÁ!”; ii) e como os efeitos de sentido dessas palavras estão evocando os

---

<sup>3</sup> Esse é o modo como está escrito na obra *O caráter Educativo do Movimento Indígena brasileiro (1970-1990)* (MUNDURUKU, 2012).

<sup>4</sup> Essa é a forma como o enunciado foi escrito no texto “Literatura indígena: vozes ancestrais em novas plataformas”, na coletânea *Jenipapos: diálogos sobre viver* (MUNDURUKU, 2022).

sentidos dos enunciados: “Posso ser quem você é, sem deixar de ser **o que** sou”, “Posso ser quem você é, sem deixar de ser **quem** sou” e “Somos aqueles por quem esperamos” na voz dos povos originários<sup>5</sup>. Essa voz possui diferentes materialidades linguísticas, históricas e ideológicas. E devido à importância dos efeitos de sentido dos enunciados acima, esses são retomados ao longo das análises.

Para atingir os objetivos propostos foi necessário dar os seguintes passos: i) buscar as noções de cultura, ideologia, formação social, formação ideológica e formação discursiva; ii) compreender os processos de construção do imaginário social de “índio”, dessa forma buscou-se as condições de produção do discurso sobre os povos originários no séculos XV, XVI e XVII, e as condições de produção de leitura e escrita de povos originários no final do século XX e início do século XXI; iii) buscar compreender quem é a mulher indígena no século XXI que discursa na COP26; iv) para, então, compreender os efeitos de sentido das palavras: “índio”, “leitura”, “escrita”, na voz dos indígenas entrevistados por Daniel Munduruku, e de “território”, na voz de Txai Suruí, no discurso proferido na 26ª Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas (COP26).

Para isso, foram estabelecidas as seguintes questões: como os povos originários dizem o que dizem em suas escritas no século XXI, nas palavras “índio”, “leitura”, “escrita”, “território”? E, no enunciado: “DEMARCAÇÃO, JÁ!”? E ainda, como o sujeito indígena torna-se um porta-voz, no sentido empregado por Pêcheux (1990, p. 17): “ator visível e testemunha ocular, e que se coloca no lugar de negociador potencial”, isto é, como ele passa a ter uma representação coletiva na sociedade brasileira? Dito de outra forma, das suas posições de sujeito, como a voz desses povos produz efeitos de sentido nos léxicos e enunciados em jogo? E, quais o(s) acontecimento(s) que muda(m) a forma de os povos originários se posicionarem na sociedade? Esses questionamentos nortearam o desenvolvimento desta escrita, pois a partir deles busquei escutar os efeitos de sentido no material selecionado. Essa escuta foi apenas um

---

<sup>5</sup> Toda vez que aparecer a expressão *povos originários* refiro-me aos povos que estavam no território brasileiro antes da chegada dos colonizadores. E, ao me referir ao sujeito indígena, não me refiro a um sujeito individual, mas refiro-me aos povos originários, um sujeito coletivo, a um “eu-nós”, a um eu-povo indígena (Pataxó, Guajajara, Terena etc.) esse sujeito coletivo, esse “nós” que significa originários desse território. Em outros momentos, posso me referir usando a expressão “o indígena” ou “a indígena” para fazer referência a um sujeito indígena ativista, a um “eu-eu” – um sujeito que ocupa um lugar social, por exemplo: indígena piloto, indígena professor(a), indígena escritor(a), indígena advogado(a) etc. Em outro momento, uma voz de uma liderança indígena pode ocupar uma posição de porta-voz, aquele que fala em nome de um povo específico (Tukano, Munduruku, Suruí, Tikuna, Taukane) ou em nome dos povos originários sem especificar o povo, mas trata da diversidade de povos. No caso da liderança indígena como porta-voz, em alguns momentos, ele ou ela fala em nome de todos os povos originários, seja ele/ela pertencente a um determinado povo como mencionado acima, mas o que importa é a luta coletiva, é a voz coletiva que se “ergue” para representar a todos os povos originários, mesmo diante da singularidade de um mundo plural.

gesto de análise, porque mesmo que o arquivo seja exatamente igual, ou semelhante, entre pesquisadores diferentes, a análise não se constrói da mesma forma, pois cada analista de discurso mobiliza dispositivos teóricos diferentes, ainda que os recortes de análises sejam iguais, o resultado sempre será outro.

Portanto, para compreender os efeitos de sentido dos léxicos e enunciados em jogo, foi necessário identificar as formações sociais, as formações ideológicas e as formações discursivas nas quais os sujeitos indígenas estão inscritos, considerando a afirmação de Mariani (2004, p. 41) de que “o que o sujeito diz, significa a partir das projeções imaginárias, ou seja, as imagens que o próprio sujeito produz sobre o lugar social de onde fala em meio ao jogo das relações históricas de força”. A partir desse ponto de vista, das relações históricas de força, que para os povos indígenas se iniciam com a chegada dos colonizadores, é importante buscar na escrita (o dito) sobre os povos indígenas brasileiros nos discursos de cronistas dos séculos XV-XVIII, partindo da data da chegada dos primeiros portugueses no solo de Pindorama, hoje, solo brasileiro, até o estabelecimento de uma escrita colonial materializada nos discursos dos viajantes<sup>6</sup>, para compreender o que os sujeitos indígenas dizem e como dizem em suas escritas no final do século XX, e, principalmente, no início do século XXI.

Desse modo, trouxe citações de algumas crônicas<sup>7</sup> dos séculos XVI e XVII na elaboração das Condições de Produção como forma de compreender os processos discursivos que constituíram um imaginário social dos povos originários. Com isso, busquei, primeiramente, compreender o imaginário criado em torno desses povos durante o processo de colonização, para então compreender como na escrita (tomei aqui como voz) dos povos originários reverberam os sentidos sobre o imaginário histórico-social de “índio” criado pelo

---

<sup>6</sup> Os viajantes são tomados nesse trabalho conforme a forma empregada por Oliveira Filho (1987, p. 93): “ao falar em viajantes, estarei sempre me referindo ao conjunto de autores nomeados, recortados e valorizados por esses classificadores, isto é, a um domínio cristalizado de ideias, fatos, juízos e avaliações, o qual se subordina a regras de produção próprias ao universo intelectual”, e, acrescento, ao universo intelectual português entre os séculos XV-XVII que escreve sobre o indígena brasileiro.

<sup>7</sup> Sobre crônica, em “A vida ao rés-do-chão”, Candido (1992, p. 13) afirma: “A crônica não é um ‘gênero maior’. Não se imagina uma literatura feita de grandes cronistas, que lhe dessem o brilho universal dos grandes romancistas, dramaturgos e poetas. Nem se pensaria em atribuir o Prêmio Nobel a um cronista, por melhor que fosse. Portanto, parece mesmo que a crônica é um gênero menor”. E, de acordo com Redmond (2010, p. 136), “segundo alguns historiadores e críticos literários, a Carta de Caminha pode ser considerada o marco inicial da crônica no Brasil, levando-se em conta que essa narrativa, enquanto relato histórico, possui características próprias da crônica. Outros cronistas portugueses além de Caminha noticiaram aos europeus o aspecto exótico e as possibilidades de exploração das terras brasileiras. Destacam-se, entre eles, Pero Lopes de Souza, Pero de Magalhães Gândavo e Gabriel Soares de Souza. Em paralelo à crônica narrativa dos aspectos gerais dos novos territórios, existe a crônica dos jesuítas, cujos precursores foram Manuel da Nóbrega, Fernão Cardim e José de Anchieta – missionários e religiosos que tinham como objetivo principal documentar os passos da catequese indígena. No sentido histórico da palavra, podemos designar como crônicas todos os textos produzidos por eles”.

colonizador foi encontrando fissura e chegou à resignificação resultando no “Somos aqueles por quem esperamos” na voz que se “ergue” há mais de 30 anos na sociedade brasileira.

Para discutir as questões, este trabalho está estruturado em cinco capítulos. O primeiro corresponde à introdução. O segundo capítulo traz uma discussão sobre a complexidade em torno dos povos originários e da noção de cultura para a teoria da Análise de Discurso materialista. Nele explico, também, de que forma podem ser relacionados os aspectos que tocam essas complexidades em uma análise nesse campo teórico. Em seguida, apresento como se deu a montagem do arquivo que conta com citações de textos de cronistas do século XV, como a Carta de Pero Vaz de Caminha<sup>8</sup> ao Rei de Portugal, e se estende a crônicas dos séculos XVI-XVII e documentos do século XIX. Esses textos são importantes para se compreender o imaginário histórico-social de “índio”, pois esse imaginário de “índio” é importante para compreender o que está sendo dito no *corpus* de análise, composto de sequências discursivas da voz indígena, o sujeito falante enquanto “sujeito de seu discurso” (PÊCHEUX, 2014b, p. 147), o porta-voz, no sentido empregado por Pêcheux (1990).

O terceiro capítulo traz uma discussão sobre as Condições de Produção de leitura e escrita sobre os povos originários no período colonial e as Condições de Produção de leituras e escritas de lideranças indígenas no final do século XX e início do XXI. Após essa exposição sobre as Condições de Produção da voz dos povos indígenas, trago uma abordagem, ou um gesto de análise, sobre as formações discursivas nas quais o *corpus* selecionado para essa análise está inscrito. Portanto, tomando os povos originários nessas conjunturas teórico-político-histórica da voz em análise, apresento um gesto de leitura sobre a posição do sujeito indígena pautada numa atitude “decolonial”, isto é, uma posição que “fura” a ideologia colonial. Trata-se de uma abordagem, principalmente, sobre o processo de subjetivação desses povos após o seu processo de formação intelectual<sup>9</sup> e política, isto é, a partir da organização do Movimento Indígena brasileiro. Em outras palavras, apresento uma abordagem do sujeito indígena no final do século XX e início do século XXI a partir da escrita por meio de uma abordagem de como significa “permanecer indígena” nessa conjuntura após 523 anos do contato com o colonizador.

---

<sup>8</sup> Esse documento, assim como a obra *História da Província de Santa Cruz*, de Pero de Magalhães Gândavo, serviu de *corpus* para abordar sobre a construção da identidade dos povos indígenas do Brasil na minha Dissertação (defendida em 2017), intitulada “O sujeito, o discurso, a ideologia e a constituição da identidade indígena: uma análise discursiva de documentos oficiais e políticas públicas”.

<sup>9</sup> O que Marcos Terena chama de “vivência intelectual” e também de “formação intelectual” (MUNDURUKU, 2012, p. 158). E acrescenta o indígena: “porque eu era um intelectual, um estudante acostumado a ler e interpretar” (MUNDURUKU, 2012, p. 160).

O quarto capítulo traz uma análise da voz dos povos indígenas e a sua relação com a leitura e a escrita. O conjunto que compõe essa voz constitui-se de diferentes materialidades linguísticas, como: relatos, entrevistas-depoimentos (no sentido de testemunhos)<sup>10</sup>, textos de lideranças indígenas (literatura indígena), vídeos e outros. Dessas materialidades são montadas as sequências discursivas que compõem o material de análise. Neste busco escutar os efeitos de sentido das palavras leitura e escrita na voz dos sujeitos indígenas que enunciam “Somos aqueles por quem esperamos”, isto é, como esses sujeitos falam de si para os seus parentes, povos ainda tidos como ágrafos. Destaco nesse capítulo, que a leitura e a escrita não são apenas tecnologias para os povos indígenas, mas foram o “divisor de águas” entre a chamada Pré-história e a História da humanidade pois, com o surgimento dessas tecnologias, pode-se marcar um “antes” e um “depois” no processo histórico da vida em sociedade. No entanto, para os povos indígenas do Brasil, essas tecnologias são aquisições bem recentes, mas de fundamental importância para manutenção de suas vidas, seus direitos e suas culturas, como também para o registro de suas línguas.

O quinto capítulo traz uma discussão sobre a mulher indígena e seu protagonismo como mulher em eventos como o acontecimento histórico, nesse caso, a representatividade dos povos originários na 26ª Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas (COP26)<sup>11</sup>. Nele destaco o importante papel da mulher indígena na sociedade em busca dos direitos dos povos originários. Isso acontece porque a mulher indígena também se desloca do lugar que ocupava na sua forma de organização social em suas aldeias e encontra na leitura e na escrita um lugar de luta, ressignificação e (re)existência.

Portanto, nessa nova conjuntura, o que muda na história é que nos séculos XX e XXI os povos originários, mesmo que em uma representatividade ainda muito pequena, considerando a temporalidade, desde o contato, ou melhor, considerando todo o processo histórico, passam a ocupar um lugar sonhado pelos ancestrais<sup>12</sup> (que é de assumir sua autonomia), de sujeito indígena que se movimenta, que permite ressignificar os processos de identificação dos indígenas a partir da leitura e da escrita. Esse movimento que os povos indígenas fizeram ao

---

<sup>10</sup> Ver conforme abordada em “Testemunho e a política da memória: o tempo depois das catástrofes” por Seligmann-Silva (2005, p. 82): “O testemunho revela a linguagem e a lei como constructos dinâmicos, que carregam a marca de uma passagem constante, necessária e impossível, entre o “real” e o simbólico, entre o “passado” e o “presente”. Como também abordado em “Testemunho: um acontecimento na estrutura” por Mariani (2016, p. 50): “Deve-se lembrar que o testemunho é da ordem do memorável, esse é um de seus aspectos. Dar testemunho aponta para um falar urgente, para o não esquecer e para um não deixar os outros esquecerem”. Desse modo, a voz indígena é uma voz que traz efeitos de sentido de sua vivência, de suas lutas e resistência.

<sup>11</sup> Ver também no programa “Roda Viva” exibido dia 29 nov. 2021 sobre o papel de Txai Suruí na COP26 (RODA..., 2021).

<sup>12</sup> Como afirma Marcos Terena: “Não iríamos admitir mais que pessoas estranhas ao nosso modo cultural de ser, representações religiosas ou de Estados nacionais voltassem a falar por nós” (MUNDURUKU, p. 102).



longo dos 523 anos possibilitou vários acontecimentos históricos, um deles foi a participação de Txai Suruí, mulher indígena, na COP26.

Enfim, após os cinco capítulos, faço uma parada temporária e necessária – digo parada porque é preciso fechar esse ciclo, mas ainda há muito a dizer e a pesquisar sobre essa voz que se “ergue” e se fortalece após tantos séculos de silenciamento. Portanto, apresento, as considerações finais que, por ora, sintetizam tanto os pontos de destaque da voz dos povos indígenas, quanto os destaques teóricos que alicerçaram as análises.

## 2 PREPARANDO O TERRENO: SITUANDO O TEXTO

Neste capítulo inicio com a apresentação do tema e do problema, atrelando-os à complexidade do objeto dessa pesquisa e à teoria da Análise de Discurso materialista. Pois, desenvolver uma análise sobre efeitos de sentido em outros arquivos na teoria da Análise de Discurso já não é uma tarefa fácil, no entanto, tratar de um arquivo sobre povos originários, sujeitos de culturas não alinhadas ao capitalismo, torna-se mais difícil porque se faz necessário compreender sua formação social e suas culturas, que não estão atreladas às relações de forças do materialismo histórico. Por se tratarem de povos que são iguais nas suas diferenças, isto é, naquilo que são iguais, são também diferentes, porque há diferenças entre si, entre suas coletividades étnicas, entre suas diferentes línguas, entre suas diferentes culturas, dito de outra forma, naquilo que são tão singulares, são tão plurais.

Desse modo, faz-se necessário uma discussão sobre a noção de “cultura” na perspectiva da Análise de Discurso materialista. No entanto, compreender sobre esses sujeitos e suas complexidades é, de uma certa forma, um desafio para uma teoria da subjetividade. Sendo assim, para compreender os efeitos de sentido das palavras “índio”, leitura, escrita e território, ditas pelos povos indígenas e do enunciado “DEMARCAÇÃO, JÁ!” dito por esse povos, é necessário mobilizar teoricamente as categorias “discurso”, “sujeito”, “sentido” e “ideologia”, pois essas categorias estão relacionadas umas às outras, conforme aborda Zoppi-Fontana (1997), que parte do conceito de discurso como objeto de duas faces, uma linguística e a outra histórica, e a ideologia como uma determinação histórica e espaço de relações de forças, de disputas estabelecidas na/nas formação/formações social/sociais. Quanto ao sujeito, nesta perspectiva teórica ele é descentrado, isto é, não é fonte de seu dizer, e é sujeito porque é interpelado pela ideologia, conforme Indursky (2008, p. n.) escreve:

O sujeito que o fundador da Teoria da Análise de Discurso convoca é um sujeito que não está na origem do dizer, pois é duplamente afetado. Pessoalmente e socialmente. Na constituição de sua psiquê, este sujeito é dotado de inconsciente. E, em sua constituição social, ele é interpelado pela ideologia. E a partir desse laço entre consciente e ideologia que o sujeito do discurso se constitui. É sob o efeito dessa articulação que o sujeito da AD produz seu discurso. E esta é a natureza da subjetividade convocada por Pêcheux: uma *subjetividade não-subjetiva*.

Diante do exposto pela autora sobre a constituição do sujeito do discurso na teoria, proponho que, ao tratar do sujeito do arquivo deste trabalho, trato de um sujeito de uma formação social diferente da formação social capitalista, constituída pelo modo de produção dominante. De acordo com Pêcheux e Fuchs (1997 [1975], p. 165) “a região do materialismo

histórico que nos diz respeito é a da superestrutura ideológica em sua ligação como o modo de produção que domina a formação social considerada”. Desse modo, a formação social que domina a superestrutura ideológica dos povos originários não é a mesma ideologia da formação social que domina o Estado, uma vez que uma formação social se organiza em níveis diferenciais, pois cada formação social tem suas especificidades que corresponde a um conjunto de níveis estruturados em uma totalidade. Essas especificidades diferem uma formação social da outra, e isso estabelece uma relação com o dizer, com modo de enunciar.

Diante do exposto, pode-se considerar que a formação social indígena não é dominada pela ideologia capitalista, e, portanto, a voz dos povos originários, que é o que denomino de voz indígena, estabelece uma relação com as especificidades de sua formação social, e, assim, contraria o modo de enunciar do sujeito de uma formação social capitalista.

Retomando o abordado na introdução sobre os desafios do analista de discurso, agora apresento uma discussão sobre os desafios do *corpus* de arquivo para uma análise pautada nessa teoria, que é materialista. Isso porque tratam-se de sequências discursivas montadas a partir de um arquivo de voz indígena, ou voz dos povos originários do Brasil, como afirmado acima, povos que, por si só, já representam uma complexidade, e a devida complexidade é constituída tanto na diversidade das culturas quanto na diversidade linguística<sup>13</sup> desses povos. Essas complexidades foram constatadas desde o início da colonização pois, já naquele contexto, eram identificadas tanto pelos representantes da Coroa Portuguesa quanto pelos representantes da Igreja. Daí a necessidade de definir a forma de lidar com esses dois aspectos que não são inerentes a AD e que determinam a forma como esse estudo é conduzido: esses entendimentos sobre os sujeitos – povos originários, como mencionado, e as suas culturas – são o que determinam a abordagem do tema e do problema dessa pesquisa, reafirmo que por se tratarem de povos de culturas que não estão inscritas na ideologia capitalista.

Naquelas conjunturas históricas e políticas do contato, os povos originários viviam em uma forma de organização social própria, característica de seus povos e de suas condições antropológicas – não viviam conforme os “modos de produção e reprodução”<sup>14</sup> que têm como parâmetro de vida a forma-sujeito, o sujeito de direito, próprio das ideologias do capitalismo. E, com a chegada dos colonizadores, inicia-se um novo processo no modo de vida desses povos

---

<sup>13</sup> Questão desenvolvida no capítulo 3, que trata das Condições de Produção da leitura e escrita sobre os povos originários no período colonial.

<sup>14</sup> Como entendido por Althusser (1999) em *Sobre a reprodução*, que um modo de produção é uma maneira de produzir bens materiais, e nessa cadeia de produção há a exploração. Portanto, no processo de exploração, nesse lugar se dão a Relações de produção, onde se explora a natureza (os bens de subsistências) e a força de trabalho, por isso, em uma dada formação social há dois modos de produção: um dominante e um dominado.

do lugar, é a relação de contato entre as diferentes culturas: de um lado, os colonizadores com sua cultura Ocidental, e do outro, os diversos povos indígenas com as mais diversas culturas e línguas.

Portanto, para se compreender os efeitos de sentido das palavras “índio” na voz desses povos originários, foi necessário compreender algumas categorias da Análise de Discurso como: as formações sociais, a noção de ideologia, formação ideológica e formação discursiva, e relacioná-las às formações dos povos originários. Desse modo, também foi necessário mobilizar pressupostos teóricos sobre a noção de cultura, tomados neste estudo a partir das seguintes análises de discurso: De Nardi e Balzan (2010), Ramos e Ferreira (2016), Orlandi (2008; 1985) e Rodríguez-Alcalá (2004). Os estudos dessas pesquisadoras serviram de suporte para a compreensão da noção de cultura na perspectiva teórica em que este trabalho está inscrito. Além disso, foram mobilizados pressupostos teóricos de intelectuais indígenas que escrevem em uma perspectiva decolonial, como eles mesmos declaram suas escritas. Aqui, a palavra decolonial será tomada como resistência, pois de acordo com Paul Henry (1997, p. 17), comentando o que diz Pêcheux: “cada vez que um instrumento ou um experimento é transferido de um ramo de ciência para outro, este instrumento ou experimento é de algum modo reinventado, tornando-se um instrumento particular, ou de outro ramo particular de ciência”. Se a palavra é empregada pelos povos indígenas como desconstrução do discurso colonial, é então uma forma de resistência a esse discurso.

Já para a discussão sobre ideologia, formação social, formação ideológica (doravante FI) e formação discursiva (doravante FD), foram mobilizados pressupostos teóricos dos trabalhos de Althusser (1999; 2015; 2017a; 2017b), Pêcheux e Fuchs (1997), Pêcheux (2012; 2014b) e Courtine (2016).

## 2.1 OS POVOS ORIGINÁRIOS E A ANÁLISE DE DISCURSO

Esse estudo não deixa de ter uma relevância social devido às circunstâncias nas quais se encontram os povos originários no Brasil, mas a escolha também foi motivada por questões pessoais, como já abordado no “Percurso da construção do objeto da pesquisa” – que trata da origem de minhas bisavós – pois, três das minhas quatro bisavós tiveram suas origens em alguma etnia, sendo: a minha bisavó materna, mãe de minha avó materna, segundo alguns familiares, era de origem Tupinambá (dizem que ela foi perseguida por cães, a chamada “captura a dente de cachorro”), já a minha bisavó materna, mãe de meu avô materno, de origem Pataxó (seu nome era Maria Isaura Pataxó), e a minha bisavó paterna, mãe de minha avó

paterna, meus familiares não souberam informar a origem (sabem que ela também foi “capturada a dente de cachorro”).

Essa falta de informação sobre a origem de sujeitos indígenas que passaram a viver na cidade no início do século XIX não foi uma situação isolada (ocorrida apenas com os meus ancestrais), mas foi uma recorrência com centenas ou milhares de indígenas na história do país naquele contexto. Essas situações sobre as origens de minhas bisavós me levaram a desenvolver minha pesquisa de mestrado, na qual abordei sobre “o sujeito, o discurso, a ideologia e a constituição da identidade indígena”, pesquisa pautada nas crônicas do descobrimento e em documentos oficiais do Estado e políticas públicas para povos indígenas. Nessa pesquisa, procurei compreender a constituição da identidade do sujeito indígena em abordagens linguístico-ideológicas em documentos do Estado e a necessidade de políticas públicas para aqueles que tiveram suas terras invadidas e uma identidade forjada na minoridade. Conforme relata Janelson Ferreira (2021), na reportagem sobre Marçal Tupã-Y, Marçal de Souza, liderança Guarani, no encontro com o Papa João Paulo II, em 1980, Marçal disse: “Este é o país que nos foi tomado. Dizem que o Brasil foi descoberto, o Brasil não foi descoberto, não, Santo Padre, o Brasil foi invadido e tomado dos indígenas do Brasil. Esta é a verdadeira história”. Diante do exposto, para os povos originários, não houve “descoberta”, mas, sim, invasão de território habitado por diversos povos de diferentes línguas e culturas. Além de terem os seus territórios invadidos, eles sofreram os mais cruéis tipos de violência, desde a negação e silenciamento da língua materna, até assassinatos<sup>15</sup>, perseguições e capturas de crianças indefesas.

Os estudos sobre os povos ora denominados de “índio” e/ou povos indígenas em documentos oficiais do Estado, ora povos originários (recentemente, o substantivo composto “povos originários” foi fortalecido após a instituição do Ministério dos Povos Originários criado

---

<sup>15</sup> Sobre os assassinatos e massacres dos povos originários, estes acontecem desde sempre, como relata o cronista Jesuíta João Daniel ([1776] 1975, p. 258) em *Tesouro descoberto no Amazonas*: “E também com uma circunstância muito atendível, de que no dito ano era já tanta a sua diminuição, que só desde o ano de 1615 até 1652, como refere o mesmo Padre Vieira, tinham morto os portugueses com morte violenta para cima de dois milhões de índios, fora, os que cada um chacinava às escondidas. Deste cômputo se pode inferir, quão inumeráveis eram os índios, quão numerosas as suas povoações, e quão juntas as suas aldeias, de que agora apenas se acham as relíquias. E se os curiosos leitores perguntam: como se matavam tão livremente, e com tal excesso os índios? podem ver a resposta nos autores que falam nesta matéria. Eu só direi, que havia tanta facilidade nos brancos em matar índios, como em matar mosquitos, com a circunstância, de que estavam em tal desamparo, e consternação os tapuias, que tudo tinham contra si, de sorte, que chegando os brancos a alguma sua povoação, faziam deles quanto queriam; e se eles estimulados o matavam, era já caso de arrancamento, e bastante para se mandar logo contra eles uma escolta, que a ferro, e fogo tudo consumia; e com muita verdade se podia dizer, e talvez que também ainda hoje se verifique o adágio”.

pelo atual governo do PT)<sup>16</sup>, durante muito tempo foram desenvolvidos por diferentes áreas do saber, das quais destaco as Ciências Sociais e Humanas como: Antropologia, Antropologia Social, Etnologia, História, Sociologia, Arqueologia, Linguística e, mais recentemente, Análise de Discurso. Contudo, para a Análise de Discurso essa é uma discussão que carece de um certo cuidado em sua abordagem teórico-prática, por se tratarem de sujeitos que têm uma formação social própria e que muitos permaneceram, e outros permanecem, fora do convívio com os não indígenas, isto é, afastados do convívio com os sujeitos da formação social que compreende uma forma sujeito de direito. O que não significa que os povos indígenas isolados não tenham direitos, mas que vivem de forma isolada em seus territórios.

No que tange o conceito de formação social, de acordo com Althusser (1999, p. 41, grifos do autor):

Marx rejeitou bem cedo [...] a noção de ‘sociedade’, como científica. De fato, esse termo está sobrecarregado de ressonâncias morais, religiosas, jurídicas, em suma, trata-se de uma noção de ideologia que deve ser substituída por um conceito científico: o conceito de *formação social* (Marx, Lênin). Não se trata de substituir simplesmente uma palavra por outra. O conceito de formação social é um conceito científico enquanto faz parte de um *sistema teórico* de conceitos, completamente estranho ao sistema de noções ideológicas ao qual se refere a noção idealista de ‘sociedade’.

Nesta citação destaca-se que o autor comenta que desde Marx a noção de formação social não é compreendida da mesma forma que o conceito científico de sociedade apresentado pelos idealistas, mas trata-se de uma noção de ideologia que está sobrecarregada de efeitos dos Aparelhos Ideológicos de Estado. Isto é, o conceito de formação social sustenta toda a reflexão do processo material que está submetido às múltiplas determinações de uma totalidade.

No entanto, os povos isolados vivem como sujeitos não interpelados pela ideologia capitalista, uma vez que não estão ligados aos Aparelhos Ideológicos do Estado, como a igreja, por exemplo. Entretanto, são interpelados pelas leis, isto é, são sujeitos de direitos a partir das Constituições brasileiras de 1934, 1946, 1967 e 1988 (arquivos jurídicos que movimentam uma rede de memória discursiva sobre os direitos dos territórios indígenas). Apesar de contar com um arquivo jurídico<sup>17</sup> que se apresenta desde o Brasil Colônia, como alvarás, cartas régias etc., documentos que historicamente asseguravam aos povos originários seus direitos territoriais –

<sup>16</sup> Governo que em 2008 sancionou a Lei 11.645, que trata do ensino de temáticas indígena e africana no currículo escolar, e que no mesmo ano abriu editais para compra de livros de escritores indígenas ou de temática indígena.

<sup>17</sup> Na forma empregada por Zoppi-Fontana (2005, p. 98) “O arquivo jurídico cristaliza um gesto de leitura no/do arquivo que desconhece um seu exterior, que apaga a referência a discursos outros, que se concentra sobre si mesmo, estabelecendo uma rede interna de citações datadas, de referências intertextuais precisas, que produzem um efeito de completude do corpo de leis que constituem o arquivo”.

e estes serviram de memória histórica e foram materializados na Constituição de 1988, não apenas com os direitos territoriais, mas também com os direitos às suas culturas, às suas línguas e às suas organizações sociais –, os direitos garantidos por lei nem sempre foram cumpridos na prática. E, mesmo inscritos na lei pelo Estado, esses sujeitos mantêm sua formação social própria. Essa inscrição na atual Constituição é pela garantia de seus direitos territoriais, linguísticos e culturais.

Chamo atenção para o fato de que os povos originários não são povos que se encontram no mesmo nível de contato com a formação social moderna<sup>18</sup>. Isto quer dizer que esses povos estão em níveis de contato bem diferenciados, o que faz com que a complexidade aumente ainda mais. Pois existem aqueles povos que estão em contato com os não indígenas desde o século XVI, foram aldeados e passaram por um longo processo de convivência com os não indígenas (conforme podemos constatar no Decreto Imperial de nº 426 de 24 de julho de 1845, criado com o intuito de “civilizar” os povos indígenas por meio da catequese); esses aprenderam de certa forma a se relacionarem com outros saberes. E existem outros povos, de contato mais recente, principalmente a partir da década de 60 do século XX, com a política integracionista, com a qual se criou a obrigatoriedade da educação escolar para povos indígenas. Nesse processo houve uma aproximação maior de alguns povos originários com os não indígenas, porque enquanto as crianças estavam nos centros urbanos estudando<sup>19</sup> em internatos religiosos, os pais das crianças eram obrigados a trabalhar como mão de obra na agricultura. Desse modo, foram obrigados a exercer práticas de uma formação social diferente de sua formação social de origem.

No entanto, existem aqueles que ainda vivem de forma tradicional, isolados, falam apenas a língua materna, não têm acesso à escrita, porque em suas aldeias não há escolas e nem acesso à medicina moderna e, assim, contam apenas com a medicina tradicional por viverem isolados em seus territórios; ali, comem daquilo que a natureza produz, mantêm seus rituais e modo próprio de organização social, em outros termos, vivem na/da floresta. A forma de vida isolada dos povos também é considerada como nômade, isto é, de acordo com Terray (1979, p. 37), “As tribos nômades elas também, devido ao seu caráter excepcional de seu modo de vida, apresentam particularidades sociais que não são bem compreendidas”. Desse modo, entende-se que alguns povos originários, que estão em “fases” de contato bem diferentes e que têm um modo de vida baseado na sua ancestralidade, não são bem compreendidos ainda hoje na

---

<sup>18</sup> Formação social moderna é a forma jurídica, isto é, sujeito de direito. Dessa forma, os povos originários são convocados pelo Estado a tornarem-se sujeito de direito. E, ao aceitarem essa condição, “aquele que entra em relação contratual com outros sujeitos de direito; seus iguais” (PÊCHEUX, 2014b, p. 140), o que se propõe na lei é que todos os brasileiros sejam iguais perante a lei, no entanto, a lei que universaliza, também é excludente.

<sup>19</sup> Essa questão será desenvolvida no capítulo 4, que trata da relação dos povos originários com a leitura e a escrita.

formação social capitalista. É o que acontece com os povos Yanomami, que vivem nos estados do Amazonas e Roraima e são mais conhecidos pela mídia pelas circunstâncias que vem enfrentando desde a década de 80 do século XX com as invasões dos garimpeiros, principalmente (além dos Yanomami ainda há outros povos que vivem de modo tradicional).

Sobre as etapas de contato com os não indígenas, a Ministra do Povos Originários, Sônia Guajajara, em entrevista ao programa “Roda Viva” (2023)<sup>20</sup>, relatou que a situação atual de contato dos povos originários no Brasil se encontra em quatro níveis de relação social, a saber: i) nível um, os “povos indígenas isolados – sem nenhum contato”; ii) nível dois, os povos indígenas que vivem no território há mais de 400 anos de contato e cita como exemplo o Povo Guajajara; iii) nível três, estão os povos indígenas aldeados, isto é, que vivem em seus territórios, mas que já mantêm contato entre 30 a 100 anos com os não indígenas; iv) nível quatro, estão os povos indígenas de contexto urbano – há aqueles que vieram de alguma aldeia para estudar, trabalhar ou para morar, mas que têm laços diretos com os territórios, com as famílias, que sabem de onde vieram, sabem suas origens, há aqueles autodeclarados que estão buscando suas origens, que não sabem ou se perderam ao longo do processo, ao longo da colonização, e não sabem onde estão suas raízes, por isso vivem no conflito, muitos vão em busca de seus avós, mas não se identificam. Essa é a forma que a Ministra apresenta como níveis de contato dos povos originários, nessas condições de produção do século XXI.

Como destacado na fala da Ministra, também há aqueles que vivem entre a cidade e o território, isto é: povos de contato que vivem nesses “entre-lugares”, entre a cidade e a aldeia, entre a formação social capitalista e a formação social indígena<sup>21</sup>, uma formação social de acordo com as perspectivas de seus ancestrais, o que já é indício de uma contradição, “um dentro” e “um fora”, pois, mesmo sendo contrários ao sistema, precisam se apropriar desse lugar para manter a luta, que é ancestral. Dito de outro modo, os povos precisam ter acesso a cursos superiores, a uma formação acadêmica para poder defender seus interesses, ter profissional qualificado dentro de seus territórios sem depender do “de fora”.

Bhabha (2019, p. 20) afirma que “Esses ‘entre-lugares’ fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, e no ato de definir a própria

---

<sup>20</sup> Cf. “Roda Viva” – Sônia Guajajara. Programa exibido em 20 mar. 2023.

<sup>21</sup> Daniel Munduruku denomina de “formação ancestral” (MUNDURUKU, 2012, p. 16). Neste trabalho estou configurando a formação social dos povos originários como formação social indígena por se tratar de uma formação social que difere da formação social do colonizador e do Estado. Dito de outra forma, uma formação social que estabelece resistência à formação social do Estado (formação social capitalista). Portanto, a formação social dos povos originários, que estou designando de formação social indígena, é uma formação social ancestral que não dialoga com a formação social capitalista, daí surgem as diferenças ideológicas.



ideia de sociedade”. Aqueles povos que estão vivendo próximos aos centros urbanos precisam criar estratégias de subjetivação e ressignificação de suas identidades. Desse modo, tendo que viver nesses “entre-lugares”, ou nesses processos de “um dentro” e “um fora”, ora inseridos na sociedade capitalista, ora vivendo de acordo com as ideologias ancestrais, isto é, um processo contraditório, mas constituídos na autoafirmação de suas identidades em oposição ao imaginário criado pelo colonizador. Ainda de acordo com Bhabha (2019, p. 20):

O afastamento das singularidades de ‘classe’ ou ‘gênero’ como categorias conceituais e organizacionais básica resultou em uma consciência das posições de sujeito – de raça, gênero, geração, local institucional [...] – que habitam qualquer pretensão à identidade no mundo moderno.

Nesses entre-lugares em que vivem alguns povos indígenas, isto é, entre a cidade e a aldeia, como está se constituindo esse afastamento das singularidades apontadas por Bhabha? É um afastamento que se dá por completo? Pode-se falar em indígenas totalmente interpelados pelo capitalismo e ressignificados culturalmente no capitalismo? Interpelados para o capitalismo seria não permanecer indígenas? O que significa permanecer indígena no século XXI em meio à formação social capitalista? É o que veremos nas análises.

Para refletir sobre tal processo, entende-se que “o que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais” (BHABHA, 2019, p. 20). Uma coisa que Bhabha chama atenção nessa colocação é sobre momentos ou processos que possam produzir as diferenças culturais. Esses momentos podem ter relação com os processos de escolarização e relações de trabalho dos indígenas, mas será que realmente isso tem interferido no processo de subjetivação cultural dos povos originários? A questão relacionada à escolarização dos povos originários está presente em todo este trabalho porque tudo se passa pela escrita dos povos originários, desde a organização do Movimento Indígena até chegar ao “Somos aqueles por quem esperamos”.

Por sua vez, para corroborar com a ideia de Bhabha sobre as diferenças culturais no processo de subjetivação, Gonzalez (1988, p. 74) afirma que “a força do cultural apresenta-se como a melhor forma de resistência. O que não significa que a voz solitária não se erga, efetuando análises/denúncias do sistema vigente”. Essa voz que se “ergue” e denuncia é a voz de sujeitos indígenas que perfuraram as políticas do assimilacionismo e integracionismo e se reafirmam na ‘força cultural’, dito de outro modo, a cultura é o lugar da afirmação identitária.

Aqui entram algumas questões importantes para se pensar em uma análise na teoria

materialista, como por exemplo: como analisar efeitos de sentidos na voz dos povos não capitalistas, em uma teoria que tem como um dos pilares a noção de ideologia que constitui a luta de classes? Reformulando a questão: como analisar a voz de povos em cuja formação social não há existência de classes em uma teoria materialista?

Parto do princípio: se não há a existência de classes, não existe luta de classes entre os povos originários e nem entre povos originários e o Estado. Tendo em vista o modo de vida desses povos, o entendimento é que entre eles há condições próprias de existência. E, na relação desses povos para com o Estado, também não há luta de classes porque não há exploração de classes. Mas, no confronto por território, há inscrição no jurídico, na lei, no Aparelho Ideológico de Estado que constitui o sujeito de direito. Essa é uma questão que impõe contradições às condições reais de existência dos povos originários que, mesmo para preservar seu modo de vida, precisam estar inscritos na lei que estabelece relações de igualdade na estrutura social brasileira. No entanto, isso não significa luta de classes, pois, o que Althusser fala sobre a luta de classes, na *Resposta a John Lewis*, é que só há luta de classes quando a sociedade é dividida em classes. Veja nas palavras do autor:

Para os *revolucionários*, ao contrário, é impossível separar as classes da luta de classes. A luta de classes e a existência das classes são uma só e mesma coisa. Para que haja classes numa ‘sociedade’, é preciso que a sociedade seja *dividida* em classes; essa divisão não se faz *post festum*; é a exploração de uma classe por outra e, portanto, a luta de classes que constitui a *divisão* em classes. Pois a exploração já é luta de classes (ALTHUSSER, 1978, p. 27).

Portanto, em suas condições de existências, os povos indígenas não estavam divididos em classes em suas sociedades ditas “primitivas”, e na relação para com o Estado os povos também não estão divididos em classes, pois a luta é pelo território, e não pelo poder econômico, pelo capital. Mas não é só o fato de não ter luta de classes, a questão é também ideológica; essa é uma das questões discutidas na seção a seguir, do problema relacionado à pesquisa.

## 2.2 A ANÁLISE DE DISCURSO E A NOÇÃO DE CULTURA

Começo explicando sobre a questão do problema levantado no tema e que se concentra aqui. O problema reside em como analisar na teoria do discurso de Pêcheux, que é uma teoria que reside na articulação de três regiões do conhecimento: i) o materialismo histórico; ii) a linguística, e iii) a teoria do discurso como teoria da determinação histórica dos processos

semânticos, que é “teoria das relações sociais e de suas transformações” (PÊCHEUX; FUCHS, 1997 [1975], p. 163-164), a voz dos povos originários.

Em outras palavras, o problema está em como analisar, na teoria do discurso pensada por Pêcheux para refletir a questão do materialismo histórico no tocante aos processos semânticos, a voz dos povos originários que não estão alinhados com o materialismo histórico, pois, como exposto acima, são povos cuja formação social não é a capitalista, nem a religiosa, mas uma formação social própria<sup>22</sup>. Isto é, são povos de sociedades ditas “primitivas”, que não têm relação com a luta de classes e com um “conjunto de aparelhos ideológicos de Estado”, pois o seu modo de vida não tem relação com o sistema de “reprodução/transformação das relações de produção”<sup>23</sup>.

Como discutido, entre os vários povos indígenas não existe a luta de classes, mas cada povo indígena vive de acordo com sua cultura, o que faz um povo ser diferente do outro. No entanto, a organização social própria dos povos originários é uma totalidade, pois todos os povos têm relação com a ideologia indígena, apesar das diferenças que se materializam nas culturas de cada povo, no uso da língua e nos rituais. Mas o embate ideológico mesmo se estabelece com a ideologia da classe dominante conforme o exposto ao longo dessa escrita.

Uma forma de articular essas relações dispares tem suporte em Orlandi, Soares e Souza (1991, p. 6, grifo dos autores), que afirmam que pensar o “índio” como “sujeito” é se propor a pensar “necessariamente em reflexões sobre *ideologia*”, visto que a ideologia é um “reconhecimento”, isto é, “É a ideologia que fornece evidências pelas quais ‘todo mundo sabe’ o que é um soldado, um operário, um patrão, uma fábrica, uma greve [um indígena ou povos indígenas] etc.” (PÊCHEUX, 2014b, p. 146). Como o reconhecimento da identidade dos povos originários se dá pelas suas culturas, dito em outras palavras, a constituição de um povo se dá nas culturas com as quais eles se identificam, compreender a complexidade desses povos e a noção de cultura torna-se fundamental numa análise discursiva materialista, como comentei no início do capítulo.

---

<sup>22</sup> De acordo com Althusser (1999, p. 42): “Digamos simplesmente, para sermos compreendidos por todos e por cada um, que uma formação social designa toda “sociedade concreta, historicamente existente, e que é *individualizada*, portanto, distinta de suas contemporâneas e de seu próprio passado, pelo modo de produção que domina aí. É assim que se pode falar de formações sociais ditas ‘primitivas’”.

<sup>23</sup> Conforme Pêcheux (2014b, p.131, grifos do autor) aborda: “os aparelhos ideológicos de Estado não são, apesar disso, puros instrumentos da classe dominante, máquinas ideológicas que reproduzem pura e simplesmente as relações de produção existentes: ‘... este estabelecimento [dos aparelhos ideológicos de Estado] não se dá por si só, é, ao contrário, o palco de uma dura e ininterrupta luta de classes...’, o que significa que os aparelhos ideológicos de Estado constituem, simultânea e contraditoriamente, o lugar das condições ideológicas da transformação das relações de produção (isto é, da revolução, no sentido marxista-lenista). *De onde, a expressão ‘reprodução/transformação’ que empregamos*”.

Orlandi, Soares e Souza (1991, p. 6) ressaltam que “[...] O princípio da Análise de Discurso que diz que ‘não há discurso sem sujeito e não há sujeito sem ideologia’. Isso porque o efeito ideológico elementar é o que produz o sujeito”. Partindo dessa premissa, se para a teoria da Análise de Discurso não há “discurso sem sujeito e não há sujeito sem ideologia”, apesar da complexidade destacada sobre os povos indígenas neste capítulo, não seriam essas complexidades que impossibilitariam uma análise discursiva sobre esses povos. Por isso, faço das palavras de Orlandi, Soares e Souza (1991, p. 6) as minhas: “Assim, nossa postura é a de que, pela Análise de Discurso, se pode desconstruir a ‘evidência’, construída por certas teorias antropológicas e linguísticas, e de que o índio não tem ideologia. Em nossa perspectiva, se (se constitui como um sujeito que) tem linguagem, tem ideologia”<sup>24</sup>. Portanto, é a partir da linguagem, da cultura e da ideologia que se constituem os efeitos de sentido da voz de seus ancestrais.

Por isso, não é pelo viés da Antropologia e nem da Antropologia Social que essa análise se desenvolve. Pois essas ciências estudam os comportamentos, hábitos, mitos, línguas etc. do homem. E, como destaca Terray (1979, p. 17), a Antropologia Social “interessa-se principalmente pelos fatos do parentesco”. Isso quer dizer que os pesquisadores estão preocupados com a “evolução social”, com a mudança de comportamento, de hábitos e de costumes das pessoas; pode-se dizer que esse é um trabalho idealista, nesse caso, o sujeito é uma unidade, ou melhor, pura consciência e, a linguagem é a chamada “expressão da consciência”. Assim, é na teoria da Análise de Discurso materialista que aborda o sujeito constituído pela interpelação da ideologia que este trabalho se afilia, como aborda Orlandi (2015, p. 46):

Atravessado pela linguagem e pela história, sob o modo do imaginário, o sujeito só tem acesso a parte do que diz. Ele é materialmente dividido desde sua constituição: ele é sujeito de e é sujeito a. Ele é sujeito à língua e à história, pois para se constituir, para (se) produzir sentidos ele é afetado por elas.

Partindo desses pressupostos de que o sujeito é atravessado pela linguagem e pela história, a teoria da Análise de Discurso entende que os sentidos são afetados pela língua e pela história, isso justifica a importância da Análise de Discurso para compreender os efeitos de sentido na voz indígena sobre as palavras “índio”, leitura, escrita e território e do enunciado “DEMARCAÇÃO, JÁ!”. Enquanto que as ciências sociais não estudam os efeitos de sentido

---

<sup>24</sup> De acordo com Orlandi (2016, p. 14) “Se pensarmos a materialidade, a língua, o sujeito e a história, a ideologia é um componente incontornável da teoria (materialista) do discurso”.

de palavras ou expressões ditas pelos sujeitos falantes. Por esse motivo, a Antropologia e os estudos decoloniais trazem contribuições, mas não dão conta de atender aos objetivos estabelecidos para esta análise, que estão relacionados com os efeitos de sentido do enunciado e das palavras mencionadas acima.

Na perspectiva da Análise de Discurso, o sujeito é constituído pela ideologia, isto é, “o funcionamento da Ideologia em geral como interpelação dos indivíduos em sujeitos (e, especificamente, em sujeitos de seu discurso) se realiza através do complexo das formações ideológicas [...]” (PÊCHEUX, 2014b, p. 149). Essa é uma perspectiva na qual o sujeito é dividido, isto é, não é uma unidade, é, portanto, resultado do todo complexo com dominante<sup>25</sup> de uma formação social.

Ainda de acordo com Althusser, numa formação social existem pelo menos dois modos de produção, o dominante e os dominados. Os dominados “são aqueles que subsistem do passado da antiga formação social, ou *aqueles* que, eventualmente está em vias de nascer no momento presente da formação social” (ALTHUSSER, 1999, p. 42, grifo do autor). Chamo a atenção para o fato de que os povos originários não subsistiram à formação social religiosa dos colonizadores porque não são provenientes dessa, como, também, não nasceram no momento da formação social capitalista; eles pertencem a outro modo de vida que lhes é originário de sua cultura ancestral, ou que podemos chamar de sociedade “sem classes”. No entanto, qualquer sociedade possui sua ideologia, como afirmado por Orlandi (1991, p. 06), “se tem linguagem, tem ideologia”, pois ideologia não tem origem nem fim, é “eterna” conforme destaca Althusser.

Para se referir à expressão “a ideologia é eterna”<sup>26</sup>, e isso se estende a todas as sociedades, o autor afirma:

Para simplificar a expressão, levando em consideração o que foi dito a respeito das ideologias, será utilizado o termo *ideologia* para designar a ideologia em geral, em relação a qual acabei de dizer que não tem história ou, o que é o mesmo, é eterna, isto é, oni-presente, sob sua forma imutável, em toda a história (= a história das formações sociais que compreendem classes sociais). Limite-me, voluntariamente, como se vê, ao estudo das sociedades de classes e de sua história, mas mostrarei em outros lugares

<sup>25</sup> De acordo com Pêcheux (2014b, p. 134), “[...] a objetividade material da instância ideológica é caracterizada pela estrutura de desigualdade-subordinação do ‘todo complexo com o dominante’ das formações ideológicas de uma formação social dada, estrutura que não é senão a da contradição reprodução/transformação que constitui a luta de classes”.

<sup>26</sup> Althusser explica o sentido da palavra “eterna” com base na expressão usada por Freud. Diz Althusser (1999, p. 198, grifos do autor): “Se eterno significa, não transcendência a qualquer história (temporal), mas onipresente, portanto, imutável sob sua forma em toda a extensão da história, irei ao ponto de retomar, palavra por palavra, a expressão de Freud e escreverei: *a ideologia é eterna*, do mesmo modo que o inconsciente. E antecipando em relação às pesquisas necessárias e, daqui em diante, possíveis acrescentarei que essa aproximação é teoricamente justificada pelo *fato* de que a eternidade do *inconsciente* está baseada, em última instância, na eternidade da *ideologia* em geral”.

que as teses que defendo podem e devem ser estendidas também às ‘sociedades’ ditas ‘sem classes’ (ALHUSSEER, 1999, p. 198, grifo do autor).

De acordo com o exposto pelo autor, a ideologia também caracteriza as sociedades “sem classes”, isso se estende às sociedades ditas “primitivas”, nas quais os povos originários podem ser compreendidos, isto é, a ideologia não compreende apenas as sociedades capitalistas. Dessa forma, a ideologia das sociedades “primitivas” não se caracteriza da mesma forma que a ideologia de sociedades capitalistas, pois nesse tipo de sociedade reside a luta de classes. Então, como conduzir uma pesquisa que trata de povos de cultura não capitalista, e cujo modo de vida é sustentado na relação com a preservação da vida, a preservação da natureza, a preservação do ambiente natural e ancestral?

Se o problema ainda persiste sobre como desenvolver o estudo em uma teoria materialista, mesmo depois de ter abordado que “se tem linguagem, tem ideologia”, portanto são sujeitos – e o que faz a teoria materialista é tratar justamente das ideologias nas relações de classes – é porque esse é o problema: como desenvolver uma análise discursiva materialista da voz de povos que não cabem falar em capitalismo, falar de “produção/reprodução”? E como analisar a voz desses sujeitos no século XXI na escuta do que significa ser indígena?

Então, uma outra possível solução é analisar pelo contraditório, pela negação, pelas ausências, isto é, na relação crítica entre o não indígena e os povos indígenas, uma vez que “viver” para o não indígena tem relação com o “ter”, possuir bens materiais, essa é uma das lógicas do capitalismo. Ademais, para “ter” é necessário produzir, e o produzir tem relação com o destruir<sup>27</sup> a natureza. Para falar em contraditório, entra a noção de contradição. Essa é, também, uma categoria de grande importância para esta pesquisa, pois a relação dos povos originários com os colonizadores e com o Estado é uma relação que se constrói no contraditório, ou melhor, pela ausência, pela negação, pelo não reconhecimento de suas culturas, de suas línguas, de sua competência, de seu modo de vida, e até pela negação de que eles constituíssem uma nação, ou nações diferentes, como Serrani (2003, p. 117) afirma:

O deslocamento para uma análise com eixo na contradição implica em assumir: a. o primado da relação contraditória sobre a individuação de contrários que a contradição

---

<sup>27</sup> Esse tipo de ação do homem atrai insetos que perderam seus predadores naturais com as queimadas – o que leva o agricultor e pecuarista a combater insetos que surgem nas plantações e pastagens. Para combatê-los, faz-se o uso (muitas vezes indiscriminado) de agrotóxicos que poluem os rios, que matam os peixes, que tornam a água imprópria para consumo, tanto para os humanos quanto para os animais. Assim também acontece com a exploração de minérios, como ouro, ferro, magnésio e pedras preciosas, que para sua extração é preciso usar poluentes, como é o caso do mercúrio nos garimpos, que, ao contaminar o solo e os rios, deixam a região devastada, imprópria para homens e animais, assim como está acontecendo com as terras dos povos Yanomami desde a década de 80 do século XX.

faz existir; b. o caráter desigual da contradição, que evita a redução da abordagem a um enfoque puramente comparativo; c. que a “unidade resultante da individuação é ela mesma contraditória”.

Esse ponto é fundamental para se compreender os sentidos estabelecidos no *corpus* selecionado, pois a voz dos povos originários é movida por uma tensão constituída entre a formação social indígena e a formação social do Estado. Em outras palavras, a tensão é estabelecida entre a FD indígena, que é a FD de referência dos povos originários, e a FD capitalista, que é a FD dominante do colonizador, do Estado e do não indígena. Essa relação é de negação, de antagonismo, não entre classes, mas entre sujeitos de formações sociais diferentes, compostas por FI diferentes com suas FD correspondentes. De acordo com Pêcheux (2014b, p. 148, grifos do autor), “*Toda formação discursiva dissimula, pela transparência do sentido que nela se constitui, sua dependência com respeito ao ‘todo complexo com dominante’ das formações discursivas, intrincando no complexo das formações ideológicas*”. Portanto, toda FD se reporta a uma FI.

Ao pensar sobre os diferentes modos de vida, as diferentes culturas entre a formação social dos povos originários e a formação social do Estado, pensa-se uma relação de contradição. Paul Henry (1992) traz a contradição na perspectiva de Marx, na contradição antagonista da luta de classes, como se pode observar a seguir:

A contradição aqui tematizada não é uma contradição pontual, como a contradição no sentido lógico. [...]. A categoria de contradição que permite pensar a relação entre objeto real e objeto de conhecimento no processo de produção dos conhecimentos é a que foi elaborada por Marx. Assim a contradição que desenvolve o antagonismo de classes só é contradição do ponto de vista da luta de classes, isto é, da história no sentido do materialismo histórico (HENRY, 1992, p. 21).

A contradição na teoria materialista, assim como destacado por Paul Henry (1992), também é abordada por Althusser (2015), pois, para o autor, a contradição é uma força que move as lutas de classe. No entanto, aqui não estou falando de luta entre classes de operários e de proprietários, mas de embates entre a posição sujeito do colonizador e do sujeito colonizado, sendo o colonizado, povos que não fazem parte do todo complexo com dominante da sociedade capitalista, isto é, que tem o *capital* como objeto. Frente a esses termos, a contradição que constitui esses sujeitos é o embate entre o modo de vida capitalista e não capitalista, entre explorar o ambiente e preservar esse lugar.

Dito em outras palavras, a prática social do não indígena exige a alteração e exploração da natureza, imprescindível ao modo de vida dos povos indígenas e motivo de sua luta ancestral, diferentemente das práticas capitalistas. Conforme escreve Krenak (2020, p. 13), usando a frase

de Wakya Um Manee, ancião norte-americano do povo Lakota, “Quando o último peixe estiver na água e a última árvore for removida da terra, só então o homem perceberá que não é capaz de comer seu dinheiro”. Desse modo, enquanto uma estrutura ideológica, pautada em valores e práticas, o capitalismo se organiza de forma a dividir os sujeitos e hierarquizá-los, fazendo do capital a expressão e manutenção dessa hierarquia. O consumismo se torna um efeito, e não uma causa, dessa lógica disjuntiva, então este não causa a destruição por si, mas se equipara a ela, no interior do funcionamento do capitalismo.

Portanto, é a partir das relações entre as diferentes formações sociais e de seus modos contraditórios de viver suas culturas que é possível realizar a análise; por isso a noção de cultura é necessária neste estudo, uma vez que o reconhecimento dos povos indígenas perante eles mesmos e perante ao colonizador se dá pelas culturas.

Diante de uma tomada de posição materialista<sup>28</sup> é importante estudar a noção de cultura, não pelo viés das ciências sociais, mas pelos efeitos de sentidos que deslizam das FI e FD indígenas que constituem a voz de lideranças dos povos originários. Por isso a noção de cultura é importante e, ao mesmo tempo, é tão complexa como falar sobre os povos originários. Abordar o conceito de cultura na perspectiva teórica deste estudo, não se trata de descrever objetos culturais, e sim observar discursivamente como as culturas indígenas constituem a formação social indígena. Dito em outras palavras, é identificar se os sentidos produzidos sobre as palavras “índio”, “leitura”, “escrita” e “território” e do enunciado “DEMARCAÇÃO, JÁ!” têm relação com as culturas e a formação social dos povos originários, ou se tem relação com a formação social capitalista, que é a do Estado e a do colonizador. Em vista disso, trazer uma discussão sobre a noção de cultura contribui para o enriquecimento deste trabalho na medida em que colabora para a compreensão das formações ideológicas desiguais.

Por se tratar de uma abordagem discursiva é que a noção de cultura não foi tomada, aqui, da mesma forma como durante muito foi desenvolvida na perspectiva das Ciências Sociais,<sup>29</sup> como explicado anteriormente, uma vez que as ciências sociais não tratam dos efeitos

---

<sup>28</sup> Althusser (2017b, p. 32, grifos do autor) em “Teoria, prática teórica e formação teórica. Ideologia e luta ideológica”, afirma: “A teoria da história, teoria dos diferentes modos de produção é, de direito, a ciência da totalidade orgânica em que consiste toda formação social dependente de um modo de produção determinado. Ora, cada totalidade social compreende, como expõe Marx, o conjunto articulado de seus diferentes níveis: a infraestrutura econômica, a superestrutura jurídico-política e a superestrutura ideológica. A teoria da história, ou materialismo histórico, é a teoria da natureza específica da totalidade, portanto um conjunto de seus níveis e do tipo de articulação e determinação que une uns aos outros e que fundamenta ao mesmo tempo sua dependência em relação ao nível econômico, *determinante em última instância*, e o grau de *autonomia relativa* de cada um”.

<sup>29</sup> De acordo com Paul Henry (1997, p. 14) “Pêcheux sempre teve como ambição abrir uma fissura teórica e científica no campo das ciências sociais, e, em particular, da psicologia social. [...] Nesta tentativa, ele queria se apoiar sobre o que lhe parecia já ter estimulado uma reviravolta na problemática dominante das ciências sociais: o materialismo histórico tal como Louis Althusser o havia renovado a partir de sua releitura de Marx; a



de sentidos de palavras ou expressões, pois são ciências que estudam outros aspectos da vida humana como costumes, hábitos, arte, mito, comportamento humano e etc., partindo da perspectiva empirista e idealista, perspectiva na qual o homem é uma unidade e a linguagem é expressão do pensamento. Desse modo, a relevância deste estudo está em torno dos efeitos de sentido que deslizam da voz dos povos originários em relação às palavras e enunciados expressos acima.

Ou melhor, o que pretendo é pensar como os conceitos fundamentais do materialismo histórico possibilitam compreender os sentidos que deslizam na voz dos povos originários a partir de suas posições. Isto é, como povos de sociedades ditas “primitivas”, em suas formações sociais não capitalistas, e de culturas e ideologias contraditórias às ideologias do modo de produção capitalista, produzem certos sentidos. Pois a formação social indígena é ancestral e pode ser entendida como formação social “primitiva”, cujo modo de produção é “primitivo” porque não tem relação com o capitalismo. Sobre o modo de produção das comunidades primitivas, Althusser (2017b, p. 31) destaca que “Marx não nos deu uma teoria desenvolvida de outros modos de produção – modo de produção das comunidades primitivas, modo de produção escravagista [...], mas somente as indicações ou esboços”. E o autor acrescenta que “Marx não nos deu tampouco uma teoria das formas de transição de um modo de produção determinado a outro modo de produção, mas somente indicações e esboços” (ALTHUSSER, 2017b, p. 31).

Como Althusser afirmou, Marx não deixou desenvolvida uma teoria sobre outros modos de produção. O que se deve fazer então, quando se trata da formação social indígena? O que pode ser feito é pensar como o materialismo histórico pode ser compreendido nas suas formações sociais “primitivas”, palavra que acredito não ser a mais adequada para as condições atuais dos povos originários, por isso, optei por denominar de formação social indígena, uma formação específica, pois, mesmo que os povos originários não sejam resultado das “relações de produção capitalista”, que são “relações da exploração capitalista” (ALTHUSSER, 1999, p. 52), eles têm uma formação social ancestral, um modo de organização social que funcionava muito bem antes da chegada do colonizador.

Em outras palavras, os povos originários sempre tiveram suas formações sociais, mas não são formações sociais a partir das condições de produção dos colonizadores, estes tiveram um modo de produção feudal, pautado na troca mercantil e, depois, na industrialização, o que exige relações de produção. Isto é, são as relações de produção que constituem uma formação

---

psicanálise, tal como reformulou Jacques Lacan, através de seu ‘retorno a Freud’, bem como certos aspectos do grande movimento chamado, não sem ambiguidades de estruturalismo”.

social capitalista, pois “uma formação social dominada pelo modo de produção capitalista significa que a *produção* (de bens socialmente úteis, ou valores de uso, lançados no mercado como mercadorias, ou valor de troca, [...]) efetua-se segundo Relações de produção capitalista” (ALTHUSSER, 1999, p. 53, grifo do autor). Este modo de produção é o que compreende a formação social do Estado brasileiro na sua totalidade, ou seja, o Estado depende do modo de produção dominante, pois “Toda formação social concreta depende de um modo de produção dominante” (ALTHUSSER, 1999, p. 42).

Althusser ainda ressalta que “cada modo de produção (dominante ou dominado) tem sua *unidade*, que são as Forças Produtivas e as Relações de Produção” (ALTHUSSER, 1999, p. 43, grifos do autor). Como afirmei, o Estado brasileiro depende desse modo de produção capitalista; esse modo de produção depende das Forças Produtivas, depende de quem vende a força de trabalho, e nisso residem as relações de produção.

E, enquanto o Estado brasileiro, na sua formação social capitalista, depende da Força Produtiva e das Relações de Produção, os povos originários, na sua maioria, só retiram da natureza o necessário para sua alimentação diária, sem se preocuparem com acúmulo de bens e riquezas. Depois de séculos de contato com esse modo de produção capitalista, os povos indígenas estão na luta pela defesa de seus territórios e de seu modo de vida, que é o amor à vida e a harmonia com a natureza.

Portanto, o modo de vida destes povos é justificado pelas culturas, e tratar das culturas dos povos originários não significa da mesma forma que tratar da cultura dos não indígenas, pois as condições de produção são diferentes, assim como as formações sociais também são diferentes. E enquanto os colonizadores falavam de uma civilização com técnicas avançadas, como a escrita, no contexto da colonização e, hoje, o Estado fala desse lugar de domínio de tecnológico, o outro era silenciado por pertencer a uma civilização da oralidade e do grafismo<sup>30</sup>. Desse modo, naquelas condições de produção, o “grau de evolução técnica” dos povos do lugar não tinha assimetria com a do Ocidente, quer dizer, naquelas condições de produção da chegada do colonizador, as relações entre os povos indígenas já se caracterizavam pelas diferenças culturais entre si (entre um povo e outro), e tais diferenças se intensificam na relação entre povos originários e o Estado brasileiro em pleno século XXI.

---

<sup>30</sup> De acordo com a pesquisadora em “Ouvir palavras, ler imagens, desenhar escritas: sopros indígenas em uma universidade”, publicado no livro eletrônico, *Jenipapos: diálogos sobre viver*, Wunder (2022, p. 56) afirma: “Seus grafismos são inscritos na pele, nas cerâmicas, nas cestarias, nas tecelagens, nas casas, nas pulseiras, não são plasmados em papéis ou telas, são linhas geométricas que cobrem corpos tridimensionais”.

Dessa forma, as culturas dos povos deste lugar acabam sendo lidas pela falta, pela ausência dos elementos da cultura do outro. Nesse jogo de relações entre a formação social indígena e a formação social do colonizador (frente à religião, à política administrativa, ao poder econômico, à língua, às culturas), para os povos originários faltava tudo em relação ao modo de vida do mundo ocidental, como se pode identificar no desenvolvimento dessa discussão. Logo, é na ausência de elementos da cultura ocidental nas culturas indígenas que se forja um imaginário sobre esses povos, isto é, se forja o “índio”. Por isso a noção de cultura é uma das categorias necessárias para se compreender a formação social dos povos originários e os efeitos de sentido na sua voz.

Portanto, mesmo que a noção de *cultura* não tenha sido desenvolvida por Pêcheux<sup>31</sup>, ele estava sempre preocupado com a “escuta social” dos processos de significação semântica que têm relação com a ideologia, o político<sup>32</sup> e os funcionamentos que se dão na língua. E se ele tivesse tido a oportunidade de se deparar com esses povos, certamente teria feito grandes descobertas, isso porque o filósofo andava em “andaimes suspensos”, isto é, por caminhos novos, então, decerto, ainda teria muito o que pensar e teorizar, porém não houve tempo para teorizar sobre cultura.

Embora Pêcheux não tenha desenvolvido estudos sobre a questão da cultura, pois em alguns de seus trabalhos ele apenas menciona sobre o assunto, no entanto, a noção de cultura já vem sendo discutida em vários trabalhos em Análise de Discurso. As pesquisadoras Thaís Valim Ramos e Maria Cristina Leandro Ferreira (2016) dizem que o filósofo deixou pistas de como se deve trabalhar essa categoria, conforme encontra-se no texto das autoras, “Para além de rituais e costumes: o que podemos dizer sobre a noção de cultura em análise do discurso?”.

Citando uma passagem da obra *Discurso: estrutura ou acontecimento* (PÊCHEUX, 2015), Ramos e Ferreira (2016, p. 140-141) reiteram: “Pêcheux situa a cultura em paralelo com a política, a ideologia, a filosofia e a estética, sem sobrepô-la a nenhuma dessas ordens, mas

---

<sup>31</sup> Sobre o fato de Pêcheux não ter desenvolvido a noção de cultura, relaciono ao mesmo fato que Althusser aborda sobre Marx. O filósofo afirma: “Marx não ‘disse tudo’ não só porque não teve tempo, mas porque ‘dizer tudo’ não tem sentido para um sábio: só uma religião pode pretender ‘dizer tudo’. Ao contrário, uma teoria científica tem sempre, por definição, *outras coisas* a dizer, dado que só existe para descobrir nas suas próprias soluções, tantos, senão mais, problemas do que resolve”. (ALTHUSSER, 2017a, p. 103, grifos do autor).

<sup>32</sup> Na perspectiva de Orlandi (2020), o político é responsável pelos sentidos, por um lado, pelo sentido histórico e, por outro, pelo mecanismo ideológico. Desse modo, “O político é o fato de que o sentido é sempre dividido, tendo uma direção que se especifica na história, pelo mecanismo ideológico de sua constituição. Aí estão ligadas três noções – político, o histórico e o ideológico – não o definimos como o fazem as ciências sociais e humanas, mas discursivamente (ORLANDI, 2020, p. 21).

sim, relacionando-a a elas”. Nessa perspectiva, a cultura é uma categoria que, assim como o político e a ideologia, constitui efeitos de sentido nos discursos.

Em seguida, as autoras afirmam que a cultura é entendida como “resultado de processo em constante transformação que não pode ser analisado separado dos movimentos históricos e sociais que a envolvem” (RAMOS; FERREIRA, 2016, p. 141). Estabelecendo uma intersecção entre o que foi teorizado entre De Nardi e Balzan (2010) e as duas pesquisadoras anteriores, pode-se concluir que o que há de simétrico entre as reflexões é que a cultura “é lugar de sujeitos que se movem nas redes sociais”, isto é, a cultura é ressignificada produzindo furos, pois estes são, também, “resultado de processo em constante transformação”. Em outras palavras, sendo a cultura lugar de sujeito que não permanece congelado no tempo, mas que se move em processos históricos. Desse modo, a cultura é, então, movimento, não é una e nem fixa, mas dividida, porque resulta de processos de movimentos históricos e sociais. Esta é a noção de cultura que tomei para este estudo.

Do mesmo modo que “os discursos não têm limites traçados de forma fixa. As suas fronteiras são móveis, uma vez que, em função da existência de *processos* discursivos, o que se tem são *estados* desses *processos*, que estão sempre em movimento e em inter-relação constante” (ORLANDI; GUIMARÃES; TARALLO, 1989, p. 134, grifos dos autores). Os estados desses processos são possíveis de serem identificados nas relações dos povos originários que, mesmo mantendo suas formações sociais, passam por processos de movimentos ao longo da história. Veja o que diz a indígena Darlene Taukane (MUNDURUKU, 2012, p. 117, grifos meus): “Posso estar enganada, mas não consigo materializar o Movimento Indígena como um movimento social. Aliás, você nos faz pensar que, ao invés do Movimento Indígena, temos é que *ser índios em movimento*”.

Seguindo a posição de Darlene Taukane, quando a indígena destaca que não consegue materializar o Movimento Indígena como um movimento social, isto se dá porque o movimento social tem uma característica que difere do movimento dos povos originários, apesar de o movimento social ter ações coletivas, torna os membros uma “unidade”, isto é, generaliza o grupo como acontece com o Movimento Feminista, o Movimento Negro etc. Enquanto que o Movimento Indígena surgiu para combater o projeto de extermínio dos povos originários proposto pelo governo militar, como comenta Munduruku (2012). E, nesse enfrentamento organizado para desconstrução do projeto de extermínio do Estado, os povos originários veem a possibilidade de exigir a demarcação de seus territórios para a tão sonhada autonomia indígena.

Contudo, conforme Munduruku, comentando uma fala de Ailton Krenak, o Movimento Indígena também favoreceu a revelação da existência dos povos indígenas para todo o Brasil, pois a sociedade brasileira já acreditava que esses povos não passavam de mito da história brasileira. Além disso, o Movimento Indígena também contribuiu com o processo de ressignificação dos povos originários e na sua inter-relação com o Estado. Dito em outras palavras, para manter a relação com o Estado, os povos indígenas precisaram adquirir outros saberes para defender os saberes ancestrais, é isso que está significando quando Darlene afirma: “temos é que ser índios em movimento”. Esse movimento faz parte das circunstâncias, das necessidades de se reinventarem, ressignificarem, sem perder a essência ancestral.

E o movimento dos povos indígenas é histórico, está sempre em processo, desde o contato com os colonizadores. Potiguara, uma das fundadoras do movimento, também relata sobre o movimento do Movimento Indígena; a indígena acredita que o movimento não é uma unificação pelas próprias especificidades dos povos originários. Potiguara escreve: “Ele está em fase de construção enquanto *vários movimentos* justamente para contemplar *as diferenças étnicas* (haja vista as 250 nações indígenas). Acredito ser  *muito difícil estabelecer um movimento nacional*” (MUNDURUKU, 2012, p. 129, grifos meus). E ao descrever que são mais de 250 nações, não dá para se falar em *um* movimento. Nessa ebulição do Movimento Indígena, existem vários processos que passam por vários estados, por isso, Potiguara afirma: “o que *temos* são *vários movimentos*, inclusive a literatura indígena é um movimento. *Somos nós*, os indígenas, *em movimento* (MUNDURUKU, 2012, p. 129, grifos meus).

Desse modo, ao destacar que o Movimento Indígena ainda não é um movimento indígena, isso porque o movimento precisa ter várias faces para contemplar a diversidade de etnias, e ao ressaltar que não é fácil estabelecer um movimento indígena nacional, devido às especificidades étnicas e culturais, Potiguara reforça a tese de que a cultura “é lugar de sujeitos que se movem nas redes sociais”. Por isso se movem em diversos movimentos “nas redes de relações sociais”. Isso também dificulta falar em uma única formação social indígena, mas mantenho apenas uma formação social indígena porque estabeleço uma relação de contradição com a formação social do Estado.

Em tese, o Movimento Indígena como movimento social parece tornar “genérico” o que é tão diverso, tão plural, que são as diferenças étnicas: tornar genérico é tornar uma “unidade”, é apagar a diversidade. Entretanto, ao mesmo tempo, dizer “índios em movimento” remete ao processo histórico que faziam os seus ancestrais ao circularem pelo território, como também remete à ideia de movimentar-se no tempo e no espaço, acompanhar as mudanças tecnológicas de seu tempo. Além dessas complexidades étnicas e culturais, os povos originários se

encontram distribuídos ao longo do território brasileiro e estão em níveis diferentes de contato, como já abordado na discussão sobre o tema (quando destacadas as diferentes etapas de contato).

Nessa diversidade, pode-se dizer que a formação social indígena ainda resiste e existe em suas diversidades culturais, que também são sustentadas pelas relações de contato, que são relações de confronto e de resistência, e, como exposto, não se encontram na mesma etapa de relações com a formação social moderna do Estado. Portanto, como vem se desenhando ao longo da discussão, não é fácil compreender como as culturas de diferentes povos constituem os dizeres e como funcionam ideologicamente na voz dos povos indígenas. E a noção de cultura, por ser uma categoria proveniente de outra área de saber, também tem sua complexidade para esta análise e por isso não basta tomar o conceito de áreas tal como a Antropologia, mas é preciso escutar o funcionamento das palavras selecionadas para esse estudo, nas FI em que se constituem as FD em disputa (Capitalista que é a do Estado e a Indígena).

Retomando a noção de cultura para compreensão dos processos históricos da formação social capitalista, Rodríguez-Alcalá (2004), ao comentar Rodríguez (2000), destaca que seus sentidos são materializados a partir do século XVIII e das mudanças sociais que se desenvolvem nesse período. Desse modo, a autora afirma que “o que entendemos hoje por *cultura* deve muito aos sentidos cristalizados em finais do século XVIII” (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2004, n. p., grifo da autora). A autora ainda enfatiza que esse foi o “momento chave do processo pelo qual essa noção foi adquirindo um destaque crescente na visão dos fenômenos sociais, que se estenderia tanto ao senso comum como às teorias científicas, notadamente a antropologia” (RODRÍGUEZ, 2000 *apud* RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2004, n. p.). Nessa perspectiva, entende-se que a noção de cultura tem seu desenvolvimento a partir de mudanças sociais do homem, ou melhor, a partir dos destaques atribuídos aos fenômenos sociais no final do século XVIII. Esse período corresponde ao processo de desligamento, da ruptura, do religioso com a política no Brasil.

Rodríguez-Alcalá (2004, n. p.) acrescenta que esse “processo é contemporâneo da constituição e da consolidação dos Estados nacionais”. Isso significa que tal processo de consolidação dos Estados nacionais foi determinado pelas culturas que diferenciavam um Estado de outro, e essa determinação fortalecia o poder do Estado sobre os sujeitos em seus territórios, isto é, o assujeitamento se dava pela cultura e pelas leis do Estado. Dito em outras palavras, Rodríguez-Alcalá (2004) ressalta que o “Estado absolutista” exercia seu poder interpelando os submissos, os vassallos, através do discurso religioso, no qual o rei era o representante da vontade divina, e, assim, os sujeitos eram interpelados a obedecer às vontades

de seu Soberano, na figura de Deus. Mas, a partir da ruptura do Estado com a Igreja, da substituição desse “apelo a Deus” pelo “amor à pátria”, a figura do Soberano deixa de exercer o poder sobre os vassalos, e estes passam a ser submissos às leis dos Estado nacional, o que desvinculou a religião da política.

Para corroborar essa discussão, Orlandi (1985) também aborda a questão da submissão do homem medieval e do homem moderno; de acordo com a autora, “o amor à Deus, pelo qual o poder assegura a submissão do homem medieval é substituída nas sociedades capitalistas pelo amor à pátria, dever do cidadão” (ORLANDI, 1985, p. 3). É nessa relação que se estabeleceu o poder do ocidental sobre os sujeitos colonizados ou em processos de colonização, pois, aqueles que detêm tecnologias mais avançadas acabam por dominar, interpelar o outro, primeiro interpelavam pelo temor a Deus, o que passou a ser substituído pelo amor à pátria e pelo assujeitamento às leis.

Nesse processo há uma identificação do sujeito com um Estado nacional, e é assim que “a cultura intervém” pois, “é através da cultura nacional, enquanto fenômeno de caráter particular e diferenciado, que os sujeitos são interpelados para identificarem-se com *um* Estado, através de suas leis, e não com outro” (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2004, n. p., grifo da autora). Dessa forma, tem-se um sujeito de direito e não mais o sujeito religioso medieval, portanto, a cultura veio sobrepor a religião no processo dessa mudança “de legitimação do poder do(s) Estado(s) sobre seus cidadãos”. Isso vai configurar uma “legitimação do poder” nas mãos do representante do Estado nacional.

Essas leis do Estado nacional, segundo Rodríguez-Alcalá (2004, n. p.), “devem mostrar-se adequadas à cultura da nação com a qual os sujeitos se identificam, sendo essa adequação aquilo que justifica a subordinação a elas”. Dessa forma, se os sujeitos são interpelados a se identificarem com um Estado pelas leis (já que o jurídico é um aparelho ideológico do Estado), e estas devem ser alinhadas à cultura, nessa perspectiva, a cultura é um efeito da ideologia. Considerando o afirmado por Rodríguez-Alcalá (2004), de que a cultura é um fenômeno de caráter peculiar de uma nacionalidade, e que os sujeitos são interpelados a se identificarem com um Estado através da cultura nacional e não outro, é porque a cultura não é neutra, é lugar de interpelação dos povos indígenas, pois os povos indígenas são interpelados por uma cultura e não por outra em seus territórios. Assim como “o discurso é um dos aspectos materiais do que chamamos de materialidade ideológica” (PÊCHEUX; FUCHS, 1997, p. 166), as culturas são, para os povos indígenas, esse lugar de identificação e interpelação, portanto, na formação social indígena eles não são interpelados por uma “ideologia dominante”, como se dá na formação social capitalista, mas pela cultura com a qual se identificam.

A cultura também está relacionada ao político como um significado de pertencimento nacional, ou melhor, o que diferencia um Estado de outro, ou demarca os limites de um Estado em particular, não está mais relacionado ao religioso, à fé. Nas palavras de Rodríguez-Alcalá (2004, n. p.),

A cultura assume nesse contexto político um significado nacional, que vem a substituir o significado religioso que ele tinha anteriormente. Isso é particularmente notório em situações assim chamadas de conflito ou imposição cultural. Se observarmos a política europeia na América no início da colonização, constatamos que a língua, os costumes e as tradições das sociedades indígenas representavam um vínculo com as suas “crenças pagãs”, sendo esse o fato que justificava sua substituição. Isso diz respeito não apenas, por exemplo à obrigação que foi imposta aos tupi-guaranis de se cobrirem o corpo e de incluírem divisões internas às suas moradias coletivas, que abrigavam grupos de muitas famílias, questões essas que por incidirem sobre a nudez e a prática sexual representam um problema na tradição moral cristã. Outros hábitos culturais menos problemáticos foram também condenados no início por serem “diabólicos”, como consumo de tabaco ou da erva-mate (postura essa que se modificaria mais tarde, quando os jesuítas assumiriam o comércio desses produtos).

Observa-se, nas palavras da autora, que existia uma tensão cultural entre o modo de vida dos povos do lugar e do colonizador, o que gera um conflito entre os povos originários e os colonizadores, pois estes impõem sua cultura ocidental, inferiorizam os costumes, as línguas e as tradições dos povos indígenas (relacionados politicamente às “crenças pagãs”); isso justificava a substituição pela cultura euro-cristã, como descreveu a autora em relação ao acontecido com os povos tupi-guarani.

Nesse processo de inferiorização das culturas indígenas se dá o que é chamado de minorização política, conforme escrevem Leno F. Danner, Julie Dorrico e Fernando Danner (2020b, p. 69): “a face-corpo-tradição dos sujeitos de minorias foi uma das bases de sua construção como minoridade, de sua justificação como estigma”. Isto é, as diferenças culturais, físicas, linguísticas, pode-se dizer, os elementos que serviram para deslegitimar os povos originários são, agora, usados como determinantes para “reafirmação e revalorização da própria identidade negada, para o restabelecimento próprio, político de sua dignidade” (DANNER; DORRICO; DANNER, 2020b, p. 69). Em resumo, aquilo que foi tomado pelo colonizador como problema na tradição moral e cultural ocidental do modo de vida dos povos indígenas é, agora, ressignificado como diferença que os visibiliza como povos originários. Isto é, o reconhecimento do ser indígena pelas culturas é romper com a visão imaginária de “índio” atribuída pelo Estado.

Outra questão de destaque, conforme a abordagem de Rodríguez-Alcalá (2004), é que, além do funcionamento interno entre Estado e cidadãos, a cultura intervém também na “relação



entre Estado e soberania sobre seu território” (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2004, n. p.). Desse modo, ao impor sua cultura a um povo, este passa a pertencer àquela nacionalidade, como foi o caso da colonização no Brasil: a imposição da cultura europeia aos povos originários do Brasil, com destaque para a religião católica e, em seguida, a imposição da língua portuguesa em substituição às línguas indígenas, facilitava o controle e a catequização desses povos, e o território passa a ser domínio da Coroa Portuguesa.

Desde então, os povos originários viviam sob a “tutela” daqueles da cultura de “prestígio”, chegando muitas vezes a negar a cultura de origem, como relata Moura (MUNDURUKU, 2012, p. 149), em entrevista-depoimento: “Quando iniciamos o trabalho com o Movimento Indígena dentro da capital Manaus, percebemos que ali ninguém queria ser índio, não se aceitava ser índio”. Isso é consequência da forma pejorativa e genérica de como eram/são tratados os povos originários ao longo da história do Brasil. Essa forma pejorativa reforça a exclusão, pois parecia que os sujeitos indígenas não tinham lugar na sociedade nacional. Como comenta Moura (MUNDURUKU, 2012, p. 145): “‘índio Tukano’, nascido e criado no Brasil, não era considerado cidadão brasileiro: e estava vivendo clandestinamente, não tinha direito como cidadão. Para onde eu deveria ir então?”. Portanto, esse era o grande problema para os povos originários na década de 60 e 70 do século XX, um imaginário de “índio” forjado pelo colonizador e pelo Estado que os inferiorizavam. E esse sujeito não era considerado brasileiro devido às suas diferenças culturais e era obrigado a negar sua identidade para sobreviver em seu próprio território.

Se a cultura é um fenômeno peculiar de uma nacionalidade e, ao se identificar com uma cultura, o sujeito é interpelado por um Estado nacional, o que aconteceu com Moura, ele não se identificava com a cultura nacional? Ou era porque o Estado nacional não o reconhecia como sujeito interpelado pela cultura do Estado? Talvez não tenha uma resposta para essa pergunta, mas é uma questão para se pensar.

Na entrevista-depoimento a Munduruku, a indígena Darlene Taukane trata um pouco sobre a cultura do povo Kura-Bakairi, que vive no estado do Mato Grosso, ao responder a seguinte pergunta: “A consciência indígena sempre esteve presente? Sempre se achou uma indígena?” Ela relata que sempre teve essa consciência porque seus pais se encarregaram desde cedo de passar os ensinamentos da cultura dos povos Kura-Bakairi aos seus filhos, mas que ela só se deu conta das diferenças culturais quando saiu da aldeia para estudar. Veja nas palavras da indígena na citação a seguir:

Mas posso afirmar que *tive mais consciência de quem eu era quando saí da aldeia e me dei conta de que era diferente, que tinha uma cultura diferente*, e isso se deu quando entrei no internato. Tanto a escola como as freiras começaram a exigir que *eu cantasse músicas na minha língua, que falasse de mim, de minha cultura*, além de outras curiosidades que tinham a meu respeito. Então, tive que me refazer: *perguntar-me quem eu era*, me compor, me conscientizar de que *era diferente das outras meninas* do colégio e colocar em prática todos os ensinamentos que recebera lá na minha aldeia. Foi assim que comecei a me conscientizar. *E toda vez que cantava e dançava*, eu percebia que *reforçava a minha imagem e a minha identidade indígena perante os outros* (MUNDURUKU, 2012, p. 109-110, grifos meus).

Nesse depoimento de Darlene Taukane há o reconhecimento do sujeito por meio de sua cultura, e a importância de conhecer sua cultura para praticá-la ao longo da vida, como também Darlene Taukane reforça que passou a se reconhecer nas diferenças em relação às outras meninas que estavam no internato; ali ela sentiu necessidade de praticar o que havia aprendido na aldeia, e nessa prática ela fortalecia sua identidade indígena. Esse reconhecimento acontece na relação com o outro, no “chamado” do outro sobre si: ao se perceber diferente, se reconhece a própria identidade, como destaca Pêcheux (2014b, p. 145), “sob a *evidência* ‘eu sou realmente eu’ (com meu nome, minha família, minhas ‘ideias’, minhas intenções e meus compromissos)”. Essa forma de reconhecimento Pêcheux denomina “processo de interpelação-identificação”.

Foi o que aconteceu com a indígena no internato: na cultura do não indígena ela é convocada pelas freiras a se ver nesse lugar pelo que as outras pessoas dizem sobre ela. Pois as freiras exigiam que ela reproduzisse os cantos, as danças, as palavras que significavam em sua língua e sua cultura, algo que era diferente das outras meninas. Esse reconhecimento parte do outro que interpela a indígena a “parecer indígena”, porque na aldeia não existia essa necessidade de parecer indígena, já que todos são iguais em seu território, isto é, todos na aldeia se reconhecem como um povo (Terená, Tukano, Tikuna...). As diferenças só aparecem na relação com os “de fora”.

O reconhecimento se deu no modo de agir, conforme os verbos que indicam movimento: **saí da aldeia, cantasse músicas na minha língua, falasse de mim, da minha cultura**. Na relação com a língua do outro, Darlene percebeu que sua língua era diferente, no gesto de dançar e cantar, as marcas das diferenças culturais são evidenciadas. E nas evidências, sua identidade é fortalecida “**E toda vez que cantava e dançava**, eu percebia que **reforçava a minha imagem e a minha identidade indígena perante os outros**”. Isso se repetia “toda vez” que cantava e dançava. Quer dizer não foi uma vez, mas isso se repetia e, no movimento de repetir, a identidade se evidenciava.

Por isso não é possível dizer que a cultura indígena é única e nem simples de identificar, por isso enfatizo a questão da complexidade da cultura e dos próprios povos. Para corroborar,

as autoras De Nardi e Balzan (2010, n. p.) destacam que tratar de cultura é tratar de “um conceito de arredias fronteiras, reafirmando sua complexidade e natureza esquiva”. De acordo com tal afirmação, é difícil identificar os limites entre uma cultura e outra, isto é, a dificuldade se estabelece porque o conceito de cultura é teórico e abstrato, a cultura existe, mas não é material, assim as diferenças entre as culturas indígenas parecem não existir. E esses espaços das diferenças são marcados entre uma cultura indígena e outra, e intensificados entre as culturas indígenas e a não indígena.

De Nardi e Balzan (2010, n. p.) ainda destacam que “a primeira dificuldade daqueles que se propõem falar sobre cultura talvez seja a necessidade de definir o termo, de encontrar sua especificidade”. E para definir o termo, as autoras abordam duas diferenças, a saber: “entre a cultura e as manifestações culturais, e entre cultura e tradição”. Para explicar essas diferenças, De Nardi e Balzan comentam que é comum identificar o conceito de cultura “como um conjunto de objetos que delas podem ser representativos”, e citam como exemplo, que cultura “podem ser somatório de obras consagradas”. No entanto, ressaltam que “os elementos que compõem tais conjuntos”, são entendidos de seus pontos de vista como “manifestações culturais”, logo, “produtos da cultura” (DE NARDI; BALZAN, 2010, p. 2). Isso permite compreender que cultura não se reduz a esses elementos que compõem tais conjuntos. Então, o canto e as palavras não são cultura, mas elementos da cultura, produtos da cultura. E os gestos de repeti-los como cantar, dançar, falar palavras próprias de seu povo, materializam a cultura daquele povo.

Assim como cultura e manifestações culturais não são as mesmas coisas, também não se deve confundir cultura e tradição, e nem tomar tradição como cultura para não apagar “o fato de que movimentos culturais e históricos estão intimamente ligados com os processos culturais, que, portanto, vivem a *modificar-se*, (*re*)*significar-se*” (DE NARDI; BALZAN, 2010, n. p., grifos meus), o que quer dizer que esses movimentos históricos e culturais não estão fixos, estão em processo, em movimento. Diante do exposto, as autoras concluem: “cultura é lugar de sujeitos, que se movem nas redes sociais produzindo nós e fazendo furos, portanto, também não é a cultura aquisição ou transferência de algo que está fora do sujeito, que lhe é exterior, porque ela é o lugar em que se organiza a relação desse sujeito com o *Outro*” (DE NARDI; BALZAN, 2010, n. p., grifo das autoras).

Pensando cultura a partir dessa ideia de movência, ressignificância, de que “cultura é lugar de sujeitos que se movem”, e essa é a noção de cultura que tomei para este trabalho, de fato, os povos originários na movência histórica não deixaram de ser quem são de acordo com as tradições ancestrais, mas se ressignificaram a partir dos processos históricos desde a colonização e todos os agravantes de silenciamento das línguas maternas, catequização, até o

processo de escolarização do indígena no final do século XX. Isso também é fato, mas não significa que ressignificar é deixar de ser existir.

Ademais, cultura é entendida como lugar de interpretação, de subversão, de compreensão do outro e de seu espaço, ao que cabe ressaltar que cultura não são as manifestações culturais, mas essas manifestações são os produtos da cultura. Além disso, De Nardi e Balzan (2010, n. p.) observam que “a cultura permeia os processos identificatórios por que passam os sujeitos”, ou seja, “o sujeito mergulha na cultura assim como na linguagem, inserção que é condição necessária para que construa um lugar de dizer, encontre a possibilidade de dizer e que determina os gestos de interpretação que esse sujeito irá produzir”. Tais considerações, sobre essa inserção do sujeito na cultura e na linguagem, permitem compreender que o sujeito é constituído de linguagem e de cultura.

Destaco que “ao dizer, o sujeito significa em condições determinadas, impelido, de um lado, pela língua e, de outro, pelo mundo” (ORLANDI, 2015, p. 50), assim como, ao falar, o sujeito recorre à cultura como espaço identitário, isto é, “de uma subjetividade que se constrói e exerce no espaço social que falamos, portanto ao recorrermos à cultura, tomada então como espaço simbólico. E nisso reside também a força da afirmação de que não há sujeito sem cultura” (DE NARDI; BALZAN, 2010, n. p.). Nesse sentido, as autoras afirmam que “é pela via da língua-cultura que se dá sua inserção nas redes de sentido” (DE NARDI; BALZAN, 2010, n. p.). Daí a importância de se compreender o sentido de cultura para os povos indígenas, uma vez que, no ponto de encontro entre língua-cultura-história-ideologia, sujeitos e sentidos se constituem.

Ramos e Ferreira (2016, p. 142) também acrescentam que “a cultura trata de uma construção realizada por sujeitos que, por sua vez, são resultados de realizações anteriores. Estas realizações abarcam palavras, gestos, alimentos, assim como sistemas de governo, religiões, divisões, concepções de raça e de gêneros entre outros”. Considerando que a formação social indígena é a forma de existência histórica dos povos originários, logo, constituídos “pelo ‘esquecimento’ daquilo que o determina” (PÊCHEUX, 2014b, p. 150), estes são interpelados pela FI que o domina, isto é, a FD indígena que comporta a FI indígena. Tal FD se sustenta “em elementos do interdiscurso” (PÊCHEUX, 2014b, 150), de modo que, ao dizer, os sentidos das coisas ditas são resultados das relações anteriores, isto é, das relações com seus ancestrais, suas crenças, seus mitos, suas tradições, da relação com a natureza, em tensão com as relações anteriores como o colonizador e o Estado.

Destaco que neste trabalho estou configurando como FD indígena um modo de dizer indígena, uma vez que o modo de enunciar indígena é constituído por aquilo que o determina

em sua formação social indígena. Por outro lado, a FD do colonizador está configurando como um dizer capitalista/religioso, isto é, determinado pela ideologia da formação social capitalista/religiosa do colonizador e apenas formação social capitalista um modo de dizer do Estado.

Resumindo: da posição de sujeito, determinada pela FD com a qual o sujeito se identifica, os sentidos das coisas e o modo de lidar com o outro, e com o mundo que o cerca, significam diferentemente, como destacam os autores Orlandi, Guimarães e Tarallo (1989), para quem a palavra “terra” significa diferentemente para cada formação discursiva como acontece com a palavra “índio”<sup>33</sup>. Então, a mudança do ponto de vista cultural e ideológico afeta diretamente a forma de o sujeito lidar com o outro e com a natureza.

Ramos e Ferreira (2016, p. 141) ainda ressaltam que,

Falar de cultura implica trazer a história de um coletivo e as relações deste com outras culturas, a maneira como se organizam socialmente, se adaptam ao ambiente em que vivem e as regras que estabelecem para essa organização. Trata-se de um processo *sem sujeito, nem fim*, trazendo Althusser. Isso quer dizer que os sujeitos são agentes das práticas históricas de produção e reprodução, no entanto são sujeitos que atuam sob determinações das formas de existência histórica dos indivíduos, agentes das práticas sociais.

Diante do exposto, falar em culturas dos povos originários é “trazer a história de um coletivo”, é trazer a história dos ancestrais dos diferentes povos indígenas. E, dessa “memória” coletiva, observar como se organiza a disputa das FI em jogo (povos originários e Estado), que se faz na ausência pela presença necessária nessas disputas. Ou melhor, como se manifesta a tensão entre a cultura dos colonizadores, sendo estes agentes de práticas históricas de “produção e reprodução”, enquanto que os povos indígenas vivem em processos de (re)existência e resistência em suas práticas sociais não capitalistas. Pois, “pensar a resistência na/da cultura é justamente o que garante o seu caráter crítico” (DE NARDI; BALZAN, 2010, n. p.).

Isso é o que as pesquisadoras De Nardi e Balzan (2010, n. p.) chamam de “dimensão política”, uma vez que pode ser pensada como “uma estrutura-funcionamento que resiste à dominação”. Uma dimensão política é lugar de poder, de confronto, de independência/autonomia. E essa dimensão política exige uma estrutura-funcionamento, como observa-se na fala de Krenak (2018, p. 33): “Nós vamos continuar desenvolvendo estratégias que possam fortalecer nossas comunidades, dar maior capacidade a cada uma das nossas aldeias para cuidarem de si mesmas, para se governarem”. E como exemplo dessa dimensão política

---

<sup>33</sup> Os efeitos de sentido da palavra “índio” serão mostrados nas análises no capítulo 3.

de resistência, Krenak comenta sobre a experiência do povo Kaxinawá, do alto rio Juruá, que queria fazer um governo próprio, após a demarcação do território, no vale do rio Jordão. Krenak (2018) explica como isso iria acontecer na citação a seguir:

*Este governo próprio seria como o de um município ou de uma vila. Muitas de nossas áreas indígenas estão próximas de municípios pequeninos que têm uma população menor que da aldeia, mas o município consegue se administrar, tem um prefeito, tem os vereadores, tem gente lá cuidando daquela administração local, há uma gestão ali, há um governo. Da mesma maneira nós também podemos ter governos, governos legítimos, que são tradicionais das nossas comunidades, buscando dar soluções a questões que são importantes para nós, mas nos especializando em nós mesmos, e não nos outros (KRENAK, 2018, p. 34, grifos meus).*

A forma de governo que Krenak comenta seria uma estrutura-funcionamento de resistência da cultura indígena sob a dominação da cultura ocidental, uma vez que seriam os próprios povos que escolheriam os seus administradores. Além disso, nessa estrutura estariam fortalecendo suas culturas, isto é, os povos continuariam de acordo com Krenak (2018, p. 29):

*Mantendo seu propósito de guardar suas tradições, de guardar seu caminho, de reverenciar a herança de nossos antepassados, não no sentido boboca de ficar imitando o passado, mas no sentido de nos dar o respeito e a honra de continuarmos sendo os guardiões da memória de nossos povos.*

O que seria uma estratégia para manter viva a cultura, dar autonomia aos povos originários e, também, uma forma de resistir à dominação do outro e sustentar sua formação social indígena.

Mas para manter sua autonomia, eles tomariam como modelo a estrutura de governo do Estado, tomado no dizer: “*Este governo próprio seria como o de um município ou de uma vila*”. Nessa comparação da estrutura social e administrativa, relacionando aldeia a município e a vila, o papel do cacique seria substituído por prefeito e assim sucessivamente, seguindo a estrutura administrativa de um município. Mesmo que tenham administradores próprios, no sentido de pertencimento do grupo étnico, denominados de governos “legítimos”, “tradicionais”, estariam sendo contraditórios em relação à cultura originária pois, ao dizer “x”, pode estar dizendo” y”. Uma paráfrase possível seria dizer “*Este governo indígena, a aldeia funcionaria como o de um município ou de uma vila da estrutura social capitalista*”. E ainda “Do mesmo modo, os povos indígenas são capazes de ter governos administrados pelos próprios indígenas”.

Nota-se que a expressão “este governo próprio” desliza para “este governo indígena”, no qual a aldeia funcionaria como um município, desse modo, o verbo “seria” desliza para “aldeia funcionaria” como um município, estrutura administrativa do capitalismo. O deslize

produzido entre as expressões e as palavras aponta para uma FD indígena no “entre-lugar”, isto é, na contradição da FD indígena com a FD capitalista. Pois para preservar suas tradições, suas culturas, seus interesses, faz-se necessário se equiparar à estrutura social-administrativa do não indígena. Tais sentidos só são possíveis porque o sujeito não tem controle sobre o que diz, já que “o lugar do sentido, lugar da metáfora, é função da interpretação, espaço da ideologia” (ORLANDI, 2020, p. 21). Uma vez mantida a relação com o não indígena, mesmo querendo defender suas ancestralidades, os povos originários parecem afetados por um outro modo de vida? Parece um “dentro” e um “fora dentro”? Não é possível responder porque na verdade essa estrutura de governo na organização social dos povos originários não existe ainda, pelo menos durante a pesquisa não identifiquei nenhuma estrutura assim funcionando entre os povos indígenas.

Orlandi (2008), para tratar da cultura, inicia por tratar de civilização, a partir da concepção de Elias (1973). Nas palavras deste autor, a noção de civilização está relacionada “a dados variados: ao grau de evolução técnica, às regras de saber-viver, ao desenvolvimento do conhecimento científico, às ideias e usos religiosos” (ELIAS, 1973 *apud* ORLANDI, 2008, p. 53). No entanto, Orlandi (2008, p. 53) destaca que “se a gente pensa a função geral dessa noção, descobre algo muito simples, ou seja, ‘a expressão da consciência ocidental, poder-se-ia dizer, o sentimento nacional ocidental’”. O que a autora nos chama atenção é que essa noção de civilização para os europeus significava os diferentes graus de evolução de suas técnicas, seu modo de viver, o uso de seus conhecimentos científicos e de sua religiosidade, ou melhor, essa é uma consciência de nação para o ocidental.

Contudo, se a noção de civilização está relacionada à evolução técnica e ao conhecimento científico, observa-se que tais elementos já eram aplicados aos povos originários do Brasil, pois tem-se conhecimento de que estes povos também tinham uma técnica de medicina própria – isto é, usavam técnicas de cura, produziam bebidas com efeitos científicos, o que significa que eram conhecedores dos efeitos medicinais das plantas da floresta. Do mesmo modo, sabiam identificar para que servia cada tipo de planta e qual a dosagem certa para usar. Além disso, possuíam suas técnicas para caçar e para compreender os sinais do tempo. Também viviam em grupos, tinham uma organização social (cada um exercia um papel social: pajé, cacique, parteira, os homens desenvolviam um tipo de atividade e as mulheres outro etc.). Tinham suas técnicas de grafismos (atividade já destacada acima), como, também, praticavam seus rituais religiosos, falavam suas línguas. Portanto, todos esses elementos já os constituíam como civilizações. Digo civilizações porque cada povo tinha todos esses elementos, e se diferenciavam uns dos outros, conforme aponta Cardim ([1540?-1625?] 1980, p. 101): “em toda

esta província há muitas e várias nações de diferentes línguas”. Portanto são essas diferenças que os tornam nações diferentes e não genéricos.

Ademais, se a nação indígena for tomada da mesma forma como uma civilização é caracterizada, isto é, pelo grau de evolução técnica, regras sociais, desenvolvimento científico e prática de rituais religiosos, então, os povos indígenas sempre construíram diferentes civilizações. Destaco que o reconhecimento da identidade se dá pela constituição na formação étnico-cultural de cada povo. Desse modo, cultura, civilização e formação social estão implicadas, essa é uma relação que se dá constitutivamente, dito de outro modo, cultura, civilização e formação social não estão deslocadas, separadas umas das outras.

E o que diferenciava uma civilização das outras civilizações do Ocidente, já que se encontravam em graus de desenvolvimento técnico semelhante? A resposta sobre as diferenças entre as nações do Ocidente é a apresentada por Orlandi (2008, p. 53), quando ela diz que: “existe outra noção que é a de cultura”, isto é, o que diferenciava uma civilização da outra no Ocidente era a cultura. Da mesma forma, os povos indígenas também se diferenciavam pelas culturas. Pelas culturas, uma das diferenças se materializava, e se materializa até hoje, pelo grafismo, pois cada povo tem uma espécie de identidade, como Denilson Baniwa (2020, p. 104) relata:

A coisa dos grafismos é bem legal, porque eu peguei grafismos de vários povos e às vezes quando iam alunos lá, alguns já sabiam localizar de que povo era: “esse aqui é tukano”; até a Lilly Baniwa reconheceu e disse “ah, esse aqui é baniwa!”. E algumas pessoas mandavam fotos localizando os grafismos, “ah esse aqui é guarani”, bem legal!

Retomando a questão da cultura como uma marca que diferenciava os povos do Ocidente, e trazendo essas diferenças para o contexto do Brasil, cada povo originário, além de apresentar diferenças culturais, também era diferenciado pelas línguas maternas. Por isso, os povos indígenas na década de 70 do século XX, ao criarem um time de futebol com membros de diferentes povos, deram o nome de “União das Nações Indígenas”. O uso desse léxico pelos povos indígenas foi motivo para o Governo militar se irritar, como relata Marcos Terena: o que levou “o governo militar a nos expulsar de Brasília foi a palavra ‘nações’, que não podia ser usada. Nação era só uma, a nação brasileira [...]” (MUNDURUKU, 2012, p. 163). Mas o que levou os estudantes indígenas a se considerarem “nações” foram as diferenças culturais, já que cada povo tem sua cultura. Como o apontado por Orlandi, seriam então, civilizações diferentes porque as culturas não eram as mesmas entre cada povo do lugar.



A autora ainda explica que, entre franceses e ingleses, a noção de civilização se resume em “orgulho da nação”, e os alemães referem-se à civilização para designar “algo útil”. E, para revelar esse “orgulho de suas civilizações e de sua própria natureza, eles empregam a palavra ‘cultura’” (ORLANDI, 2008, p. 53). Isso porque a noção de civilização, na forma empregada por Elias (1973), “apaga”, de certa forma, as diferenças entre os povos (ORLANDI, 2008, p. 53). Sendo assim, os elementos que configuravam uma civilização eram as técnicas científicas, o grau de desenvolvimento dessas técnicas, a religião e as regras de convívio social. Mas todos esses elementos eram comuns entre aquelas civilizações, e o que as diferenciava, o que as tornava peculiares, eram suas culturas e suas línguas.

Diante do exposto, a autora conclui que,

Na divisão das perspectivas europeias, civilização se liga à ideia de processo e cultura, à de produto. [...]  
Essa divisão – civilização/cultura – transplantada para o colonizado, instala-se no mínimo, em uma contradição. Nós, submetidos aos desígnios (dever ser) da civilização ocidental, somos seres culturais, sobretudo quando resistimos em nossas diferenças, mas para isso perdemos a possibilidade de termos uma história. Já que é pela parcela que nos cabe na civilização ocidental que somos contados em uma história (a da colonização) (ORLANDI, 2008, p. 54).

A partir dessa divisão civilização/cultura na perspectiva ocidental, transplantada para o sujeito colonizado no Brasil, as culturas dos povos indígenas são realmente o produto da resistência ao modo de civilização do Ocidente, pois é na resistência que se mantêm as culturas dos povos indígenas, o que os faz diferentes no processo civilizatório. Assim como as diferenças culturais distinguem colonizados dos colonizadores, são, portanto, as mesmas diferenças que “forjam” a nação brasileira, isto é, uma nação diferente, principalmente da nação portuguesa. Desse modo, são os elementos culturais dos povos originários do Brasil que demarcam as diferenças entre a nação brasileira e a nação portuguesa. Por sua vez, as culturas dos povos indígenas contribuíram muito na formação dessa nação chamada de brasileira. Por isso, não é algo menor e nem inferior às culturas do Ocidente. Veja nas palavras de Krenak (2018, p. 28): “Historiadores de respeito deste país, como Sérgio Buarque de Holanda, sempre reconheceram que seria impensável a fundação da nacionalidade e da ideia de Brasil se ela não estivesse apoiada na riqueza cultural e material, na grande herança que nós, os povos originários legamos”.

Mas a contribuição cultural e material é o lugar da resistência, e nessa resistência os povos indígenas estão contando a história silenciada pelo colonizador. E contar a história numa perspectiva indígena só se tornou possível porque, em nome do processo de civilização,

estruturado em um “projeto emancipatório” pelo qual foi imposta a escolarização aos povos indígenas, a escrita, resultado dessa imposição, se tornou a grande aliada desses povos, permitindo que pudessem quebrar o silêncio e defender suas culturas e seus interesses, principalmente a partir da organização do Movimento Indígena.

Em outras palavras, as culturas apagadas no modo de dizer do colonizador, ora pela sua ausência, ora pela sua inferiorização, são fortalecidas na voz dos povos originários na forma de resistência à cultura capitalista no século XXI, tendo a escrita como instrumento de luta. E, pela resistência, a atuação coletiva no movimento também possibilitou mudar o rumo da história do país, já que os povos originários haviam sido dados como assimilados à cultura nacional, dessa forma, a nação brasileira seria uma “unidade” nacional. No entanto, o Movimento Indígena mostrou para o país a “cara” dos silenciados e apagados, ou melhor, que os povos indígenas resistiram e (re)existiram, e que suas culturas estão vivas.

Portanto, resalto que é pelo viés da Análise de Discurso que sigo escutando os funcionamentos discursivos na voz dos povos originários: a partir da materialidade linguística, ideológica e histórica, e na relação com a cultura, que evidencia os elementos contraditórios. Para desenvolver as análises, a montagem do arquivo se deu em um processo de construção lenta e cuidadosa, como veremos a seguir.

### 2.3 A MONTAGEM DO ARQUIVO DE UM *CORPUS* DISCURSIVO

O percurso inicial da montagem do arquivo se deu com a seleção de sequências discursivas da voz de lideranças indígenas a partir de entrevistas-depoimentos que compõem parte do livro *O caráter educativo do Movimento Indígena brasileiro (1970-1990)*, escrito por Daniel Munduruku (2012), dos povos Munduruku. Nessa obra o autor também apresenta seu depoimento, que se junta à voz, entrevistas-depoimentos que foram usadas para análise neste trabalho. O que chamou atenção na leitura da obra é que o autor, com seu estilo próprio de escrita a relaciona ao estilo epistolar, como ele mesmo diz ser, a forma mais próxima de como os povos originários narram seus mitos e lendas, e também por ser uma das práticas de os povos indígenas educarem as crianças e jovens passando seus ensinamentos.

É no estilo próprio de escrever que os indígenas já demarcam um lugar de enunciação que, além de rico em detalhes, produz efeitos de sentidos que partem de uma “escuta social”<sup>34</sup>,

---

<sup>34</sup> Projeto de Michel Pêcheux para o qual o social não se trata de questões empiristas como as tratadas no sociologismo ou na sociolinguística; isto é, não se tratar de analisar faixa etária, sexo, raça, *status*, mas trata-se de observar as falhas no político, nas formações ideológicas, conforme pode-se constar no texto do autor “Há

constituído de um fio condutor do político (campo de relações de forças de uma formação social) e do ideológico. Portanto, vi naquelas materialidades linguísticas uma possibilidade de escuta.

Sobre o trabalho com arquivo, Barbosa Filho (2022, p. 11, grifos do autor) diz que,

Numa tomada de posição discursiva [...] trabalha-se o arquivo a partir de sua espessura material, ou seja, como *resultado de múltiplas determinações*. Ele *não contém informações*, mas permite o estabelecimento de relações de sentido a partir de funcionamentos linguísticos (estejam ele *escritos*, materialmente formulados nos documentos, ou *inscritos*, presentes pela ausência, como no caso de um efeito de pré-construído). Não se trata, portanto, de um *conjunto* de dados, mas de um *feixe* de documentos textuais cuja possibilidade de *pôr em relação* não diz respeito à natureza puramente arquivista desses documentos, mas às discursividades em cena nesse *efeito de conjunto* que é a montagem. É nesse sentido que se “coleta” ou “colhe” um *corpus* de arquivo. É preciso montá-lo, *pôr em relação* documentos que não possuem nenhuma *relação necessária*.

Então, a partir dessa tomada de posição discursiva, fui em busca de outra voz que pudesse entrecruzar com aquela voz primeira. Dessa forma, além da voz indígena nas entrevista-depoimentos encontradas na obra de Daniel Munduruku, outros documentos foram permitindo estabelecer relações de sentido a partir do linguístico e da materialidade ideológica, isto é, alguns efeitos de sentido se tornaram presentes em outras materialidades, em outros espaços de formulação e circulação, como é o caso de vídeos e imagens em meio digital, que foram acrescentados ao arquivo. A voz indígena nessas outras materialidades se junta à voz das lideranças indígenas entrevistadas por Daniel Munduruku, portanto, a reunião desse conjunto de voz forma o arquivo; e o *corpus* analítico se estrutura a partir das Sequências Discursivas (daqui em diante SD) e de enunciados.

Para tratar da noção de SD, parto das palavras de Courtine (2014, p. 57), com as quais ele aborda que o *corpus* pode ser “constituído de sequências discursivas produzidas por um locutor/por vários locutores. Essa dimensão é relativa ao(s) produtor(es) de discurso identificável(eis) em um *corpus* determinado”. O autor ainda ressalta que há “*corpus* constituído de sequências discursivas produzidas a partir de posições ideológicas homogêneas/heterogêneas” (COURTINE, 2014, p. 57). Dessa forma, entende-se que uma SD pode ser atravessada por FD diferentes, já que uma FD se reporta a uma FI que, de acordo com o autor, pode ser homogênea ou heterogênea. Isso porque os sentidos têm sua origem em uma

---

uma via para a Linguística fora do Logicismo e do Sociologismo?” ou como abordado por Herbert no texto “Reflexões sobre a situação teórica das Ciências Sociais e, especialmente, da Psicologia Social”, no qual ele trata da “escuta social” para designar a função provável dos instrumentos re-apropriados futuros, em um sentido análogo à “escuta analítica” da prática freudiana (HERBERT, [1966] 2012, p. 53).

certa FD (aquela na qual o sujeito se situa), mas funcionam com atravessamentos (bordas abertas das FD), e é pela posição assumida pelo sujeito no interior dessa FD que é possível pensar o confronto, o atravessamento, a contradição.

Courtine (2014, p. 57) acrescenta ainda que: “Essa dimensão refere-se às análises de discurso político que são em AD, mais frequentes que qualquer outra. Poder-se-ia falar igualmente de *corpora* constituídos de sequências discursivas que pertencem a uma formação discursiva a várias formações discursivas”. O que pode ser encontrado nessa voz dos sujeitos indígenas muitas vezes são diferentes FD, por se tratarem de povos que em determinado momento falam por si, em outro momento falam em nome de seu povo (Krenak, Munduruku, Tukano, Yanomami, Macuxi, Terena etc.), e, em outro momento, essa voz representa um dizer coletivo de povos originários do Brasil. E, ainda, pode-se identificar um atravessamento das FD capitalistas, a partir do momento que um sujeito indígena assume uma posição de sujeito mais identificada com uma FD capitalista, principalmente pelas condições de produção do final do século XX e início do século XXI. Sobre a constituição dessas possibilidades de FD homogêneas/heterogêneas na voz dos povos originários, veremos nas análises.

Para realizar a análise proposta neste trabalho, a partir do arquivo da voz de povos originários, fez-se necessário mobilizar alguns processos discursivos que vêm sendo construídos ao longo de 523 anos, partindo daquilo que a materialidade do *corpus* possibilita pensar sobre as palavras e enunciados em jogo.

O *corpus* que compõe um arquivo deve seguir alguns critérios. De acordo com Courtine (2014), existem critérios para constituição de um *corpus* discursivo em AD e estes devem responder às exigências de “exaustividade, de representatividade e de homogeneidade”. A primeira exigência – exaustividade – “prescreve que não se deixe na sombra nenhum fato discursivo que pertença ao *corpus*, devendo ele ‘incomodar o pesquisador’”. A segunda exigência – representatividade – “indica ‘que não se deve tirar uma lei geral de um fato constatado de uma única vez’”. E a terceira exigência – homogeneidade – “se trata do conceito mais difícil de utilizar, pois o estudo dos contrastes discursivos exclui a homogeneidade” (COURTINE, 2014, p. 56). Pensando tais critérios, é importante destacar que, em uma análise discursiva, nenhum *corpus* deve ser levado à exaustividade, pois muitas vezes o foco da análise permite estudar as relações de uma palavra e não outra, de um enunciado e não outro, ou da sintaxe etc.

No que diz respeito à representatividade, não se trata de identificar uma ordem, a não ser a partir de uma certa regularidade, portanto, não se trata de uma análise de dados e, dificilmente, o *corpus* segue uma homogeneidade, como o próprio pesquisador destaca que esse

é um “conceito mais difícil de utilizar”, e que “o estudo dos contrastes discursivos exclui a homogeneidade” (COURTINE, 2014, p. 56). Para corroborar essa ideia de que um *corpus* não é homogêneo, Pêcheux (2012, p. 165) afirma que “um corpus é um sistema diversificado, estratificado, disjunto, laminado, internamente contraditório, e não um reservatório homogêneo de informações ou uma justaposição de homogeneidades contrastadas”. É nessa perspectiva que se constituem os *corpora* do arquivo sobre a voz dos povos originários, montado a partir de diferentes materialidades linguísticas e de sujeitos que ocupam diferentes posições.

Antes de tratar das condições de produção do arquivo da leitura e escrita sobre os povos originários no período colonial, faço uma apresentação do *corpus discursivo* que serviu de “escuta” para desenvolvimento das análises. Neste trabalho, a noção de *corpus discursivo* é conforme a empregada por Courtine (2014, p. 54, grifos do autor), que afirma:

Definiremos um *corpus discursivo* como um conjunto de sequências discursivas, estruturado segundo um plano definido em relação a um certo estado das CP do discurso. A constituição de um *corpus* discursivo, é, de fato, uma operação que consiste em realizar, por meio de um dispositivo material de uma certa forma (isto é, estruturado conforme um certo plano), hipóteses emitidas na definição dos objetos de uma pesquisa.

Partindo desses pressupostos, o *corpus* selecionado para análises nesse trabalho corresponde a um conjunto de SD da voz indígena, isto é, lideranças indígenas que tiveram sua formação em bases ideológicas de determinadas Condições de Produção (daqui em diante CP), ou seja, são SD da voz indígena que remetem às CP de cada entrevistado. Primeiramente, trata-se da voz de sujeitos que têm suas FD e FI formadas a partir do Movimento Indígena brasileiro, que iniciou sua constituição e organização no final dos anos 70 aos anos 90 do século XX, como veremos no capítulo 3.

Já o *corpus* das SD da voz de Txai Suruí trata-se do discurso proferido pela indígena na 26ª Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas (COP26) ocorrida entre os dias 31 de outubro a 13 de novembro de 2021 em Glasgow. Essa análise se encontra no capítulo 5 deste trabalho. O mesmo discurso também remete às CP de mobilizações políticas no Brasil acerca da demarcação dos territórios indígenas garantidos na Constituição de 1988, e ameaçados pelo Projeto de Lei 490, conhecido por PL 490, que trata do Marco Temporal. Este projeto foi encaminhado para votação entre os meses de agosto-setembro de 2021. Tal projeto foi elaborado pela Bancada Ruralista<sup>35</sup>, que representa o agronegócio no Congresso, e que exige

---

<sup>35</sup> A Frente Parlamentar da Agropecuária - FPA, *grosso modo* Bancada Ruralista, é formada por deputados de diversos partidos que atuam em defesa do desenvolvimento da agricultura e pecuária no país. Segundo informações do *site* da FPA (FPA, c2023), durante a Assembleia Nacional Constituinte, entre 1987 e 1988, um

que os territórios indígenas a serem demarcados sejam apenas aqueles territórios ocupados pelos povos após a Constituição de 1988, apagando assim, sua existência histórica em terras brasileiras anterior à chegada dos colonizadores por volta de 1500.

Quanto à estruturação do *corpus* de análises, esta se deu a partir de SD de voz dos povos originários em diferentes materialidades, conforme detalho a seguir:

1. SD de voz de lideranças indígenas sobre o sentido da palavra “índio” para os povos originários e para o colonizador no discurso fundador e em documentos oficiais do Estado;

2. SD de voz (entrevistas-depoimentos) de lideranças indígenas concedidas a Daniel Munduruku (2012) na obra *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. No entanto, não serão analisadas todas as entrevistas e nem mesmo se pretende analisar as entrevistas na íntegra, apenas algumas SD de quatro, dos sete, entrevistados e algumas SD do autor da obra. Os outros entrevistados aparecem como contribuição teórica na perspectiva decolonial. Portanto, questiono: seria essa voz resultado de uma discursividade do campo político, por se tratar de voz de lideranças dos povos originários, membros de um movimento político?

3. SD de voz de lideranças indígenas (textos escritos por escritores e escritoras indígenas) recortadas da obra *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção* (SOUZA, E., 2018). Esses autores e autoras também foram ou são lideranças dos povos originários, ou melhor, são lideranças de etnias das quais são oriundos. Dessa forma, questiono: essa voz indígena é determinada por uma posição de resistência e defesa de suas culturas? Para onde apontam os sentidos nessa voz? Para onde aponta essa voz que ora (em um dado momento) fala por si, ora fala em nome de um povo (etnia), e ora fala em nome dos povos originários do Brasil?

4. SD da voz de Txai Suruí na COP26, em um vídeo da abertura da Conferência em Glasgow. O vídeo foi divulgado pelo canal Amazônia Real em 2021 (“DEVEMOS...”, 2021). A tradução é a que aparece como legenda em língua portuguesa, pois a indígena proferiu seu discurso em língua inglesa;

---

grupo de parlamentares ligados à agropecuária deu os primeiros passos na defesa dos interesses do setor. A Frente Ampla Ruralista trabalhou mobilizando-se na busca de uma legislação que assegurasse, principalmente, os direitos de propriedade. O resultado deste trabalho garantiu no texto Constitucional a preservação dos direitos de propriedade rural em terras produtivas. Até 1994, a Bancada Ruralista continuou a existir informalmente. Em 1995 foi fundada, com ata assinada por deputados e senadores, a Frente Parlamentar da Agricultura. Em 2002, foi lançada a Frente Parlamentar de Apoio à Agropecuária, que em 2008 passou a ser denominada Frente Parlamentar da Agropecuária (FPA), para se adequar às regras de regulamentação criadas pela Câmara dos Deputados.

5. SD da voz indígena no enunciado “DEMARCAÇÃO, JÁ!”, em um vídeo que circulou durante a COP26, divulgado pelo canal APIBIOFICIAL (ATO..., 2021).

Portanto, apresento, em cada capítulo, um quadro resumo contendo a origem das SD, o lugar de onde foram selecionadas, quem é o enunciador dessa voz e o ano ou período que corresponde ao espaço da enunciação para guiar o leitor.

### 3 CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DO ARQUIVO: UM PERCURSO PELO PERÍODO COLONIAL

Na verdade, creio que não devemos esperar ninguém, porque já somos aqueles por quem esperamos. Para que não desprezemos o sacrifício de nossos ancestrais, precisamos ser capazes de refrescar sua memória, mas, para isso, é necessário ter claro qual é a nossa identidade enquanto seres que experimentam um diferente jeito de olhar a realidade em que nos encontramos.  
(MUNDURUKU, 2012, p. 13)

Esse capítulo está subdividido em três seções, nos quais apresento as seguintes abordagens: a primeira trata das CP da leitura e da escrita sobre os povos indígenas no período colonial. A escrita, nesse período, foi produzida por intelectuais portugueses, sejam eles profissionais da parte da Coroa ou religiosos representantes da Igreja. Os textos selecionados para esta primeira discussão estão situados entre os séculos XV e XVII. Já a segunda abordagem trata da constituição do sujeito nacional a partir das políticas de língua indígena e língua nacional, uma das formas políticas de colonização do Brasil. E a terceira abordagem trata das CP da leitura e escrita dos povos indígenas na conjuntura histórica do final do século XX e início do século XXI; as tecnologias (leitura e escrita) são tomadas, neste trabalho, como voz indígena, uma vez que os textos da terceira abordagem foram escritos por lideranças indígenas na conjuntura atual e serviram de *corpus* de análise.

As CP da leitura e escrita sobre os povos indígenas no período da colonização têm uma função importante do ponto de vista histórico-político, pois, nessas conjunturas históricas, cria-se uma “imagem” sobre os povos originários. Essa imagem, para Análise de Discurso, nem sempre é legível, como destaca Pêcheux (2020, p.51-52): “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”. Quando faço referência à imagem neste trabalho, trata-se do imaginário histórico-social criado em torno dos povos originários no processo de colonização, e não do desenho, do visível. Para a Análise de Discurso “o sujeito não é centro do dizer”, dessa forma, a voz indígena pode ser construída no imaginário do outro, ou melhor, pode ter sua inscrição em outros lugares. Essa primeira “imagem” pode ter os efeitos de sentido materializadas na voz (escrita) do colonizador português através da leitura e escrita sobre os povos originários, isto é, da leitura que o colonizador fez dos povos do lugar e a materializou na escrita de documentos.



Além desses momentos discutidos neste capítulo, faço, também, uma exposição sobre como se deu o contato entre as diferentes culturas indígenas e a europeia e o ato de nomear os povos originários, ou melhor, os povos indígenas ditos “de fora”, momento em que apresento algumas nomeações e designações sobre esses povos na perspectiva do colonizador. E, sobre as noções de designação e nomeação, busco respaldo teórico na Teoria da Enunciação de Eduardo Guimarães.

Antes de tratar do processo de nomeação, ressalto que, neste capítulo, faço uma historicização dessa nomeação, já que os sentidos são históricos. Portanto, historicidade na perspectiva da Análise de Discurso é muito importante para a compreensão dos efeitos de sentido porque os sentidos são determinados historicamente. Dito de outro modo, o dizer é histórico porque é determinado por processos históricos, por múltiplas determinações, por isso, abordar a historicidade é trazer discursivamente o objeto, ou melhor, estabelecer relações, o que não se trata de abordar linearmente os acontecimentos, isto é, numa série cronológica, mas trazer essa nomeação de forma histórica e cultural, que depende de múltiplas determinações que se produzem, em uma formação social dada, nas relações de determinações de uma totalidade. Isso é o histórico, é o material que Althusser aborda.

Portanto, a compreensão da noção de identidade indígena está relacionada à historicidade, à cultura, à FD e ao processo de subjetivação do sujeito. E o sentido está na base material dos processos históricos que se dá na língua, que tem uma ordem material. Essa base material da língua se dá numa ordem horizontal que é articulada na sintaxe, e nas metáforas e paráfrases etc. Como destaca Orlandi (2015, p. 78), a “historicidade representada pelos deslizamentos produzidos nas relações de paráfrase que instalam o dizer na articulação de diferentes formações discursivas, submetendo-os à metáfora (transferências), aos deslocamentos possíveis ‘outros’”. Desse modo, a historicidade em torno do objeto dessa pesquisa se dá a partir do processo de nomeação dos povos originários pelo colonizador, e, para compreendê-la, busco recuperar os sentidos no material linguístico constituído em documentos históricos.

Estas nomeações atribuídas aos povos originários se encontram na *Obra Completa* – cartas de Manuel da Nóbrega (2017) –, no *Tratado da Terra do Brasil*, de Pero de Magalhães Gândavo ([1570?] 1980), no *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, de Gabriel Soares de Souza ([1587] 2000), entre outros.

Em seguida, faço uma exposição sobre as línguas dos povos originários e o processo de colonização linguística no Brasil, ou melhor, sobre a língua como estratégia de domínio dos colonizadores sobre os povos colonizados, pois é silenciando a língua que os povos são silenciados.

Este capítulo conta, também, com uma apresentação da obra de Daniel Munduruku *O caráter educativo do Movimento Indígena brasileiro*, que foi uma das bases do arquivo. A obra é importante para o trabalho porque ela é a base inicial do *corpus*: dela foram montadas parte das SD sobre as palavras “índio”, leitura, escrita e os enunciados “Posso ser quem você é, sem deixar de ser o que sou” e “Somos aqueles por quem esperamos”.

### 3.1 CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DA LEITURA E ESCRITA SOBRE OS POVOS ORIGINÁRIOS: UM PERCURSO PELO PERÍODO COLONIAL

Aqui apresento uma discussão panorâmica sobre a conjuntura das leituras e escritas de alguns cronistas sobre as terras “encontradas” e sobre os “povos do lugar” nos séculos XV, XVI e XVII. Esse panorama é constituído de discursividades que tangenciam o encontro do colonizador português com os povos originários do Brasil, período em que se constitui um imaginário de “índio” em *terra brasilis*. Esse imaginário é o que “molda”, que “universaliza uma imagem genérica” dos povos originários na visão do “de fora”. Portanto, essa trajetória a partir da discursivização de uma leitura e uma escritura sobre esses povos no período colonial é importante para se compreender os efeitos de sentido da voz dos povos indígenas nas CP mencionadas acima. Essa voz é materializada em uma escrita indígena, abre fissura no silêncio que lhes foi imposto em diferentes conjunturas da *terra à vista*<sup>36</sup>.

Portanto, para tratar das CP de leitura e da escrita sobre os povos originários, destaco que nos discursos dos cronistas dos séculos XV, XVI e XVII consta a descrição de como se deu o processo de colonização no Brasil. Eles, os cronistas<sup>37</sup>, descrevem como se deram os primeiros contatos<sup>38</sup> com os povos do território, e até como enxergaram a exuberância do lugar. Tudo isso feito de forma bem criteriosa, como a descrição da fauna e da flora, e, principalmente,

---

<sup>36</sup> Referência à obra de Eni Orlandi, *Terra à vista*, publicada no ano de 1990, período em que o Brasil estava em processo de transição do Regime Militar para Estado Democrático de direito. A década de 90 do século XX foi um momento da consolidação desse Estado de direito no país. No entanto, a escrita da obra havia sido iniciada em 1982, momento de ebulição política entre os grupos oprimidos. Estes se articulavam por meio de movimentos políticos.

<sup>37</sup> Os cronistas dos séculos XV-XVII são viajantes intelectuais que estiveram no Brasil no período colonial e registraram o que viram, deixaram nos textos suas marcas, ou melhor, suas inscrições. Além de sua importante contribuição histórica, nas palavras dos autores Olivieri e Villa (2004, p. 9), “esse conjunto de textos produzidos no Brasil ou apresentando a Colônia como tema – constitui a fonte original que nos permitiu o conhecimento dos fatos históricos. Em sua totalidade, as obras documentam os vários aspectos da implantação do processo colonial em território brasileiro”. Portanto, são esses textos que materializam o modo pelo qual o colonizador lia os povos e as riquezas do Brasil.

<sup>38</sup> De acordo com Orlandi, Guimarães e Tarallo (1989, p.11), “todo contato é marcado por uma direção, ou seja, aquela entre o dominante e o dominado – aparecem alguns domínios privilégios pelos quais se pode observar o processo desse contato em suas determinações”.

do modo de vida desses povos. Essa era uma forma de registro do novo lugar naquelas conjunturas. Os relatos desses viajantes precisavam cumprir um papel de originalidade, como se fosse uma fotografia vista por ângulos diferentes.

Por esse motivo, a escrita era uma espécie de imagem visual (a descrição criteriosa do lugar e das pessoas), era um reflexo, um espelhamento da fotografia; talvez até mais que isso, a escrita era um lugar de uma visão panorâmica do continente. Isso porque a narrativa sobre o lugar encontrado precisava dar conta desse todo; para isso era necessário aguçar o sistema nervoso – lugar onde se processa as sensações, como cheiros ou odores, cores, texturas e sabores. Tudo era descrito, relatado como informação para o Rei de Portugal e, até mesmo, para registro científico. No livro *O que é leitura?* a autora Maria Helena Martins, aborda três níveis básicos do ato de ler. São eles: “o sensorial, emocional e racional” (MARTINS, 1997, p. 37). Sobre o nível sensorial, ela afirma que “a visão, o tato, a audição, o olfato, e o gosto podem ser apontados como os referenciais mais elementares do ato de ler” (MARTINS, 1997, p. 37). Partindo dessa abordagem, a descrição criteriosa sobre a “Terra à vista”, não é uma forma neutra de comunicar, ela propõe despertar o interesse da Coroa portuguesa pela exuberância e riqueza do lugar, como também atrair a atenção da Igreja que buscava “salvar” almas. Dessa forma, a Coroa poderia contar com o apoio da Igreja para “civilizar”, “catequizar” os povos tidos como “selvagens”.

De acordo com Cunha (2016, p. 12), “Hélène Clastres localizou, no final do século XVII, essa passagem muito significativa do termo ‘selvagem’, até então usado para o termo ‘primitivo’”. Então só é possível civilizar o não civilizado, e pensando o termo “primitivo” como uma possibilidade de sujeito a “evolução”, de modo que “O primitivo não é o selvagem, é aquele que está destinado, pelas supostas leis da história, a se tornar ‘como nós’, porque a humanidade toda segue um caminho único, ascendente, de progresso” (CUNHA, 2016, p. 12), como tomam os estudos da Antropologia e Antropologia Social. Desse modo, era possível pensar os povos originários como possibilidade de evolução e assimilação. Essa forma é bem tendenciosa, caso contrário, a Igreja não investiria se não houvesse perspectiva de “progresso”. Essa é uma forma de pensar o emprego do termo pelo viés da Antropologia ao analisar como esses povos era tomados pelo de “fora”.

Retomando a questão dos relatos sobre a nova terra que situam as CP sobre os povos originários, estes falam sobre os povos indígenas a partir de referências históricas e culturais próprias do europeu. E criam, para os povos originários, um imaginário histórico-social no qual inscrevem efeitos de sentido próprios das práticas culturais europeias. De acordo com Courtine (2014), a noção de CP do discurso é que,

Apresenta um conteúdo ao mesmo tempo empírico e heterogêneo. Queremos apresentar que esse conteúdo é igualmente *instável*. Na verdade, tanto no quadro da definição geral proposta por Pêcheux (1969) quanto na realização da noção como hipótese específica de uma pesquisa particular, ficou evidente que na ausência de uma hierarquização teórica dos planos de referência da noção, o plano psicossociológico (que estabelece como quadro a situação de enunciação, as interações verbais dos locutores nessa situação e as hipóteses tipológicas que estão ligadas a ela) domina, de fato, o plano histórico de caracterização das CP” (COURTINE, 2014, p. 51, grifo do autor).

De fato, acerca do modo de descrever o conteúdo sobre as novas terras já era possível realizar uma observação empírica, mas também ideológica, no ato de descrever o modo de vida e as atitudes dos povos do lugar, pois este inferiorizava o sujeito. E, ao inferiorizá-los, os cronistas os colocam como vulneráveis, e os interesses que tocam a descrição da terra e das pessoas eram políticos. Sobre seu trabalho em específico que trata do discurso político, Courtine (2014, p. 51-52, grifos do autor) afirma que,

O caráter heterogêneo e instável da noção de CP de um discurso faz dela, nessa perspectiva, o lugar onde se opera uma *psicologização espontânea* das determinações propriamente históricas do discurso (o estado das contradições de classe em uma conjuntura determinada, a existência de relações de lugar a partir das quais o discurso é considerado, no centro de um aparelho, o que remete a situações de classe) que ameaça continuamente transformar essas determinações em simples circunstâncias em que interajam os ‘sujeitos do discurso’, o que equivale também a situar no ‘sujeito do discurso’ a fonte das relações de que ele é apenas o portador ou efeito. Isso parece necessitar de uma redefinição da noção que a reordene à análise histórica das contradições ideológicas no conceito de formação discursiva.

No caso deste trabalho, não se trata de um discurso político em si, mas há uma relação com o político, pois algumas SD analisadas são de lideranças indígenas que fundaram o Movimento Indígena, isto é, o movimento político (o que se entende como relações de forças), e, por meio da articulação desses povos nesse movimento, eles lutam para garantir seus direitos enquanto povos originários, povos donos de um território que foi invadido em nome da expansão territorial, em nome do fortalecimento do capitalismo e da catequização, ou melhor, da busca de salvar almas para Deus. De acordo com Orlandi (1985), há três instâncias<sup>39</sup> que trabalham para o apagamento da cultura dos povos originários no Brasil, a saber: “a ciência, a política social e a religião se apresentam como três modos de domesticar a diferença: a primeira pelo *conhecimento*, a segunda pela *mediação* e a terceira pela *salvação* (catequese)”, (ORLANDI, 1985, p. 3, grifos da autora).

<sup>39</sup> A autora destaca como ciência a Antropologia, a Linguística, a Análise do Discurso, a História etc., como ciência social, ela destaca o indigenismo e a religião, a catequese, ambas articuladas (ORLANDI, 1985).

No segundo capítulo, tratei da questão do problema sobre os povos originários e de suas culturas para uma análise materialista com mais detalhes. Aqui, abordo sobre o contato como um acontecimento histórico do encontro entre culturas diferentes, sendo, de um lado, a cultura europeia, e, do outro, as culturas dos povos originários. Para isso, a teoria da AD materialista proporciona compreender a história pelo viés do discurso<sup>40</sup>. De acordo com Paul Henry, em entrevista a Nunes (2013, p. 1), “o discurso é o texto mais tudo o que permite dar um sentido, interpretação. Não é, portanto, somente o texto”. Para Orlandi (2012, p. 21), “o discurso é um objeto histórico-social, cuja a especificidade está em sua materialidade, que é linguística”. A partir do discurso como objeto histórico-social, cuja materialidade linguística possibilita compreender as marcas deixadas da FI capitalista naquelas conjunturas da fundação do país, as marcas não apenas demarcam interesses territoriais, mas passam a significar um se “apossar” do território pelo qual era necessário inferiorizar os povos do lugar.

Dessa forma, a história desses povos, suas ancestralidades, seus modos de viver coletivamente foram apagados frente à outra cultura, à cultura ocidental em outros processos históricos. Como relata Kayapó sobre sua vida no internato no século XX. Diz o indígena: “Aquele menino da floresta teve que abandonar a exuberância amazônica para vivenciar uma história que parecia um recuo para o século XVI, na máquina do tempo” (KAYAPÓ, 2022, p. 172). Entrar na máquina do tempo significava ver que “os signos e saberes do mundo ocidental eram apresentados como superiores e necessários” (KAYAPÓ, 2022, p. 172). A inferiorização das culturas dos povos originários não ficou no passado.

Por isso, é importante retomar a discussão das CP nos textos dos séculos XV, XVI e XVII, como a *Carta* (de Pero Vaz de Caminha), *História da Província de Santa Cruz* e *Tratado da Terra do Brasil* (de Pero de Magalhães Gândavo), *Obra Completa* (de Manuel da Nóbrega), *Tratado da Terra e gente do Brasil* (de Fernão Cardim) e *Tratado descritivo do Brasil em 1587* (de Gabriel Soares de Souza). Estes apontam alguns funcionamentos das práticas de colonização que silenciaram os povos originários, e apontam como aconteceu o processo de apagamento da memória dos colonizados.

Esses textos materializam o modo pelo qual, naquelas conjunturas, as Coroas europeias enviavam expedições para conquistar e explorar novas terras. E, para que a colonização acontecesse, era preciso impor ao colonizado o medo e a violência simbólica, principalmente no uso de uma nova língua. Isso era o que supunham os colonizadores, que com o apagamento da memória dos povos, por meio do silenciamento da língua, poder-se-ia transformá-los.

---

<sup>40</sup> De acordo com Paul Henry, em “O discurso não funciona de modo isolado”, entrevista concedida a José Horta Nunes (2013), e Orlandi (2012), em *Discurso e leitura*.

O colonizador, ao longo da história do Brasil Colônia, descreve em documentos um modo de ver os povos indígenas. Portanto, na sociedade moderna há um já-dito sobre esses sujeitos pelo olhar do outro. Isso porque os povos indígenas, nesse contexto da colonização, são apagados, seus discursos não têm lugar na língua do colonizador. No entanto, na conjuntura atual, em outras CP, esses povos conquistaram um lugar de enunciação, pois a voz silenciada por séculos passa a ter uma materialidade em seus escritos, na mídia e em outros espaços. A perspectiva de voz que tomo para o sujeito indígena baseia-se em Hooks (2019), que aborda a transição do silêncio à fala da mulher negra na sociedade que foi colonizada. Nesse sentido, falar significa “erguer a voz” feminina após esse processo de silenciamento da mulher na sociedade colonial, assim como na perspectiva de Ribeiro (2017) que fala da voz da mulher negra como uma voz dissonante. Outros conceitos que nos possibilitam pensar essas questões serão discutidos ao longo do desenvolvimento do trabalho como fala, no sentido de voz, sujeito falante e porta-voz, na perspectiva teórica de Piovezani (2016; 2020), Courtine (2016), Pêcheux (1990), Mariani (2004) e Zoppi Fontana (2017).

De acordo com Rodríguez-Alcalá (2004, n. p.) “se observarmos a política europeia na América no início da colonização, constatamos que a língua, os costumes e as tradições das sociedades indígenas representavam um vínculo com suas ‘crenças pagãs’, sendo esse fato que justificava sua substituição”. Portanto, as crenças desses povos são tidas como “crenças pagãs” na perspectiva cristã dos europeus, e a substituição da crença de um povo, ou das crenças de outros povos, por outra (que se define como a melhor, a certa, a exemplar, a verdadeira) é uma violência imposta ao modo de vida, e a imposição de outra cultura não se trata apenas de uma substituição linguística, de uma transição política para outra, por não se tratar de um consenso e por não se tratar de um processo natural de mudanças, de evoluções e/ou transformações naturais, mas por se tratar de uma violência por imposição ou mesmo interdição, como também, uma tentativa de genocídio.

Retomo o processo de colonização relatado nos discursos dos viajantes dos séculos XV XVI e XVII para apresentação do esboço das diferenças que residem entre a posição do colonizador, inscrita em uma FI representada em uma FD de uma cultura e de uma formação social capitalista, e a posição dos povos originários, a partir de sua formação social indígena. Assim, no contato dessas diferentes culturas, as diferenças desses povos não foram respeitadas e os cronistas relataram sobre o que viveram junto dos povos originários por um único viés.

Na citação a seguir, da *Carta de Caminha* (CAMINHA, [1500]), é possível entender que a prática de colonizar era algo comum entre os europeus. Nesse processo, eles, os europeus, buscavam lugares onde pudessem explorar e expandir seus territórios colonizando aqueles que

ainda não estavam inscritos em uma forma histórica capitalista (destaco que a forma histórica dos colonizadores ainda estava em processo de transição entre religiosa e capitalista, pois a Igreja sempre atuava com a presença de missionários nas expedições portuguesas). Ao encontrar um território, que para eles ainda era desconhecido, um dos primeiros procedimentos era levar à força pessoas nativas (um par de homens) para investigar as riquezas do lugar. Mas, no território brasileiro, ou melhor, na *terra à vista*, acharam por bem não usar dessa estratégia, porque não haveria entendimento entre indígenas e portugueses, já que os povos dessas terras falavam línguas desconhecidas para o colonizador. Portanto, acharam por bem deixar, nas terras que encontraram, dois homens (degredados) para aprenderem a língua dos povos do lugar e coletar as informações que lhes interessavam, tanto sobre o modo de vida das pessoas, quanto das riquezas que poderiam ser exploradas nas novas terras. Essa prática colonizadora está relatada na Carta de Pero Vaz de Caminha ([1500], p. 6, grifos meus) conforme pode-se observar a seguir:

E entre muitas falas que no caso se fizeram, foi por todos ou a maior parte dito que seria muito bem. E nisto concluíram. E tanto que a conclusão foi tomada, perguntou mais se lhes parecia bem *tomar aqui por força um par destes homens para os mandar a Vossa Alteza*, deixando aqui por eles outros dois destes degredados. Sobre isto acordaram que *não era necessário tomar por força homens, porque era geral costume dos que assim levavam por força para alguma parte dizerem que há ali de tudo quanto lhes perguntam*; e que melhor e muito melhor informação da terra dariam dois homens destes degredados que aqui deixassem, do que eles dariam se os levassem, *por ser gente que ninguém entende*. Nem eles tão cedo aprenderiam a falar para o saberem tão bem dizer que muito melhor estoutros o não digam, *quando Vossa Alteza cá mandar*.

Partindo dos enunciados “por ser gente que ninguém entende” e “tão cedo não aprenderiam a falar”, tem-se um efeito de pré-construído. Sobre esta categoria, Paul Henry (NUNES, 2013, p. 1) destaca que:

O que se diz, o que se escuta, é sempre atravessado por algo que já foi dito, atravessado por um dito anterior. Eu acho isso natural. O discurso não funciona de modo isolado, ele está sempre ligado a outros discursos que se convocam, que são convocados por sua letra, sua materialidade.

O que está posto no dizer “gente que ninguém entende” é o dizer sobre uma pessoa inferiorizada, sem as mínimas condições de comunicar; o dizer aponta para uma posição ideológica de quem precisa de intervenção. Essa é uma projeção discursiva da ideologia do colonizador. De acordo com Pêcheux (2014b, p. 148, grifos do autor) “*Toda formação discursiva dissimula, pela transparência do sentido que nela se constitui, sua dependência com*

*respeito ao 'todo complexo com dominante' das formações discursivas, intrincando no complexo das formações ideológicas*". E dizer que "tão cedo" os povos "não aprenderiam a falar", é um pressuposto, próprio do "complexo das formações ideológicas" do colonizador.

Dessa forma, para compreender a necessidade de imposições linguísticas dos colonizadores sobre os povos indígenas, destaco as diferenças linguísticas como processo de uma inscrição das FI no encontro de mundos distintos. Nesse caso, os colonizadores portugueses procuraram interpelar os povos originários, principalmente a partir da língua, com uma política linguística de inferiorização das línguas desconhecidas. Portanto, impor-lhes uma língua faz parte de um processo "civilizatório". Na voz de Munduruku (2012), a "incapacidade" atribuída aos povos originários pelo viés do colonizador é posta pelo contraditório, pela afirmação de competência.

No discurso da *Carta de Caminha*, há indícios de gente "incapaz" de aprender uma língua. Esse pré-construído de "incapacidade" do indígena pode justificar o surgimento de uma política tutelar que condena os povos indígenas a viver sob os cuidados do Estado, conforme se configura no Código Civil de 1916 e na Lei 6001/73 (Estatuto do índio).

Gândavo ([1575], p. 19), em *História da Província de Santa Cruz*, diz que "coisa digna de espanto porque assi nam têm Fé, nem Lei, nem Rei, e desta maneira vivem desordenadamente sem terem além disto conta, nem peso, nem medido". Na posição colonizadora, o indígena era desprovido de identidade, de uma língua de qualidade que pudesse expressar "a Fé, a Lei e o Rei", conforme outra passagem antológica de Gândavo ([1575], p. 19): "esta de que trato, que é a geral pela costa, he mui branda, e a qualquer nação fácil de tomar. Alguns vocábulos há nella de que nam usam senam as femeas, e outros que nam servem senam para os machos: carece de três letras, convem a saber, não se acha nella F, nem L, nem R". Dessa forma, essa descaracterização linguística dos povos indígenas permite o entendimento de que esses povos não tinham uma organização social e política que os identificassem como "nação" por não atender ao padrão ocidental.

Nesse modo de dizer há um efeito de pré-construído de que uma organização social necessita de um Rei, de uma Lei e de uma Religião cristã<sup>41</sup>. Esse discurso "civilizatório", tendo como base uma religião, a cristã, e uma organização social e administrativa na figura de um rei,

---

<sup>41</sup> Conforme descreve Manuel da Nóbrega (2017, p. 57), na "Carta ao padre Simão Rodrigues", Lisboa, Bahia, 10 de abril de 1549, "É gente que nenhum conhecimento tem de Deus. Tem ídolos, fazem tudo quanto lhes dizem. Trabalhamos de saber a língua deles e nisto o padre Navarro nos leva vantagem a todos. Temos determinado ir viver com as aldeias, como estivermos mais assentados e seguros, e aprender com eles a língua e i-los doutrinando pouco a pouco. Trabalhei por tirar em sua língua as orações e algumas práticas de Nosso Senhor e não posso achar língua que mo saiba dizer, porque são eles tão brutos que nem vocábulos têm".



corresponde ao modelo civilizatório português, que era aplicado em todas as colônias de Portugal. São nessas condições que os povos indígenas são significados como seres sem estrutura social; condições que os deixaram às margens da sociedade, necessitando, hoje, de políticas públicas para sobreviver.

Essa forma de funcionamento da linguagem nos textos escritos pelos europeus revela o discurso, o sujeito e a ideologia do outro, que se materializa numa forma de silenciamento dos povos indígenas, na forma do apagamento de seu protagonismo, assim como de seu apagamento político.

Naquelas conjunturas, há mais de cinco séculos, os povos indígenas não dominavam a escrita e, por isso, não se manifestavam em forma de texto, não se pronunciavam com a tecnologia dos não indígenas, que era a escrita<sup>42</sup>. No entanto, houve a necessidade de se ressignificar. Isso vai se refletir na voz indígena na conjuntura atual, como na voz de Daniel Munduruku, de Ailton Krenak, na voz de Txai Suruí, de Marcos Sabaru, e nas demais vozes indígenas que compõem o arquivo deste estudo. Sobre a escrita indígena, as autoras Almeida e Queiroz (2004, p. 197) afirmam que “Trata-se de uma deliberação política. Os escritos indígenas o fazem de um território imaginário, em que as coisas se renomeiam, no exercício da ocupação do solo simbólico”. De fato, a escrita demarca um espaço político de dizer em nome da coletividade, isto é, “a escritura é coletiva porque é expressão do que é comum, ou de um consenso em torno do ‘quem somos’. É política porque reordena a coletividade, valendo-se de palavras pronunciadas pelos representantes” (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 197).

Nos discursos dos colonizadores, o dizer do indígena foi silenciado, foi censurado pela língua, nas FD e FI. Entretanto, o silêncio indígena não se deu sem atritos ou de maneira pacífica, como fazem crer alguns documentos que apontam para a afabilidade do indígena. Dessa forma, ao dizer, os povos originários, mesmo sob dominância da ideologia capitalista, se fazem notar no confronto, na resistência, no silêncio. E, só no final do século XX e início do século XXI, pela primeira vez, eles, os povos indígenas, entram na história, não como heróis do romantismo literário, mas como inscritos em demandas de uma Política Pública para Educação Indígena. As políticas Públicas são “formas de pagamentos” de uma dívida da sociedade para com os sujeitos marginalizados, para oferecer-lhes um lugar social, recuperar uma falha da sociedade para com esses sujeitos. Esta discussão será desdobrada ainda neste

---

<sup>42</sup> Espantam-se eles muito de sabermos ler e escrever, do que têm grande inveja, e desejo de aprender, e desejam ser cristãos como nós, e só os impede o trabalho de os apartar de seus maus costumes, no que agora é todo o nosso estudo; e já glória de Deus, nestas aldeias que visitamos aqui, ao redor da cidade, se tiram muito matar e comer carne humana, e se algum o faz é longe daqui”. (NÓBREGA, 2017, p. 77, grifos do autor).

capítulo, onde trato das CP do sujeito do discurso, o indígena dos séculos XX e XXI, como também será desdobrada nos capítulos que tratam da voz de Txai Suruí.

Destaco que a resistência não se trata de força física e nem de enfrentamento armado, mas de um resistir ao modo de vida do colonizador, resistir no sentido de não trocar seu modo de vida, de enfrentar as adversidades para defender seus territórios, suas línguas, suas culturas, é o que chamo de “permanecer indígena”, ou melhor, de não deixar de ser quem é, para ser o que o outro deseja que eles sejam. E, de acordo com Águeda Borges (2021b, p. 179), “A resistência em Análise de Discurso, acontece não como resistência física, gerada pela violência, mas como uma resistência discursiva, em que, por meio de manifestações discursivas, outros sentidos vão se construindo em oposição ao que está estabilizado”. As manifestações discursivas da voz dos povos originários como resistência materializam-se na escrita indígena.

Retomo a questão da censura, do silenciamento, da interdição, para dizer que é nesse processo que surge a necessidade de um confronto, que se materializa na resistência. Sobre isso, escreve Á. Borges (2021a, p. 25):

À revelia do silenciamento de suas línguas e diante da emergência de vozes, nas condições de produção vigentes, que desestabilizem as narrativas historicamente construídas sobre os povos indígenas, elas se posicionam politicamente nos seus textos, no seu grafismo, nas suas imagens, nos seus saberes, numa tomada de posição em que dão corpo a voz feminina, se dispersando em múltiplas vozes de mulheres indígenas, que têm em comum uma história de violência, deslocamentos, imposições silenciamentos, mas, no entanto, constroem uma história de afirmação subjetiva e de luta pela manutenção de seus costumes e ancestralidade.

Como destaca a autora, “à revelia do silenciamento de suas línguas”: este silenciamento foi uma das formas de apagamento do indígena na história do país. Mas, nesse processo de silenciar, emerge a luta ideológica, uma luta pela tomada de posição no campo político.

De acordo com Takarijú (2021), as lutas dos povos originários são lutas pelo território que se travam desde o contato com o colonizador. O autor relata:

Os problemas fundiários no Brasil são acontecimentos oriundos da colonização e de tudo que ela traz, ou seja, a fundação e formação do Brasil é o próprio problema no que se refere à posse e luta pelas terras. Antes disso não se fazia guerra pela Terra. Por essa razão, a percepção da **Terra enquanto propriedade e lucro** é o principal problema da formação fundiária do país. Essa percepção tornada sentimento “naturaliza-se” como sociabilidade e isso vai mudando a relação não só com a **Terra**, mas com a vida. O sequestro e encarceramento da Terra em favorecimento do desenvolvimento territorial e econômico do Brasil atinge diretamente o modo de vida dos povos indígenas, que são os mais violentados quando se trata da questão fundiária no país (TAKARIJÚ, 2021, p. 15).

Diante do exposto, o problema começa no “sequestro” do território de Pindorama, que sempre teve como finalidade o “lucro”, o desenvolvimento econômico. Portanto, ao trazer para esta análise a voz indígena através de materialidades diversas – como textos escritos por indígenas na língua portuguesa, enunciados que circulam em *sites* dos povos originários e pronunciamentos em eventos mundiais, nesse caso, na COP26 –, traço uma forma de escutar os sentidos produzidos nas relações entre os povos indígenas e não indígenas para ressignificar as materialidades produzidas no processo de colonização, ou melhor, no contato entre as diferentes culturas, na forma de nomear os povos originários pelos “de fora”, pois o processo de nomeação faz parte da formação social, logo, os modos de nomear tem a ver com rituais de passagem, estando também engendrados no imaginário de civilização e cultura, como o expresso a seguir.

### **3.1.1 O contato e o ato de nomeação: o ser indígena dito “de fora”**

Antes de ser Brasil, antes da chegada dos colonizadores europeus, nestas terras de 8.516.000 km<sup>2</sup> já havia habitantes. O contato entre essas diferentes culturas demonstra, de início, diferenças: tanto no modo de viver, quanto na organização social entre os povos habitantes desse território e os colonizadores que chegaram da Europa. Isso provocou o chamado “choque cultural” entre as pessoas desses dois mundos: de um lado, europeus, de outro, povos indígenas. Sobre “choque cultural”, Orlandi (1985, p. 20, grifo da autora) diz que “não acontece casualmente, ele é *produzido*. Nossas estranhezas e familiaridades são resultados de processos históricos-sociais claramente inscritos em nossas instituições, sejam elas científicas, políticas ou religiosas”. Como abordado no capítulo anterior, as culturas são lugares de identificação do sujeito com o Estado nacional, isto é, os sujeitos se identificam ou não com uma ou outra cultura, isto é, “o sujeito mergulha na cultura assim como na linguagem”, desse modo, cultura e linguagem constituem o sujeito “para que encontre um lugar de dizer” (DE NARDI; BALZAN, 2010, p. n.).

Abro, aqui, um espaço para comentar esse momento da chegada. Embora este não seja o foco da discussão, é importante para refletir sobre a demarcação da luta ideológica a partir desse encontro. No entanto, não é uma luta entre classes, como já abordado no capítulo 2, quando trato da ideologia e dos povos originários, não se trata de luta de classes, mas luta pelo território.

Os portugueses, ao chegarem na costa litorânea, denominaram a região com o nome de “Porto Seguro” por ser considerado um lugar seguro para ancorarem suas embarcações, como

descreve Pero Vaz de Caminha na *Carta*<sup>43</sup> escrita ao Rei D. Manuel I para informá-lo sobre o “achamento”. Nesse documento, ele escreve que “acharam os ditos navios pequenos um recife com um *porto dentro, muito bom e muito seguro*, com uma mui larga entrada” (CAMINHA, [1500], p. 2, grifos meus). Dessa posição de colonizador, o espaço começa a ser demarcado, pois a expressão “porto seguro” passa a ser o nome da cidade de Porto Seguro, que fica no litoral do sul da Bahia, considerado pelos historiadores como o lugar da “chegada” histórica, espaço do acontecimento.

O que pode ser dito sobre o ato de nomear o lugar, é que este ato já demarca um acontecimento, faz parte do processo ideológico do sujeito, ou melhor, o ato de nomear não é neutro. Numa posição materialista, de acordo com Guimarães (2017, p. 58), “o espaço do homem só é espaço enquanto historicamente determinado, e a linguagem o designa nesse processo histórico”. O autor ainda acrescenta que se deve considerar “o funcionamento dos nomes num acontecimento afetado pela posição de sujeito jurídico-administrativo, enquanto posição do interdiscurso que afeta a língua neste acontecimento” (GUIMARÃES, 2017, p. 58).

Da posição colonizadora, depois de nomear o lugar como sendo “seguro” para aportar, os colonizadores designam nomes para o que veem no lugar em que chegaram. Pero Vaz de Caminha escreve sobre o que viu no dia 22 de abril de 1500: “neste dia, a horas de véspera, houvemos vista de terra! Primeiramente dum grande monte, mui alto e redondo; e doutras serras mais baixas ao sul dele; e de terra chã, com grandes arvoredos: ao monte alto o capitão pôs nome – o Monte Pascoal e à terra – a Terra da Vera Cruz” (CAMINHA, [1500], p. 1). Esses nomes remetem a acontecimentos da cultura europeia inscritos numa posição religiosa pois, era época de páscoa na Europa, e “vera cruz” denomina a cruz na qual Jesus Cristo foi crucificado. Esse processo também é ideológico, e faz parte da política de colonização. Observa-se que esse funcionamento dos nomes atribuídos aos lugares marca a inscrição da Cultura Ocidental nos lugares no novo mundo, resumindo, eles, os colonizadores deixam suas marcas inscritas nos lugares.

Volto à questão do encontro entre as diferentes culturas. Nesse contato, a impressão, ou melhor, a leitura dos europeus sobre os povos indígenas foi a de que estes eram seres sem cultura, sem religião (fé), sem língua oficial, ou comercial, e sem economia, já que não cultivavam a terra e nem criavam animais em grande escala para comercializarem e/ou

---

<sup>43</sup> A Carta foi o documento escrito em 1500 por Pero Vaz de Caminha ao Rei Dom Manuel I, Rei de Portugal, Rei da Coroa Portuguesa que governou de 1469 a 1521. Esse documento dava ao rei notícias, informações sobre a nova terra que poderia pertencer ao reino, caso a Coroa fizesse aqui investimentos, como civilizar, escravizar as gentes da terra.

enriquecerem, como podemos constatar tanto na *Carta de Pero Vaz de Caminha* ([1500]) quanto em *História da Província de Santa Cruz*<sup>44</sup> ([1575]), de Pêro de Magalhães Gândavo. Vejamos nas citações como os viajantes abordam a questão da cultura, da religião e da língua nos documentos citados:

Dali avistamos *homens* que andavam pela praia, obra de sete ou oito, segundo disseram os navios pequenos, por chegarem primeiro. [...] Eram *pardos*, todos *nus*, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Nas mãos traziam arcos com suas setas. Vinham todos rijos sobre o batel; e Nicolau Coelho lhes fez sinal que pousassem os arcos. E eles os pousaram. *Ali não pôde deles haver fala*, nem entendimento de proveito, por o mar quebrar na costa. Somente deu-lhes um barrete vermelho e uma carapuça de linho que levava na cabeça e um sombreiro preto. (CAMINHA, [1500], p. 2, grifos meus).

Parece-me *gente de tal inocência* que, *se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm, nem entendem em nenhuma crença*. (CAMINHA, [1500], p. 12, grifos meus).

*A língua de que usam, toda pela costa, é uma*: ainda que em certos vocábulos difere nalgumas partes; mas não de maneira que se deixem uns aos outros de entender: e isto até altura de vinte e sete grãos, que daí por diante ha outra gentildade, de que nós não temos tanta notícia, que falam já outra língua diferente (GÂNDAVO, [1575], p. 27, grifos meus).

Porem de quanta imundícia e variedade de animais por ela espalhou a natureza, *não havia lá nenhuns domésticos, quando começaram os Portugueses de a povoar. Mas depois que a terra foi deles conhecida, e vieram a entender o proveito da criação que nesta parte podiam alcançar, começaram-lhe a levar da ilha do Cabo Verde cavalos e éguas, de que agora ha já grande criação em todas as Capitánias desta Província*. E assim ha tão bem grande copia de gado que da mesma ilha foi levado a estas partes, principalmente do vacum ha muita abundância, o qual pelos pastos serem muitos, vai sempre em grande crescimento. (GÂNDAVO, [1575], p. 17, grifos meus).

A partir do exposto nos trechos da *Carta de Caminha* e no texto de Gândavo, busco compreender as diferenças dos modos de vida dos povos indígenas que foram ignorados pelo colonizador, para interpretar o outro no parâmetro das desigualdades culturais e impor-se sob a diferença. Ou melhor, foi justamente no desigual que o colonizador tentou igualar os povos indígenas ao seu modo de vida, o da Europa. Portanto, foi justamente desse ponto de vista que o colonizador tomou o modo de vida destes povos como vazio, sem estrutura e sem organização jurídica: para eles, isso era falho. Foi justamente esse modo de viver dos povos originários que

---

<sup>44</sup> Obra conhecida como a primeira história do Brasil, escrita em 1575 por Pêro de Magalhães Gândavo, que era um historiador e cronista português. Nessa obra, o autor descreve sobre a gente dessas terras e sobre a exuberância da fauna e da flora do lugar. O texto passou por uma leitura de Francisco de Gouvêa a pedido dos Senhores do Conselho geral da Inquisição para averiguar se não havia nada que pudesse manchar a santa fé católica. Essa forma de averiguação é também uma forma de controle dos sentidos pela Igreja, Aparelho Ideológico de Estado.

foi tomado como justificativa para que fossem designados como “selvagens” pelos colonizadores.

Diante dessa ausência de uma semelhança entre a forma histórica do colonizador e dos povos indígenas – tomada pelo estranhamento perante a língua, a economia, a religião, a cultura –, nessa diferença, o outro se permite impor sua cultura na condição de melhor, superior à do povo do lugar. Dessa forma, os colonizadores usam seus conhecimentos para desenvolver o trabalho escravo nestas terras, “amansando” essa gente para produzir fazendas de criação de animais. Assim, os colonizadores os forçam ao trabalho escravo, como também a aprender uma nova língua. No caso dos indígenas escravizados, há trabalho escravo e, portanto, há luta de classes, e essa luta se dá, principalmente, pela resistência porque estes não foram interpelados, mas forçados àquela condição de existência (e vale lembrar que nem todos os povos indígenas foram escravizados ou aldeados). Pêcheux (2014b) que diz que a interpelação se efetua quando o indivíduo se identifica com a FD que o domina, mas os indígenas não se identificam com as FD do colonizador, por isso os povos indígenas ainda resistem porque não são interpelados pela FD capitalista. E, sobre a imposição da cultura ocidental, é bom lembrar que a cultura é o que define um Estado, conforme discussão no capítulo 2.

Desde a *Carta de Caminha* se constata uma prática de o europeu colonizar outros povos, outros territórios e dominar outros povos impondo-lhes a força, a cultura, a língua etc. Como escreve Caminha ([1500]): “e que, portanto, não cuidássemos de aqui por força tomar ninguém, nem fazer escândalo; mas sim, para os de todo *amansar* e apaziguar, unicamente de deixar aqui os dois degredados quando daqui partíssemos” (CAMINHA, [1500], p. 6, grifos meus). *Amansar* é uma forma de domesticar animais selvagens, fazê-los obedecer. E, mais uma vez, é ressaltada na Carta a expressão: “basta que até aqui, como quer que se lhes em alguma parte *amansassem*, logo de uma mão para outra se esquivavam, como pardais do cevadouro. Ninguém não lhes ousa falar de rijo para não se esquivarem mais. E tudo se passa como eles querem para os bem *amansarmos!*” (CAMINHA, [1500], p. 7, grifos meus). Portanto, “amansar” os povos originários é o mesmo que submetê-los ao trabalho forçado e, para isso, se fazia necessário impor a cultura ocidental e uma língua de “controle”, uma “língua de manobras”.

Esse discurso unilateral circulou como cristalização para a colonização, inferiorizando os povos indígenas, principalmente porque eles não dominavam a escrita<sup>45</sup>. Sua língua não era compreendida pelos europeus, não era reconhecida por outros países, pois esses povos não eram

---

<sup>45</sup> A aquisição da escrita para os povos originários foi uma conquista no século XX, e com ela quebra-se o silêncio de séculos, e para o processo de formação e organização, com contribuição do Movimento Indígena brasileiro, conforme discussão nos capítulos três e quatro desta tese.

parte do mundo por estarem além do conhecido e, quando discursivizados, também não foram reconhecidos como parte do mundo europeu, mas como “selvagens”. Nem tiveram chance de serem conhecidos, porque quem olhou para eles, na época, projetava sua centralidade em relação ao resto do mundo.

Assim, o discurso do colonizador impõe um silenciamento aos povos originários e lhes forja uma forma-sujeito. De acordo com Althusser (1978, p. 67), “todo indivíduo humano, isto é, social, só pode ser agente de uma prática se se revestir da forma de sujeito. A ‘forma-sujeito’, de fato, é a forma de existência histórica, de qualquer indivíduo agente das práticas sociais [...]”. Portanto, a forma-sujeito imposta aos habitantes da *terra brasilis* foi aquela forjada pelo colonizador, pois, a partir do que foi discutido, vimos que antes da chegada do colonizador os povos indígenas não tinham uma forma-sujeito no interior das práticas sociais dos europeus. Naquela conjuntura, a forma-sujeito do colonizador estava em processo de transição entre a religiosa e a moderna, ou melhor, era uma forma-sujeito dividida entre a religiosa (a Igreja sempre presente nas expedições em busca de almas para Deus) e a mercantil/capitalista (as Coroas europeias em busca de território, riquezas para explorar e homens para escravizar). É, pois, nessas conjunturas que esses povos são nomeados e significados na posição colonizadora, como destaco a seguir.

O ser indígena dito “de fora”: ato de nomear e designar os povos originários

Nessa abordagem sobre a questão do ato colonizador de nomear e significar os povos indígenas durante os séculos XVI e XVII, tomo, como material de leitura, citações de textos de Pero de Magalhães Gândavo e Gabriel Soares de Souza para historicizar o processo da designação atribuída aos colonizados, e não como material de análise. Considero que reconhecer as formas de significar os povos originários no ato da colonização é de grande relevância para se compreender as lutas desses povos nos séculos XX e XXI, uma vez que há uma relação do sujeito com a história. Dito de outra forma, o processo histórico remete à memória discursiva, ou seja, a outros discursos. Nas palavras de Pêcheux (2020, p. 46), “Memória deve ser entendida aqui não no sentido diretamente psicologista da ‘memória individual’, mas nos sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social inscrita em práticas, e da memória constituída do historiador”. Desse modo, a memória é um lugar que estabelece sentidos, pois de acordo com Orlandi (2015, p. 29) “A memória, por sua vez, tem suas características, quando pensada em relação ao discurso. E, nessa perspectiva, ela é tratada como interdiscurso”. Sobre interdiscurso entende-se que “‘algo fala’ (*ça parle*) sempre ‘antes,

em outro lugar, independentemente’, isto é, sob a dominação do complexo das formações ideológicas” (PÊCHEUX, 2014b, p. 149, grifos do autor).

Essa discussão sobre a forma de significar e designar esses povos é apresentada, aqui, de forma breve, embora a considere de grande relevância na compreensão da negação da palavra “índio” pelos povos indígenas nos séculos XX e XXI, como pode ser observado no desenvolvimento deste trabalho. Sobre a expressão “de fora”, esta corresponde ao ato de dizer *sobre* (algo, alguém, um povo), dizer a partir de uma posição que não a daquele que fala, do lado oposto de quem ou do que se fala, ou melhor, dizer a partir de uma posição que não aquela dos povos indígenas; é um dito em outra conjuntura.

Neste sentido, procuro compreender como os povos originários foram ditos, nomeados e significados, pelo outro, pelo colonizador português, tendo em mente que o ato de nomeação não é neutro: em si, nomear, adjetivar, algo ou alguém, é um ato político e ideológico. Sendo assim, as formas de significar os povos indígenas no processo de colonização também não foram atos neutros, mas pautados em uma relação de desigualdade social, na qual prevaleceu a ideologia dominante da Coroa portuguesa. Ou melhor, esses povos foram designados a partir da tomada de posição no interior das FI do colonizador que, ao nomeá-los, materializou práticas que sujeitaram esses povos à condição de inferioridade.

Para tratar da noção de nomeação e designação, busco ancoragem na Teoria da Semântica da Enunciação desenvolvida pelo pesquisador Eduardo Guimarães. O autor, em *Semântica do acontecimento: um estudo enunciativo da designação*, afirma que “a nomeação é o funcionamento semântico pelo qual algo recebe nome” enquanto que a designação é “o que se poderia chamar de significação de um nome, mas não enquanto algo abstrato” (GUIMARÃES, 2017, p. 12). O autor ainda acrescenta que essa significação seria “tomada na relação linguística”, ou melhor, na relação simbólica remetida ao real (a história) (GUIMARÃES, 2017, p. 12). Neste sentido, pode-se dizer, então, que nomear é um ato histórico, faz parte de uma conjuntura que envolve o social, o político e o ideológico.

Guimarães (2017, p. 48) ainda ressalta que “dar nome é, assim, identificar um indivíduo biológico enquanto indivíduo para o Estado e para a sociedade, é tomá-lo como sujeito”. Neste dizer, Guimarães está se referindo a nomes próprios.

Entretanto, no caso da nomeação dos povos originários não se trata da nomeação de um indivíduo biológico, mas de uma generalização<sup>46</sup> dos povos, nomeados como “gentio”, “índio” e “selvagem”, como é possível identificar na citação a seguir retirada do capítulo XIII, “Que

---

<sup>46</sup> De acordo com José Ribamar Bessa Freire (2016, p. 4) o equívoco está em que o genérico apaga as diferenças. O “índio” deixa de ser Tukano, Desana etc. para se transformar simplesmente no “índio”.



trata da vida e dos costumes do gentio potiguar”, do *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, de Gabriel Soares de Souza ([1587] 2000, p. 43, grifos meus):

Este *gentio* senhoreia esta costa do rio Grande até a do Paraíba, onde se configuram antigamente com outro *gentio*, que chamam os caetés, que são seus contrários, e se faziam crudelíssima guerra uns aos outros, e se fazem ainda agora pela banda do sertão onde vivem os caetés, e pela banda do rio Grande são fronteiros dos tapuias, que é *gente mais doméstica*, com quem estão às vezes de paz, e se ajudam uns aos outros contra os tabajaras, que vizinham com aqueles pela parte do sertão. *Costumam estes potiguaras não perdoarem a nenhum dos contrários que cativam, porque os matam e comem logo.*

Nesta descrição sobre o povo Potiguar, Gabriel Soares de Souza os designa como “gentio”, uma referência aos não cristãos<sup>47</sup> e, ao mesmo tempo, uma referência aos sujeitos que não são considerados civilizados, eles são descritos pelos atos de selvageria. Para os colonizadores, numa posição cristã (pois são cristãos católicos), os atos como os descritos pelo autor, e praticados pelos Potiguaras, são os de que estes são povos que não “costumam perdoar os contrários”, pois “os matam e comem”. Em tais descrições ressalta-se um aspecto de selvageria, fúria, crueldade, atos de desumanidade, o que não corresponde a atos de civilidade, assim como compaixão, mansidão, serenidade, pacificidade.

Já do *Tratado da terra do Brasil*, de Pero de Magalhães Gândavo ([1570?] 1980, p. 34)<sup>48</sup>, capítulo quinto, “Duma nação de gentio que se acha nesta Capitania”, destaco na citação a seguir a descrição sobre os povos Aymorés:

Pelas terras desta Capitania até junto do Spirito Santo, se aha huma certa *nação de gentio* que veio do sertão há cinco ou seis annos, e dizem que *outros índios* contrarios destes, vierão sobre elles a suas terras, e os destruirão todos e os que fugirão são estes que andão pela Costa. Chamão-se Aymorés, a lingua delles he diferente dos outros índios, ninguem os entende, são elles tam altos e tam largos de corpo que quasi parecem gigantes; são mui alvos, não têm parecer dos outros índios na terra nem têm casas nem povoações onde morem, *vivem entre os matos como brutos animaes*; são

<sup>47</sup> Sobre a designação “gentio” na *Obra Completa*, organização de Paulo Roberto Pereira, o padre Manuel da Nóbrega afirma: “De maravilha se achará cá na terra, onde os cristãos não fossem causa da guerra e dissensão, e tanto que nesta Bahia, que é tido por um gentio [a nota de rodapé nº 30 p. 65], esclarece: “Gentio. Aquele que professa o paganismo; pessoa idólatra; por extensão, o selvagem” dos piores de todos [...]” (NÓBREGA, 2017, p. 65). E L. Borges (2004, p. 178) afirma que “a prática de conversão pela palavra seguia os preceitos tomista [quer dizer preceitos de Tomás de Aquino] acerca do paganismo e o que recomendava a Bula *Sublimus Dei*, do Papa Paulo III, publicada em 1537”.

<sup>48</sup> Na “Nota Bibliográfica” apresentada antes da introdução do livro, Rodolpho Garcia (1980, p. 11, grifos do autor) diz que “Dos escritos de Gândavo, o *Tratado da Terra do Brasil* precedeu à *História da Provincia de Santa Cruz*” e ainda acrescenta que “o *Tratado* devia ter sido redigido em 1570, ou antes, porque uma nota marginal que se lê na cópia existente na Biblioteca Pública Municipal do Porto aumenta de 23 para 60, em 1587, os engenhos de açúcar da capitania de Pernambuco. Entretanto, só foi impresso em 1826, na *Collecção de Notícias para História e Geographia das Nações Ultramarinas*, que vivem nos *Domínios Portuguezes, ou lhes são vizinhos: Publicada pela Academia Real das Sciencias de Lisbôa*, tomo IV, num. IV”.

mui forçosos em extremo, trazem huns arcos mui compridos e grossos conforme suas forças e as flechas da mesma maneira (GÂNDAVO, [1570?] 1980, p. 34, grifos meus).

Nesta descrição de Gândavo, ele destaca a língua dos povos Aymorés como “língua diferente dos outros índios, ninguém os entende” e destaca seu porte físico e o modo de viver desses povos. Ao descrever sobre o modo de viver dos povos Aymorés, o autor os compara a “animais selvagens” por viverem de forma diferente dos demais povos encontrados nestas terras, ou melhor, esses não tinham casas e nem povoações ou aldeias, viviam livres no mato, e eram muito fortes. De acordo com o relato do cronista, a forma de viver desses povos não condiz com uma nação civilizada, pois em uma nação civilizada as pessoas não vivem soltas no mato como “animais selvagens”.

Essas formas de designar esses povos correspondem à forma histórica do colonizador português no período do contato entre as diferentes culturas, a portuguesa e as indígenas, visto que a forma histórica da cultura europeia naquela conjuntura era uma forma histórica ainda em processo<sup>49</sup> entre a moderna, voltada para o mercantil-capitalista, a exploração de terras e de homens como escravos, e a religiosa, pois as ordens religiosas estavam no centro das disputas por terras e almas para Cristo, conforme apontei acima. Destaco que nas duas citações acima, tanto no texto de Souza ([1587] 2000) quanto do texto Gândavo ([1570?] 1980), os autores apresentam contradições colocando os povos originários, de forma generalizada, na palavra “índios”, pois ao mesmo tempo que tratam do “índio” como uno, também apresentam suas diversidades e especificidades. Ou melhor, abordam como cada povo, Aymorés, Caetés, Tapuias, Tabajaras, é um povo com sua cultura própria e diversidade linguística. E chega a descrevê-los apontando diferenças comportamentais, como uns mais domésticos, outros mais cruéis e agressivos.

Ressaltando, Luís Borges (2004), no artigo “As línguas gerais e a Companhia de Jesus – política e milenarismo”, afirma que “as associações entre monarquia portuguesa e as ordens religiosas, que remontam à uma Idade Média, contribuíram para o fortalecimento e a expansão de ambas as instituições” (BORGES, L., 2004, p. 175). Apesar de serem duas instituições que detém o poder no século XVI, cada uma delas é movida por sua ideologia própria. Luís Borges (2004, p. 175) também relata que “em 1512, quando D. João III assume o trono, ele se torna

---

<sup>49</sup> Entende-se como transição de uma formação social está em processo de mudança porque a Coroa portuguesa já havia ampliado seus territórios, as riquezas, mas mantinha uma relação com a Igreja porque o “temor a Deus” era importante porque até o século XVIII a relação do religioso e o político era a base para uma nação. No século XVIII há o desligamento entre o religioso e o político. De acordo com a autora, a constituição dos Estados nacionais interpelava os submissos pelo discurso religioso. Depois a cultura veio sobrepor a religião, isto é, “o temor a Deus” é substituído pelo “amor à pátria” (RODRIGUEZ-ALCALÁ, 2004, p. n).

membro da Ordem de Cristo e volta o interesse da Coroa para as terras do além mar sobre as quais a ordem tinha domínio”. Sobre a relação entre a Coroa portuguesa e a igreja, L. Borges (2004, p. 175) afirma: “se inicia o projeto de colonização sistemática do Brasil, compartilhado pelo estado colonial português e a missão cristianizadora”. Essa união não é duradoura, porque com o fortalecimento da Coroa, o rei D. João III cria nova estratégia para manter o seu controle sobre a Igreja. De acordo com L. Borges (2004, p. 175),

Em 1537, ocorre um novo movimento importante para consolidar o domínio da coroa sobre as ordens religiosas, D. João III unifica os mestrados dessas ordens e torna-se Grão-Mestre delas. Desse modo, o rei passa a ter o controle direto sobre as ordens, seus bens e suas propriedades. É nesse contexto que, simultaneamente, dá-se a consolidação política e econômica do estado português, como monarquia absoluta, e a colonização do Brasil.

Em vista disso, sendo as instituições cada qual com sua ideologia própria, as duas estavam sob o comando de D. João III que, ao tornar-se Grão-Mestre das ordens religiosas, enviou missionários para intervenção no Novo Mundo. Logo, ancorados no cristianismo, os missionários buscavam “civilizar”<sup>50</sup> os gentios, povos de culturas ditas “pagãs”. Por isso, significar os povos como “gentio”, “selvagem” e “índio”, naquelas conjunturas, é reconhecê-los como “selvagens” que comem outros homens, pagãos, enfim, pecadores.

Luís Borges (2004, p. 178), comentando Tomás de Aquino, afirma que “há dois tipos de pecadores: os hereges (aqueles que escolhem negar a Cristo) e os pagãos (aqueles que ignoram a fé). Os hereges devem pagar pelo pecado, uma vez que escolheram cometê-lo; já os pagãos, que agem na ignorância da fé, devem ser convertidos pela persuasão”. A conversão dos pagãos era apenas uma das propostas dos missionários, pois a Coroa tinha outra proposta para os povos do território, que era a de escravizar as pessoas da nova terra.

A conversão dos povos indígenas no período colonial é um assujeitamento para preservar a vida. Nas palavras de Orlandi (2003b, p. 20), “em um sentido geral, assujeitar é civilizar o gentio para não exterminá-lo. Converter é assujeitar para evitar antes de tudo a antropofagia, mas também a falta de autoridade política; a falta de religião; a rudez mental; o ativismo à selva (instabilidade insuportável para o europeu)”. A autora segue afirmando:

---

<sup>50</sup> De acordo com L. Borges (2004, p. 183-184), “se levamos, ainda, em consideração que, no período colonial, no conceito de civilização está embutida a ideia de processo e que a noção de política, no século XVI, diz respeito à aquisição de bons modos, teremos alguns elementos para compreender a extensão da conversão como prática universalista, cujo fim era apagar as diferenças entre os povos. Claro que esse movimento de abarcar todos os povos sob a mesma civilização, implicava, no plano imediato, a eliminação material dessas diferenças e o seu recobrimento por uma ordem e por uma unidade cujo centro era a Europa cristã. É esse um dos sentidos do plano civilizador proposto por Nóbrega”.

O gentio sujeito é o que se encontra submetido a uma lei eficaz que lhe proíbe comer carne humana e o situa em aldeias estáveis onde possa ser *instruído*. Essas são as condições para serem convertidos. Eles são possíveis de serem convertidos porque são homens, mas para sê-los existem condições: meio (cidade ou aldeia) e modo (educação e civilização: “política”). É assim que é compreendido o *Diálogo*. Um *tratado sobre a conversão*: suas dificuldades, o meio exigido e o modo (ORLANDI, 2003b, p. 20, grifos da autora).

Trouxe esta discussão para compreendermos os efeitos ideológicos da nomeação dos povos originários no processo de colonização, pois tomá-los como “selvagem”, “gentio”, “pagãos” etc. é generalizá-los, inferiorizá-los, colocá-los na condição da “falta” de serem “civilizados”, na condição de necessidade de conversão e civilidade.

Portanto, nesta minha escrita, destaco a designação atribuída à gente do lugar como uma generalização que o colonizador conferiu aos povos originários no contato, a partir de uma posição de dominação. Essa designação imposta aos povos serviu de estratégia para manter o controle sobre os povos do Novo Mundo e “pacificá-los. De acordo com as pesquisadoras Soares e Zattar (2022, p. 82, grifos meus),

Nos séculos em que o Brasil se manteve sob o domínio de Portugal, várias políticas indigenistas foram implementadas, com o *objetivo de pacificar os índios*, haja vista que, desde as notícias do ‘novo mundo’, dadas por Cristóvão Colombo à Coroa Portuguesa, os índios foram apresentados como seres passíveis de descrições ancoradas na figura do *exótico, do selvagem*, que necessitavam de medidas de aculturação para *inserir-los nos padrões da civilização ocidental* que tinha como filosofia central, naquele período, *o cristianismo*.

Como declaram as autoras, o objetivo dos projetos indigenistas era de pacificar os “índios”, figuras consideradas exóticas e selvagens, em um projeto civilizatório ocidental pautado na filosofia do cristianismo. Nesse projeto “civilizatório”, os povos originários são nomeados e significados pelo colonizador português de “índio”, palavra usada nos documentos do Estado para significar os povos originários ainda hoje, século XXI.

O nome “índio” teve, inicialmente, uma relação com o nome de um país do continente asiático, a Índia<sup>51</sup>, que já era um território que os portugueses haviam colonizado parcialmente no século XV. Durante muito tempo, os colonizadores permaneceram achando que haviam chegado à Índia. Mas, apesar dessa confusão de localização, o item lexical “índio” passou a

---

<sup>51</sup> De acordo com a pesquisadora Paula Caleffi (2003, p. 21), no artigo “‘O que é ser índio hoje?’, A questão indígena na América Latina/Brasil no início do século XXI”, “essa identidade foi atribuída por Cristóvão Colombo aos habitantes do território posteriormente conhecido como América. Acreditando haver chegado nas índias orientais, percorrendo rotas marítimas pelo ocidente, Colombo ao deparar-se com os habitantes das terras atingidas passa a chamar-lhes indistintamente índios, tornando-se então (índio) uma classificação homogeneizante, pois engloba em uma única categoria culturas muito diferentes”.

designar um ser sem cultura e não civilizado, portanto, um ser “selvagem”, como já constatado nos recortes anteriores.

É importante destacar as questões discutidas até aqui, porque a forma-sujeito do colonizador, que é a forma histórica naquela conjuntura, remete à posição de sujeito do enunciador, do sujeito falante, considerando que aquilo que o sujeito diz está determinado pelas posições ideológicas que fazem parte do processo sócio-histórico. Nesse caso, as palavras estão inscritas nas FD que se reportam a uma FI. Por isso, os ditos pelo colonizador sobre os indígenas estão inscritos na posição do colonizador em sua imagem de cultura civilizada e cristã. Assim, a partir desse imaginário cria-se um imaginário de indígena ainda hoje inscrito em documentos – como a Constituição em vigor – que os nomeiam como “índios”.

Em todo processo de significação do indígena, a política de colonização linguística materializa na língua esse imaginário de “índio”, questão discutida a seguir.

### 3.2 A LÍNGUA INDÍGENA E A POLÍTICA DE COLONIZAÇÃO LINGUÍSTICA

No texto “Definição de orientações teóricas e construção de procedimentos em Análise do Discurso”, Courtine (2016, p. 15) afirma que “a AD trabalha assim um objeto inscrito *na relação da língua com a história*”. O autor acrescenta que “os estudos da AD em que se faz tal relação constituem uma importante aquisição teórica: o conceito de *formação discursiva*, por um lado, e a distinção entre *processos discursivos* e base *linguística* por outro”. Ele ainda acrescenta que “se os processos discursivos constituem a fonte de produção dos efeitos de sentido no discurso, a língua, pensada como uma instância relativamente autônoma, é o lugar material onde se realizam os efeitos de sentido” (COURTINE, 2016, p. 15). Portanto, é na relação da língua com a história e com o ideológico que os sentidos são constituídos, bem como o sujeito nacional pode ser entendido como resultado dessas relações.

Partindo do ponto de vista do autor de que, “a distinção entre processos discursivos/ideológicos [...], a de que essa base faz a relação do linguístico com o ideológico a própria materialidade do discursivo: ela pode autorizar assim levar em conta as relações de antagonismo, aliança, recuperação, absorção” (COURTINE, 2016, p. 16), pode-se dizer que a escrita sobre as línguas dos povos indígenas no processo de colonização segue os parâmetros ideológicos da FD do colonizador, e portanto, os povos colonizados não podiam discordar dos sentidos da palavra “índio”, designação dada pelo colonizador aos povos lugar. Isso fez com que os povos originários naquela “conjuntura da história de uma formação social, caracterizada por um estado de relações sociais, os sujeitos falantes, naquele momento da história, [não]

pudessem concordar ou discordar do sentido das palavras” (COURTINE, 2016, p. 16). E a relação social entre os povos indígenas e o colonizador era constituída nas diferenças linguísticas, culturais e ideológicas.

Para tratar da diversidade linguística dos povos originários na conjuntura da colonização, é importante compreender a língua do ponto de vista da ciência Linguística. Desse modo, a língua, do ponto de vista de Saussure (2012, p. 41), “não se confunde com a linguagem”, mas “é um todo por si e um princípio de classificação”. Nesta perspectiva, “a língua é algo adquirido e convencional que deveria subordinar-se ao instituto natural em vez de adiantar-se a ele”. Há, neste conceito, um princípio da Ciência Linguística que não é o meu interesse nesta discussão, mas, como o próprio Saussure destaca, “é o ponto de vista que constitui o objeto” (SAUSSURE, 2012, p. 40). O que proponho neste estudo, é refletir sobre o efeito de língua enquanto instrumento político e de poder entre povos ou, até mesmo, nações diferentes, a partir da perspectiva da Análise de Discurso materialista.

Em outras palavras, neste estudo, trata-se de um imaginário de língua em vias de colonização, ou melhor, como parte da política de colonização. Neste caso, na língua imposta como lugar de poder de uma nação colonizadora em processo de colonização de outros povos. Digo processo porque a colonização não é automática, ela se dá aos poucos, entre colonizador e colonizado, mediante violência, imposição, silenciamento, escravização etc. De acordo com Césaire (2020, p. 24), “entre o colonizador e o colonizado, só há espaço para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, os impostos, o roubo, o estupro, a imposição cultural, o desprezo, a desconfiança, o necrotério, a presunção, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas”. Portanto, o processo de colonização nunca é pacífico, mas instaurado na luta, na resistência e no enfrentamento.

No Brasil, vários pesquisadores discutem sobre o processo de colonização, em especial sobre a colonização linguística. Dentre esses pesquisadores, destaco Eni Orlandi (2001), Bethânia Mariani (2005?), e Luís Carlos Borges (2003).

Sobre os povos indígenas, destaco que, historicamente, sempre tiveram sua voz censurada durante o processo de colonização, depois, no período Imperial, não foi diferente. E só no final do século XX, depois de 100 anos de República, que tem como um de seus pilares estruturantes a liberdade, é que os povos indígenas passam a ser reconhecidos como sujeito de direito, no sentido empregado por Orlandi (2015, p. 48): “chamamos sujeito-de-direito ou sujeito jurídico, que é o da modernidade”. Contudo, durante todo esse período, quase cinco séculos, esses povos foram/são silenciados e apagados no discurso do europeu (o outro, o de fora), bem como são silenciados no discurso do Estado.

Silenciados, pois os povos indígenas não dizem, não escrevem no período Colonial. Nesse contexto, eles são falados no dizer do outro, em especial, no discurso dos missionários jesuítas. De acordo com Treece (2008), isso aconteceu por mais de 200 anos, quando a função primeira dos missionários era de “civilizar” os indígenas, “amansar” (como é exposto na *Carta de Pero Vaz de Caminha* em 1500). Apagados, por ter suas culturas negadas e as diversidades linguísticas e suas crenças sendo negadas. Portanto, nas palavras de Orlandi (2008, p. 60) “o silêncio serve para pôr em funcionamento o apagamento de sentidos, ele serve também para produzir a resistência”. Dessa forma, a resistência indígena reside na luta pelos direitos originários, que se trata da demarcação de seus territórios.

Falo de apagamento linguístico porque o *nheengatu*, que tem seu tronco na língua tupi, língua falada pelos tupinambás, passa a ser a língua geral. Essa língua foi determinada pelo colonizador para ser a língua falada por todos na colônia justamente por ser falada por um grande número de povos indígenas. No entanto, vale destacar que essa não era a língua de todos os povos originários devido à diversidade linguística daquela conjuntura histórica. Desse modo, a política de língua geral de acordo com L. Borges (2003, p. 118) está relacionada “à uniformização do processo de conversão e as suas consequências étnicas e linguísticas (tupinização e tupização) e, finalmente, a ocupação/dominação da terra e das gentes do Brasil”. Além do mais, L. Borges (2003) comenta que essa uniformização era a própria contradição das diversidades linguísticas e étnicas, isto é, essas diversidades contrariam a unidade do pensamento teleológico e político da Igreja de que Deus é Uno, e que a diversidade é demoníaca. Por isso, Borges ressalta a importância dos jesuítas, já que eles atuavam “na construção de uma língua imaginária (por isso eram ‘conservadores’), homogênea, unitária, como se fosse um reflexo modelado pelo tupinambá tribal e que, afinal, encontrava-se em dissimetria com a diversidade dialetal e socioetnolinguística do tupinambá colonial” (BORGES, L., 2003, p. 117). De fato, a língua geral não era a língua dos tupinambás, mas era uma língua imaginária, não correspondia àquela falada pelos povos indígenas, uma vez que ela homogeneizava as nações.

Luís Borges (2003, p. 118), ainda destaca que “essa uniformização modelar e imaginária” da língua tinha como objetivos: (i) “evitar, uma parte, uma possível heterogeneidade na interpretação de textos sagrados” e (ii) “a dependência dos interpretes não-elesiásticos”. Dessa forma, poderia se manter “controlada a polissemia” e a “dispersão de sentidos”. Isso explicaria que a “unidade linguística do tupi, silenciou acerca da diversidade linguística”, além de ter transformado “os falantes dessas outras línguas em índios tupinizados quanto à língua e tupinizados quanto à estrutura social” (BORGES, L., 2003, p. 118). Esse é o

quadro histórico dos povos indígenas no Brasil nos primeiros séculos de colonização: ele é submetido às determinações do outro, do que vem de fora.

Os jesuítas também tinham uma função política no período Imperial, pois desempenhavam o papel de mediadores entre os povos indígenas e o Império. Como afirma Treece (2008, p. 35), durante esse período, “a figura do missionário acompanhara o índio como uma sombra, como iria fazer novamente nos séculos dezenove e vinte, desta vez com a dominação de capuchinhos ou salesiano”. O autor ainda acrescenta que “não é por acaso que os dois primeiros séculos de escritos sobre o índio no Brasil tenha sido obra quase que exclusiva dos jesuítas” (TREECE, 2008, p. 36). Nos séculos XIX e XX, o papel dos missionários (capuchinho e salesiano) era também pedagógico, principalmente com atuação em internatos voltados à educação escolar indígena.

Mariani, no *site* “Enciclopédia das Línguas no Brasil”, ao tratar dos conceitos linguísticos acerca da colonização linguística, afirma que “os efeitos ideológicos de um processo colonizador se materializam em consonância com um processo de colonização linguística, que supõe a imposição de ideias linguísticas vigentes na metrópole e um ideário colonizador enlaçando língua e nação em projeto único” (MARIANI, [2005?], n. p.). A pesquisadora ainda acrescenta que a colonização linguística é “da ordem do acontecimento” por produzir modificações no sistema linguístico e “reorganizações no funcionamento linguístico das línguas”, o que implica em mudanças em “processos semânticos estabilizados” (MARIANI, [2005?], n. p.). E, ao propor uma gramaticalização da língua do colonizado, há um efeito ideológico, pois, o colonizador, ao tomar conhecimento da língua do outro, não o faz dentro de um processo “natural”, mas ideológico, imprimindo ali seus traços, suas diferenças.

Destaco dois pontos, dos seis, que a autora apresenta sobre a colonização linguística no Brasil. O primeiro trata dos modos como os colonizadores falam e escrevem sobre as línguas indígenas. No sexto, a pesquisadora apresenta a forma como os colonizadores estabelecem as políticas linguísticas de comunicação no território brasileiro, nos processos de colonização. Veja nas citações a seguir:

1) *Os colonizadores e administradores falam e escrevem sobre as línguas desde os primeiros momentos do contato. Esse conjunto de dizeres sobre as outras línguas vai instituindo um lugar para elas. É um lugar organizado a partir de um domínio de saber linguístico, alimentado por um imaginário já pré-construído, ao mesmo tempo em que passa a fomentar o saber sobre as línguas e a circulação dos outros sentidos não previstos. Talvez aqui se encontre um dos aspectos de maior exclusão presente na colonização linguística, pois frente à construção desses dizeres não há ‘um direito linguístico de resposta’: os índios não podem nem contestar a interpretação portuguesa, uma vez que não sabem o que está sendo dito sobre eles, nem têm como*



*deixar na memória sua interpretação sobre esse desconhecido português, já que sua língua não tem escrita.*

6) Finalmente, a colonização linguística supõe o estabelecimento de políticas linguísticas explícitas como caminho para manter e impor a comunicação com base na língua de colonização. Delimitando os espaços e as funções de cada língua, a política linguística dá visibilidade à já pressuposta hierarquização linguística e, como decorrência dessa organização hierárquica entre as línguas e os sujeitos que as empregam, seleciona quem tem direito à voz e quem deve ser silenciado. A formulação e execução de uma dada política linguística, no entanto, não impede totalmente a circulação e o amalgamento das línguas e dos sentidos. (MARIANI, [2005?], n. p., grifos meus).

A partir dessas colocações da autora, ressalto a forma como os colonizadores falam e escrevem sobre as línguas indígenas, apresentando-as como “línguas precárias”, línguas que “ninguém entende”, “vocábulos que não servem”, dentre outros pré-construídos como forma de inferiorização linguística. Esses dizeres servem para excluir a língua sem prestígio de modo a impor uma outra e a fazer circular. Nesse processo de “exclusão linguística”, o falante da língua excluída é inferiorizado e também excluído. Esse é um processo de silenciamento. Mariani ([2005?], n. p.) ainda destaca que, dessa forma, “os índios não podiam contestar a interpretação portuguesa”, já que essa língua não era de seu conhecimento e, muito menos, sabiam escrever na sua língua materna, por se tratarem de povos de língua oral. Então surgem as políticas linguísticas que apontam novos caminhos para comunicação entre os povos (colonizadores e colonizados). Esses novos caminhos estabelecem, entre os sujeitos, “quem tem o direito à voz e quem deve ser silenciado” (MARIANI, [2005?], n. p.).

Já Orlandi e Guimarães (2001, p. 22-23), sobre a colonização linguística, apresenta um panorama da Língua Portuguesa no Brasil, em um processo histórico compreendendo quatro momentos até sua constituição como língua nacional do Brasil no século XIX. A saber: i) o primeiro momento trata-se da instalação dos portugueses no Brasil, em 1532, até a expulsão dos Holandeses em 1654. Nesse contexto, as línguas dos indígenas predominavam como “língua geral”; ii) no segundo momento, com a expulsão dos Holandeses, cresce o número de Portugueses no Brasil, aumentando assim, o número de falantes da língua portuguesa (nessa relação entre falantes nativos e dos colonos portugueses). A língua portuguesa começa a ser modificada com a influência de outras línguas, principalmente com a chegada de negros trazidos como escravos, vindos de regiões diferentes do reino de Portugal, contribuindo com mudanças na língua portuguesa. Além disso, com a expulsão dos Jesuítas em 1755, o Marquês de Pombal cria o *Diretório dos Índios*, no qual apresenta, como uma das medidas, a implantação da língua portuguesa em substituição da “língua geral”; iii) o terceiro momento compreende a chegada da família real portuguesa no Brasil, entre 1808-1826 (nesse período, o Brasil passa a

ser a sede da Coroa Portuguesa e o Rei D. João VI implanta a imprensa no Brasil e a Biblioteca Nacional). Desse processo resulta “um efeito de unidade” do português no Brasil; iv) o quarto momento inicia em 1826, quatro anos após a Proclamação da Independência. Nesse contexto, um deputado propôs que os diplomas de médicos no Brasil fossem redigidos em *língua brasileira* e “uma lei estabelece que os professores devem ensinar a ler e escrever utilizando a gramática da *língua nacional*” (ORLANDI, 2001, p. 23). Dessa forma, a língua está relacionada à questão de nacionalidade, ou melhor, da unidade da nação. A consolidação da unidade nacional se dá com o processo de instrumentalização de uma língua (em dicionários, gramáticas, literatura).

Luís Borges (2003), em *A língua geral: revendo margens em sua deriva*, trata da produção de sentidos derivados da relação entre o europeu e o novo mundo, determinados pelo confronto e contradição, além da “dissimetria estruturante, pela qual o diferente é ideologicamente reoperacionalizado como desigual, frente ao novo padrão trazido pelos europeus” (BORGES, L., 2003, p. 113). Em se tratando da política linguística colonial, o autor destaca que essa política objetivava a conquista territorial e espiritual. A estratégia para essa política foi a adaptação das línguas indígenas para atender aos interesses e necessidades da empresa colonial, isto é, da formação social capitalista.

O autor aborda sobre a diversidade linguística e a política de língua dessa forma: as Coroas Espanhola e Portuguesa deparam-se com a dificuldade de os falantes aprenderem a língua do reino (português ou espanhol); frente à diversidade linguística e numérica de povos indígenas, foi proposto como solução estabelecer uma língua comum entre os povos indígenas. Neste caso, a língua mais usada em toda colônia pelos povos indígenas, que poderia ser considerada como “uso geral”. Contudo, devido à diversidade linguística em todo o território, foi, então, considerada uma combinação do tupi e do guarani. Dessa forma, se consolidou a língua de “uso geral” o tupi(nambá), já que o guarani era falando no sul e o tupinambá ao longo da costa e no Estado do Maranhão e do Grão-Pará, onde predominavam vários grupos falantes do tupi.

Luís Borges (2003) afirma que essa conjuntura étnica e linguística favoreceu a implantação da política linguística colonial da “língua geral” como efeito de unidade linguística para interpretação colonial. Nesse sentido, o efeito de unidade, de imaginário de uma nação, se materializa na política linguística, como também se materializa o imaginário sobre o outro, que se forja no ato e na forma de nomear os lugares, as coisas e os povos do lugar, como vimos acima.

No entanto, nenhuma colonização é total: há colonização, mas há resistência, há silêncio. Portanto, mesmo que o Estado tenha acreditado em uma suposta integração, criado uma expectativa de uma única nação, a “brasileira”, pensando em uma colonização total, não contou com o processo de resistência dos povos indígenas. Sobre essas expectativas de integração, afirma Caleffi (2003, p. 27): “a que pese os esforços e expectativas por parte do Estado-Nação, de que os povos indígenas desapareceriam gradativamente, incorporados ou integrados ao povo brasileiro, o qual utopicamente deveria ser formado pelas três raças (branco, índio e negro)”. Esses esforços e expectativas foram abortados, pois os povos originários tanto resistiram como continuam existindo, não na forma como foram lidos e escritos nos três séculos do Brasil Colônia, mas existem numa escrita indígena que se propaga desde o final do século XX, e se estende no século XXI, numa posição de liderança indígena, isto é, posição de indígena politizado, capaz de dizer sobre si, sobre sua cultura e defender sua causa.

Neste percurso das CP do discurso colonial, foi possível observar uma escrita sobre os povos indígenas, a partir de uma leitura que o colonizador fez dos povos originários em sua posição colonizadora, conforme ressalta Orlandi (2017, p. 19) ao comentar Pêcheux (1997): o sentido de uma palavra etc. “é determinado pelas posições ideológicas que estão em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras, expressões, proposições são produzidas (isto é, reproduzidas)”.

A seguir, apresento a obra de Daniel Munduruku e trato do lugar social que eles ocupam para poder dizer sobre si, isto é, para que a voz de uma liderança indígena seja válida, ou validada como escreve o indígena Takarijú (2021, p. 59): “A história dos invasores é oficializada na escrita, eles elegeram a escrita como o *modus operandi* oficial da composição dessa história e impuseram aos mundos indígenas como única forma de aparecer oficialmente na história”. Desse modo, os povos indígenas, ao dominar essa técnica, precisam também oficializar a sua história. É contraditório da posição de indígena, cuja tradição é a narrativa oral, mas, para resistir, é preciso ressignificar. E a escrita é uma forma de resistência.

Na sequência abordo sobre a obra escrita por Daniel Munduruku, pois dela foram montadas a maioria das SD do *corpus* para análise discursiva.

### 3.3 A OBRA DE DANIEL MUNDURUKU: UMA DAS BASES DO ARQUIVO

A educação indígena é muito concreta, mas ao mesmo tempo mágica. Ela se realiza em distintos espaços sociais que nos lembram sempre que não pode haver distinção entre o concerto dos afazeres e aprendizados e a mágica da própria existência que se ‘concretiza’ pelos sonhos e pela busca da harmonia cotidiana.

A obra que serviu de base inicial para esse subcapítulo é *O caráter educativo do Movimento Indígena brasileiro (1970-1990)*, escrita pelo indígena Daniel Munduruku, do povo Munduruku, e publicada pelas Edições Paulinas em 2012. O autor destaca que o objetivo da obra é falar do “Movimento Indígena brasileiro” e mostrar o caráter educativo desse movimento político para a sociedade indígena e a não indígena. No entanto, apesar de instigante, a obra não é a única fonte de análise, apenas algumas SD da voz – apenas quatro das sete lideranças indígenas entrevistadas –, além da voz (fala) do próprio autor da obra, Daniel Munduruku, serviu de *corpus*, e se juntou a outras SD da voz de líderes indígenas vindas de outras materialidades ou de outros materiais, conforme apresento no final deste subcapítulo.

Munduruku traz uma abordagem sobre como se originou o Movimento Indígena brasileiro e como se desenvolveu nos anos 70 do século XX. Nesse período os militares governavam o país. Nessa conjuntura, surgiram vários movimentos sociais e pró-democracia nos quais os líderes indígenas e chefes indígenas passaram a atuar, frequentando reuniões e assembleias. Foi dessa forma que os líderes perceberam que havia algo em comum entre os indígenas e a luta dos movimentos sociais. Ou melhor, perceberam que os problemas sociais de seus povos eram semelhantes aos dos demais grupos sociais. Da inserção nesses movimentos políticos nasceu a “consciência pan-indígena”.

Antes de prosseguir com o conteúdo, apresento a estrutura do livro. Ele contém uma Apresentação, uma Introdução e duas partes. A primeira parte está dividida em dois capítulos, sendo o primeiro deles composto por seis subtítulos, e o segundo composto por quatro subtítulos. A segunda parte apresenta três capítulos, sendo o primeiro composto por dois subtítulos, o segundo composto por oito subtítulos, e o terceiro por três subtítulos.

Na apresentação, o autor aborda a importância da atuação dos povos indígenas em movimentos sociais. Ele afirma:

Com base nessa visão pan-indígena, articulada desde muito por líderes de diferentes povos e aflorada no interior do movimento social, surgiu um grupo de jovens indígenas que vai representar uma geração de lideranças que desloca seu foco de atuação, desvinculando-o de caminhos propostos até então. Esse grupo irá buscar novas parcerias com outros setores sociais, como: a Pontifícia Universidade Católica (PUC) e a Universidade de São Paulo (USP); a Central Única de Trabalhadores (CUT), artistas e personalidades como Milton Nascimento e Chico Mendes; entidades de classes como Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), entre outros (MUNDURUKU, 2012, p. 11).

A partir dessa atuação dos líderes indígenas e dessas parcerias, Munduruku diz que aconteceu a institucionalização do Movimento Indígena, o que permitiu o papel de protagonista do indígena num modelo de política indigenista por parte do órgão oficial. A importância do trabalho de Munduruku com a pesquisa é de apresentar o Movimento Indígena numa visão que não é da Antropologia, nem da História, nem do Direito, nem na visão de quem diz “de fora”, mas daquele que é autorizado a dizer. Nas palavras do autor, “o que busco provar com este livro é que o Movimento Indígena teve e tem seu caráter educativo sobre o qual procuro estruturar o foco” (MUNDURUKU, 2012, p. 12). Ele, então, acrescenta: “não sendo apenas o que se vê ‘de fora’, ou seja, ele é um instrumento legítimo na defesa dos direitos indígenas”, ou melhor, faz parte de “um processo de autoformação e servindo também, em outra vertente desse mesmo caráter educativo, para mudar o olhar da sociedade brasileira, e mesmo do Estado, sobre os povos indígenas” (MUNDURUKU, 2012, p. 12). Essa fala é retomada nas análises do capítulo 4, que trata dos povos originários e sua relação com a leitura e escrita.

Daniel Munduruku ainda ressalta que, em seu entendimento, o movimento representa uma atualização de todas as lutas de seus ancestrais e do modo dos povos indígenas se posicionarem “ante o tempo, as transformações e atualizações” (MUNDURUKU, 2012, p. 12). Por isso, eles afirmam que não devem esperar por ninguém para que lutem por eles, pois as suas lideranças, os que buscam uma formação política e de conhecimentos específicos – já contam com indígenas advogados, indígenas médicos, indígenas professores –, estes são “aqueles por quem esperam”. Dessa forma, não desprezam os sacrifícios dos ancestrais, atualizando a memória e deixando claro que a sua identidade permite olhar a realidade de modo diferente, como diz o autor: “somos aqueles a quem esperamos”. Dessa forma, estão se profissionalizando em diversas áreas do conhecimento para advogar a seu favor, para cuidar da saúde, para passar uma educação formal etc.

Para mostrar a chave da experiência e atualizá-la, o autor diz que dividiu a obra em duas partes, a primeira intitulada “Colocando os pingos nos is”, e a segunda intitulada “Somos aqueles por quem esperamos”. Ele afirma que não há uma linearidade sequencial, portanto, a obra pode ser lida a partir de qualquer parte.

Sobre o que compõe cada parte em seus capítulos, tratarei agora. Como já disse, a primeira parte contém dois capítulos. O primeiro capítulo vai tratar do “O processo civilizatório e o Movimento Indígena brasileiro”. Nele, Munduruku apresenta uma síntese histórica de políticas indigenistas (paradigma exterminacionista, integracionista, Fundação Nacional do Índio), mostrando como o Estado brasileiro desenvolveu seu pensamento sobre os indígenas e como ele, o Estado, atuou em torno desses povos. No capítulo dois, o autor discute a questão

sobre “Posso ser o que você é, sem deixar de ser o que eu sou”. A discussão gira em torno da origem do Movimento Indígena brasileiro desde 1970, quando surgem as Assembleias Indígenas, passando pelos anos 80, momento de forte organização política, contexto da Constituinte brasileira e, nos anos 90, as relações das articulações interétnicas – protagonismo indígena.

Na segunda parte da obra, intitulada “Somos aqueles por quem esperamos”, no primeiro capítulo, o autor apresenta a importância do papel das primeiras lideranças indígenas na estruturação do projeto do Movimento Indígena brasileiro. No segundo capítulo, “Militância e memória”, o autor destaca a influência religiosa e a escolaridade do indígena, o Movimento Indígena, a visão e autoavaliação do movimento. Essas questões são abordadas pelas lideranças indígenas nas entrevistas-depoimentos. Isso tendo em vista que as lideranças entrevistadas participaram de alguma forma do movimento: algumas participaram como os primeiros membros (idealizadores do movimento) organizadores, outros chegaram e já encontraram o movimento em andamento, funcionando. Considero essa parte de suma importância, principalmente porque é neste capítulo que estão localizadas as entrevistas-depoimentos das quais foram selecionados as SD que compõem parte do *corpus* de análise desta tese.

No terceiro, e último, capítulo da segunda parte, intitulado “O caráter educativo do Movimento Indígena brasileiro”, Munduruku apresenta as considerações finais, tratando das entidades que apoiaram os indígenas. Em seguida, faz uma abordagem sobre o “Movimento Indígena como Movimento Popular” e, por fim, apresenta uma discussão sobre “Imagens que se desfazem: educando a sociedade brasileira”.

O percurso que o autor fez sobre os povos indígenas, desde a chegada do colonizador até a constituição do Movimento Indígena brasileiro, tem sua importância por se tratar de uma voz que fala de um lugar legítimo, autorizada a dizer sobre seus povos, sua cultura e sua língua uma vez que, nos documentos escritos pelo colonizador, a voz indígena foi censurada. Essa escrita indígena só se tornou possível, mediante o projeto de assimilação/integração dos povos originários à sociedade “brasileira” proposto pelo Estado.

### **3.3.1 Contexto histórico e político do movimento indígena: anos 70-90**

Os anos 70 correspondem a um período de muitas mobilizações sociais, articulação e organização de movimentos políticos de diversos grupos sociais no Brasil em defesa da democracia e resistência ao regime militar que se instaurou no país após o “golpe” de 1964 e durou até 1984-1985, terminando com as lutas pelas “Diretas Já”. Esse foi um período de muita

luta por direitos, e que desencadeou uma série de manifestações nas ruas, nos bairros, nas universidades e em vários espaços públicos. É nessa efervescência política que começam a surgir as primeiras manifestações dos povos originários, conforme afirma Munduruku (2012, p. 52):

O Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), passou a atuar como idealizador e realizador de assembleias de chefes indígenas. Nelas eram reunidas lideranças de diferentes regiões do país, chegando a mobilizar mais de 200 povos indígenas. A principal pauta naquelas discussões eram as questões voltadas para a defesa do território indígena, sempre considerado o mais importante instrumento para a manutenção da cultura tradicional. No entanto, a pauta não se prendia apenas em notícias ou reivindicações. Era propósito do CIMI que os indígenas presentes também tomassem consciência de seu papel histórico na transformação da sociedade.

As primeiras reuniões foram denominadas de assembleias, sendo que a primeira delas aconteceu em 1974 e reuniu apenas 17 líderes, vindo de diferentes regiões brasileiras. Posteriormente essas reuniões foram as principais fontes de criação de uma consciência pan-indígena em que as lideranças começaram a ter uma atitude macrorregional com relação às demandas de outros povos indígenas brasileiros. Elas também aguçaram o protagonismo indígena, fazendo esse povo abandonar uma atitude passiva ou defensiva e tornando-o mobilizador da consciência na defesa dos seus direitos. Essa tomada de consciência se dá de modo especial quando essas lideranças percebem que são sujeitos de direito dentro da sociedade anfitriã.

Como relatou Munduruku, o papel da Igreja Católica foi muito importante para formação inicial do Movimento Indígena, mas depois que as lideranças indígenas conseguem reunir líderes das diferentes regiões do país, eles começam a perceber que, juntos, podem ser mais fortes, e que organizar o movimento político foi importante para tomarem “consciência” de seus direitos e de seu protagonismo, isto é, “Posso ser quem você é, sem deixar de ser quem sou” (MUNDURUKU, 2012, p. 43). Essa é uma tomada de consciência da “identidade étnica” com a qual passam a fazer uso político do léxico “índio”, pois “Este termo, não mais usado como categoria instituída pelo dominador europeu que procurou uniformizar para melhor controlar, passou a ser aglutinador dos interesses das lideranças” (MUNDURUKU, 2012, p. 46) para lutar por seus direitos tanto territoriais, quanto linguísticos e culturais.

Esse foi um dos passos que contribuiu para que os povos originários pudessem perceber que eles mesmos poderiam falar por si, pois ninguém conhece melhor as suas necessidades e realidades do que aqueles que as vivem. Um dos acontecimentos que os fez sentir fortes foi o encontro das lideranças indígenas com o Ministro do Interior, Mário Andrezza, como relatou Carlos Taukane, que relata que o que firmou o movimento foi o fato de eles terem tido a “ousadia” de comunicar ao ministro que não deixariam Brasília e que iriam resistir. Desse modo, permanecer na esplanada dos ministérios e falar com o ministro foi um ato de bravura da parte das lideranças Idjarruri Karajá, Marcos Terena e o próprio Carlos Taukane. Nas

palavras de Taukane “Eu achei que aquele era o momento de retomada da autonomia indígena, falar diretamente com o chefe branco em seu gabinete e diante de nosso grupo” (MUNDURUKU, 2012, p. 101).

Como afirmado pelo autor, eles sentem nesse momento que, organizados, a voz indígena poderia ir mais longe, que eles poderiam falar por si, e esse é um dos objetivos do Movimento Indígena brasileiro. Ressalta Carlos Taukane: “Não iríamos mais admitir que pessoas estranhas ao nosso modo cultural de ser, representações religiosas ou de Estados nacionais voltassem a falar por nós” (MUNDURUKU, 2012, p. 102). Nesse sentido, as lideranças indígenas foram se envolvendo em outros espaços políticos em defesa dos interesses dos povos originários, como: União das Nações Indígenas (UNI), Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), Organizações Indígenas do Rio Negro (FIORN) e outras mobilizações dos povos indígenas.

A década de 80 do mesmo século foi um momento de fortalecimento e amadurecimento da tomada de posição indígena. Sobre essas condições, Munduruku (2012) afirma ter sido um momento de fortalecimento dos movimentos indígenas e de alianças com outros movimentos e com a sociedade civil. Porém, o autor ressalta que, apesar de o movimento ter se fortalecido, os líderes passaram a sofrer perseguições e ameaças por parte dos militares. Nas palavras do autor, “a mobilização social desagradou em muito ao governo militar, que passou a perseguir e acusar os líderes indígenas de abrir fronteiras aos estrangeiros. Era tudo, na verdade, uma tentativa de desestabilizar o movimento, acusando de ser uma ameaça à integridade nacional” (MUNDURUKU, 2012, p. 55). No entanto, essa década também foi o grande divisor de águas no país devido ao momento da Promulgação da Constituição de 1988, considerada a Constituição da conquista da Democracia: nela foram materializados os direitos dos povos originários (MUNDURUKU, 2012, p. 53-56).

Já os anos 90 são os anos em que a Constituição começa a fazer valer o projeto democrático de direito. Nesse período houve mudanças sobre as políticas públicas indigenistas, e a relação com o Estado passou a ter uma nova dinâmica: muitos jovens indígenas passaram a frequentar as universidades para a formação de professores bilíngues, conforme previsto na Lei de Diretrizes e Bases (BRASIL, 1996), que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Destaco o art. 78: “O Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisa, para oferta de educação escolar bilíngue e intercultural aos povos indígenas”. Conforme a lei que regula o ensino, as agências federais de fomento à cultura deveriam desenvolver programas que pudessem capacitar pessoas para ofertar um ensino bilíngue, isto é,



na língua materna indígena e na língua nacional, cuja finalidade seria recuperar as memórias históricas e permitir acesso aos conhecimentos científicos da sociedade nacional.

Nesse cenário político para os povos originários, algumas ações aconteciam em nível local e regional, como tentativas de articulações nacionais que mobilizavam as comunidades e associações. O objetivo era ocupar os espaços políticos institucionais para romper a barreira que os mantinha na situação de tutelados, incapazes de gerenciar seu próprio destino, como diz Munduruku (2012, p. 57). O autor cita como uma das mobilizações a “Marcha Indígena”, que percorreu o país e culminou com a realização da “Conferência Indígena”, em Porto Seguro, no sul da Bahia. O local tem relação com o caminho inverso da chegada do colonizador, mesmo porque as manifestações eram uma resistência às comemorações dos 500 anos de ‘descobrimento’. Ainda, porque tratava-se de um evento que reuniu outros movimentos populares, como “Brasil: 500 anos de Resistência Indígena, Negra e Popular – Brasil outros 500” (MUNDURUKU, 2012, p. 57-58). A Marcha não obteve resultados imediatos, mas fez um percurso inverso ao da “ocupação europeia” e, segundo Munduruku (2012), foram feitas reuniões em muitas cidades e lançados manifestos com o objetivo de sensibilizar a sociedade brasileira no sentido de seus direitos.

Esse contexto histórico e político do Brasil foi o contexto da formação das lideranças indígenas que realizaram as entrevistas-depoimentos com Daniel Munduruku – e compõem a obra do autor – das quais foram montadas as SD que fazem parte do *corpus* analítico, conforme especificadas nos quadros nos capítulos de análises. Esse também é o contexto da formação de outros autores indígenas que também tiveram textos selecionados para compor o *corpus* analítico.

### **3.3.2 Liderança indígena: a voz que ressoa**

De onde vem essa voz que ressoa? Como se deu sua escolha? Os sujeitos que participaram das entrevistas-depoimentos são indígenas que atuaram na formação do processo de organização e estruturação política do Movimento Indígena nas três últimas décadas do século XX, e são tomados aqui como voz justamente porque dão visibilidade aos povos a partir de uma posição de destaque, de um lugar de liderança. Para situar a discussão sobre voz, trago Courtine (2015, p. 261) que, em “A voz do povo: a fala pública, a multidão e as emoções na aurora da era das massas”, afirma que “no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX surgem as sociedades de massa. A necessidade de falar em público desloca, com o desenvolvimento de diversas ordens de democracia, o centro da gravidade e dos universos dos

discursos”. Dessa forma, tomo a escrita dos povos indígenas como uma necessidade de o indígena falar após o processo de colonização e do silenciamento do indígena, silenciamento resultado daquelas conjunturas históricas.

De acordo com Courtine (2014, p. 96, grifos do autor), “o sujeito do discurso é de fato, ao mesmo tempo *sujeito ideológico*, na sua relação com o sujeito do saber que assegura o enunciado; e *sujeito falante*, por poder enunciar os elementos desse saber na formulação”. Proponho, assim, que o indígena, sujeito falante que, ao enunciar um saber de seu espaço enunciativo, reverbera através do saber da cultura do outro, isto é, na leitura e na escrita sem, contudo, perder de vista a posição na qual está inscrito.

Destaco aqui, que quando o sujeito fala, ele já é assujeitado, fala de diferentes posições, é um sujeito dividido, isto é, “os indivíduos são ‘interpelados’ em sujeitos falantes (em sujeitos de *seu* discurso) pelas formações discursivas que representam ‘na linguagem’ as formações ideológicas que lhes são correspondentes”. (PÊCHEUX, 2014b, p. 147, grifo do autor). Desse modo, as lideranças indígenas falam enquanto sujeito individualizado pela lei, mas falam por uma coletividade, cada porta-voz representa seu povo em específico, e fala da posição de sujeito indígena, cuja FI não é a mesma da posição colonizadora capitalista, que constitui o Estado e a sociedade dita “brasileira”. E, sobre porta-voz trago a noção apresentada por Pêcheux (1990). O autor declara que o porta-voz é, ao mesmo tempo, ator visível e testemunha ocular do acontecimento; ele fala em nome daqueles que ele representa. Nas palavras de Pêcheux (1990, p. 17, grifos do autor):

É neste momento que surge o *porta-voz*, 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, falando em nome daqueles que ele representa, e sob seu olhar. Dupla visibilidade (ele fala diante dos seus e parlamenta com o adversário) que o coloca em posição de negociador potencial, no centro visível de uns “nós” em formação e também em contato imediato com o adversário exterior.

O sujeito indígena que muitas vezes se posiciona como indivíduo eu-eu quando fala de sua experiência individual, em outros momentos se posiciona como uma voz, um eu-nós, em uma experiência da coletividade. Em outros, momentos, ainda, trata-se de um porta-voz, aquele que fala de um lugar político em nome dos povos originários, “no que tange as relações de identificação (do sujeito enunciativo com uma forma-sujeito de uma formação discursiva dada) pelas quais se produz o efeito sujeito” (ZOPPI-FONTANA, 1997, p. 28).

Essas lideranças indígenas, nessas novas conjunturas históricas e políticas, em uma metodologia decolonial, são sujeitos que se posicionam de forma crítica sobre os dizeres produzidos no discurso do colonizador sobre ser “índio”, isto é, um ser indígena, e que reverberam no século XXI. Desse modo, a concepção de voz que ressaltado é a perspectiva de Hooks (2019), em que falar significa “erguer a voz”, já que esses povos foram silenciados durante muitos séculos, agora “erguem” a voz indígena. E, conforme Courtine (2015), no final do século XIX e início do século XX, surge a necessidade de a massa falar em público, e, no caso dos povos originários, isso só acontece no final do século XX. Em relação à massa citada pelo autor, para os povos indígenas falar em público só se torna possível quase com um século de atraso.

Veja que tal criticidade só é possível a partir de diferentes lugares de enunciação: é que cada voz indígena entoa seu dizer, isto é, os lugares de onde cada sujeito falante podem enunciar nessa nova conjuntura histórica e política.

Daniel Munduruku fala da posição de liderança indígena do povo Munduruku do Pará (PA). Mas também fala da posição de professor/educador, pois ele foi professor e hoje se dedica à literatura. Publicou mais de 50 livros voltados à literatura infantil e à educação. Graduou-se em Filosofia pela Universidade Salesiana de Lorena (1989), é doutor em Educação pela Universidade de São Paulo e pós-doutor em Linguística, com ênfase na Literatura Indígena, pela Universidade Federal de São Carlos. É Comendador da Ordem do Mérito Cultural da Presidência da República desde 2006. Em 2013, recebeu a mesma condecoração na Ordem Grã-Cruz. É diretor-presidente do Instituto UKA, Casa dos Saberes Ancestrais. Recebeu diversos prêmios literários no Brasil e no exterior. É membro da Academia de Letras de Lorena.

Apresento, a seguir, as lideranças indígenas entrevistadas por Daniel Munduruku, porque eles, de algum modo, têm suas vozes ou analisadas nas SD, ou como parte do arquivo, em citações ao longo do trabalho.

O primeiro indígena entrevistado é Ailton Lacerda Krenak, pertencente ao povo krenak de Minas Gerais (MG). Sua atuação é muito importante, pois, durante a Assembleia Constituinte de 1987, ele discursou para o plenário do Congresso Nacional. No decorrer de sua fala, o indígena pintou o rosto de negro em protesto aos encaminhamentos negativos aos direitos indígenas. Essa atitude de Krenak marca novas tomadas de posição da bancada pró-índio e culmina com a aprovação do Capítulo VIII (que trata dos índios), artigo 231 da Constituição. Esse indígena participou de todo processo de elaboração do texto Constitucional de 1988, assim como criou e dirigiu o Centro de Pesquisa Indígena e o Núcleo de Direitos Indígenas. É jornalista, militante do Movimento Indígena e artista gráfico (MUNDURUKU, 2012).

O segundo indígena entrevistado é Álvaro Sampaio Fernandes Taukane, que pertence ao povo Tukano – Amazonas, do Alto Rio Negro – e é membro fundador do PT. Professor primário, aprendeu a ler e escrever para defender os interesses coletivos. É, também, militante dos direitos indígenas.

O terceiro indígena entrevistado é Carlos Estevão Taukane, fundador do Movimento Indígena brasileiro, é indígena da etnia Bakairi, aldeia Pakuera, Mato Grosso (MT). Na época da entrevista, era assessor do presidente da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

A quarta indígena entrevistada é Darlene Yaminalo Taukane, da etnia Kura Bakairi – aldeia Pakuera, Paratininga (MT) –, primeira mulher indígena a concluir o mestrado em Educação pela Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT).

A quinta indígena entrevistada é Eliane Lima dos Santos, carioca com raízes nordestinas da Paraíba (PB), foi aceita como filha do povo Potiguara. Graduada em Letras pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), é escritora, poeta, mãe e avó. Foi pioneira na discussão do tema sobre o indígena. Foi também indicada para receber o prêmio Nobel da Paz por fazer parte de um grupo de mulheres que luta pela tolerância entre os povos.

O sexto indígena entrevistado é Manoel Fernandes Moura. É líder tradicional do povo Tukano – da bacia do Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira Amazona (AM). Serviu ao Exército (segundo Moura com experiências negativas e positivas) e na época da entrevista estudava Geografia. Faz parte da filosofia unificacionista e é líder fundador do Movimento Indígena Brasileiro.

Por fim, o sétimo indígena entrevistado é Mariano Marcos Terena, filho do povo Terena, escritor e comunicador indígena, membro da cátedra indígena e articulador dos direitos dos povos na ONU. Esteve à frente da organização da Eco-92, sendo um dos responsáveis pela redação da “Carta da Terra”, documento que virou referência universal no trato com as questões ambientais. Também fundou o comitê Intertribal, ONG que dirigia na época da entrevista. Além disso, foi grande interlocutor de políticas públicas para os povos indígenas, criando o Movimento Indígena.

A contribuição de cada liderança indígena acima apresentada está em garantir a organização e fortalecimento do Movimento Indígena brasileiro, o que assegura o direito à luta das futuras gerações com base no caráter educativo desse movimento.

Além das lideranças citadas acima, também outra voz se junta a essas como *corpus* analítico. Sendo assim, apresento o indígena Ely Ribeiro de Souza, do povo Macuxi de Roraima (RR), que também tem grande participação no fortalecimento da voz indígena no país.

E a voz de Txai Suruí, do povo Suruí de Rondônia (RO). Dessa ativista trago SD do discurso proferido na COP26. Ela se coloca como porta-voz dos povos originários do Brasil, como observado no capítulo cinco e como mencionado na descrição do *corpus* no capítulo 2. E também se junta ao *corpus* SD vindas de outras materialidades, como já destacado inicialmente.

De voz silenciada à voz politizada, dissonante, que se “ergue”, que rompe o silêncio imposto pelo opressor, como destaca Orlandi (2007, p. 29), “em face dessa sua dimensão política, o silêncio pode ser considerado tanto da parte da retórica da dominação (a da opressão) como da sua contrapartida, a retórica do oprimido (a da resistência)”. Nesse sentido, o “fôlego – lugar de recuo para significar”, os povos indígenas perfuraram as brechas necessárias no processo de imposição da escolarização, na tentativa de silenciá-los e assimilá-los a uma cultura não indígena, as fissuras se abriram, “permitiram o movimento do sujeito” (ORLANDI, 2007, p. 13) que possibilitaram o surgimento de “vozes dissonantes”, em novas conjunturas históricas.

### 3.4 CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DO SUJEITO DO DISCURSO: O INDÍGENA DOS SÉCULOS XX E XXI

Uma tomada de posição dos povos originários no campo político se inicia com a estruturação, a organização do Movimento Indígena brasileiro. Esse movimento surge em meados da década de 70 do século XX, em meio ao surgimento de vários movimentos de minoria, no auge da Ditadura Militar (momento em que o país se encontra em estado de vigilância), e conta com apoio da imprensa. Esse era um período de censura no Brasil, por isso as lideranças indígenas envolvidas no movimento tinham de fazer uso de códigos para marcar reuniões, assim como criar estratégias de sobrevivência, pois eram o tempo todo ameaçadas pela Polícia Federal<sup>52</sup>.

É nessa conjuntura política que os povos originários se organizam rumo ao político. Nesse sentido, Lagazzi-Rodrigues (1998, p. 26) afirma que “organização social, Estado moderno, gestão política, relações de poder, sujeito. Aí estão elementos constitutivos da

---

<sup>52</sup> Como afirma Moura, em entrevista-depoimento a Munduruku (2012, p. 140), “A Polícia Federal acompanhava nossas reuniões com o nome de imprensa (com credencial), para espionar e vigiar nosso trabalho. Então, muitas vezes o Álvaro teve que se afastar do movimento para ficar em algum lugar. Nossa viagem para o Rio Negro também era dificultada, havia só voo da Força Aérea Brasileira, e fomos proibidos de viajar porque éramos do Movimento Indígena. Éramos considerados subversivos, então eles diziam: ‘Esses elementos que falam mal dos militares, falam mal do Governo, não podem viajar’ (risos). Se aparecia nosso nome, éramos quase linchados. Antes eles atendiam bem, mas, quando começou esse movimento, começaram a rascar nossos nomes, já que éramos conhecidos. Isso dava medo, eles nos amedrontavam, criavam falsos líderes para nos atacar. E tínhamos que nos manter firmes, com garra, porque tínhamos propósito, e esse propósito era como se fosse um bebê que tinha terminado de nascer e precisava ser alimentado com muita segurança”.

discussão sobre o político e a política”. Além disso, Lagazzi-Rodrigues (1998) se ancora em Courtine para abordar o político como um espaço de relações, afirmando que “o político é um espaço de relações que necessariamente se constituem enquanto poder, o que não significa reduzi-lo ao exercício do poder na análise da dominação política” (LAGAZZI-RODRIGUES, 1998, p. 33). É justamente inserido nesse espaço político de poder falar efetivado a partir do Movimento Indígena que os povos originários lutam por diferentes posições, e, portanto, enquanto sujeitos políticos são capazes de dizer, de ter voz e poder dizer “Demarcação, já!”, enunciado tomado como palavra de ordem nas manifestações dos povos originários e analisado no capítulo cinco deste trabalho.

Aqui, retomo a questão importante citada no “Percurso da construção do objeto de pesquisa”. Lá, usei a expressão “permanecer indígena”. Essa questão se desenvolve a partir da pergunta: o que seria “permanecer indígena” diante da colonização como um processo histórico que tem como fundamento a produção “senão de homens”, como diziam os jesuítas? Partindo desta questão, faço uma abordagem do sujeito do discurso; neste caso, é o indígena politizado, é aquele que diz: “Somos aqueles por quem esperamos” (MUNDURUKU, 2012, p. 61). Esta afirmação de Munduruku (2012) exige uma outra pergunta, que também norteia esta discussão: Quem são aqueles por quem o sujeito indígena espera? Sintetizando as duas perguntas, como significa “permanecer indígena” no Brasil do século XXI? Esse enunciado também será retomado nas análises.

De acordo com José Ribamar Bessa Freire (2016), no artigo “Cinco ideias equivocadas sobre o índio”, publicado na revista “Ensaio e pesquisas em Educação e Cultura”, “se nós não tivermos um conhecimento correto sobre a história indígena, sobre o que aconteceu na relação com os índios, não poderemos explicar o Brasil contemporâneo” (FREIRE, 2016, p. 3). Nesse sentido, a análise dos processos discursivos, materializados nos escritos referentes aos indígenas no Brasil, favorece a compreensão sobre o imaginário criado em torno dos povos indígenas no discurso fundador, dos séculos XVI e XVII, e que reverbera nos séculos XX e XXI.

Tendo em vista que predomina um questionamento em torno da existência de pessoas indígenas no Brasil após todo o processo de colonização, predomina, ainda, o questionamento da existência de uma identidade indígena no território brasileiro. Desse modo, Freire ressalta a importância do conhecimento sobre a história dos povos originários para se compreender o Brasil contemporâneo, isto é, faz-se necessário compreender a luta desses povos e desconstruir a ilusão de que os povos originários foram exterminados no território brasileiro, porque esse é o efeito de evidência percebido nos discursos desde o início da colonização e reproduzido até

então. Isso porque, desde o período colonial, a política de incorporação dos povos indígenas vem sendo materializada em vários documentos do Estado, conforme o Museu do Índio, da Fundação Nacional do Índio – Funai (POLÍTICA, [entre 2000 e 2019]):

No período colonial, a política para os índios envolveu extremos – das guerras justas, descimentos e escravização de índios e esbulho de terras às ações missionárias nos Sete Povos das Missões. Já a legislação imperial não é benéfica aos índios, seja pelo Regulamento das Missões de 1845, a lei de terras de 1850 ou as decisões contrárias aos índios de várias Assembleias Provinciais. No século 19, a política para os índios foi marcada pela remoção e reunião de aldeias. Até 1988 a política indigenista brasileira estava centrada nas atividades voltadas à incorporação dos índios à comunhão nacional, princípio indigenista presente nas Constituições de 1934, 1946, 1967 e 1969.

Dessa suposta incorporação dos povos originários à comunhão nacional, surgem questionamentos sobre a identidade indígena, porque esse é o trabalho do colonizador: apagar a identidade do colonizado. Por muito tempo se pensava que esses povos já não existiam mais, e essa visibilidade dos povos originários é retomada com o Movimento Indígena brasileiro. E, ainda, por causa dessa política de incorporação dos povos indígenas à comunhão nacional, surgem ideias equivocadas sobre o “índio”, como destacadas por Freire (2016, p. 5-20): i) o índio genérico; ii) as culturas indígenas são atrasadas e primitivas; iii) povos de culturas congeladas conforme a descrição na *Carta de Caminha* – qualquer mudança provoca estranhamento na sociedade; iv) achar que os índios pertencem ao passado do Brasil; v) dizer que o brasileiro não é índio, ou melhor, que não considera o índio na formação da identidade dos brasileiros. Dessas cinco ideias equivocadas sobre os povos originários, todas são resultado das FI do Estado. As três primeiras generalizam os povos, não reconhecem suas diferenças e negam suas riquezas culturais e linguísticas. E as duas últimas negam que os povos “permanecem indígenas” e, ao mesmo tempo, negam as contribuições desses povos na formação da nação brasileira, como o discutido no capítulo 2 acerca de que “a cultura é fator que determina um Estado ser um e não outro”.

Ainda assim, como ignorar a existência desses povos se nos cinco séculos a contar do achamento a contribuição deles foi fundamental para formação dessa nossa nação? O autor afirma que foram “três grandes matrizes” que “vieram diversificar e engrandecer ainda mais a nossa cultura” (FREIRE, 2016, p. 20), são elas: i) matrizes europeias; ii) matrizes africanas e iii) matrizes indígenas. O autor conclui:

No entanto, como os europeus dominaram política e militarmente os demais povos, a tendência do brasileiro, hoje, é se identificar apenas com o vencedor – a matriz européia – ignorando as culturas africanas e indígenas. Isso reduz e empobrece o

Brasil, porque você acaba apresentando aquilo que é apenas uma parte, como se fosse o todo. (FREIRE, 2016, p. 20, destaque do autor).

Dessa forma, a identidade dos povos originários está sempre em xeque, muita gente questiona os próprios indígenas: “você é índio mesmo?”<sup>53</sup>. Essa pergunta reverbera as formas de extermínio do indígena nas políticas indigenistas. Enquanto, por um lado, se duvida da existência de indígenas em terras brasileiras, por outro, se acredita que todo indígena é tudo igual, como explica Borges (2013, p. 252): “No caso do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), proteger o índio genérico, ou seja, desconsiderando as peculiaridades de cada povo, sua diversidade, funciona como um serviço administrativo da União”. Desse ponto de vista, desconsiderar as diversidades linguísticas e culturais desses povos, *grosso modo*, é dizer que “índio é tudo igual” é designá-lo como “genérico”, conforme explicou a autora.

Essa generalização, uniformização, “unidade”, é projetada da posição do Estado. Isto é, ao interpelar os povos originários pela lei como sujeitos de direito pela Constituição, os povos originários sofrem “um processo de individualização pelo Estado” (ORLANDI, 2017, p. 21). Para corroborar, Pêcheux (2014b, p. 140, grifo do autor) afirma que “pelo duplo sentido da palavra ‘interpelação’ de tornar tangível o vínculo superestrutural – determinado pela infraestrutura econômica – entre aparelho *repressivo* de Estado (o aparelho jurídico-político que distribui-versa-controla ‘as identidades’). Dito de outro modo, para que tenham direitos aos seus territórios, os povos originários são convocados pelo Estado a ser inscritos na lei, é portanto, pelo aparelho jurídico de Estado, que se estabelece “o vínculo entre ‘sujeito de direito’ (aquele entra em relação contratual com outros sujeitos de direito; são iguais) e o sujeito ideológico (aquele que diz ao falar de si mesmo: “Sou eu!)” (PÊCHEUX, 2014b, p. 140). Desse modo, os povos originários precisam ser inscritos no aparelho jurídico, aquele que controla as identidades, para que os indígenas se reconheçam como “índio”, caso contrário, não podem ter direitos aos territórios. Então, a mesma lei que atribui direitos também submete o sujeito a uma unidade, iguala a todos, é o mesmo que vigia, controla e exclui. E o sujeito ideológico que reconhece sua identidade, segue sua formação social indígena a partir de sua diversidade cultural, ele diz: “Índio eu não sou. Sou Kambeba, sou Tembê, Sou Kokama, sou Sateré, sou

---

<sup>53</sup> Moura relata em sua entrevista-depoimento a Munduruku (2012, p. 136) que “um dia um superior se aproximou e perguntou: ‘Você é índio?’. Respondi: ‘Sim, sou do grupo Tukano’. E me observando com firmeza e de forma preconceituosa, disse: ‘Olha, rapaz, entenda bem o que vou lhe falar, a partir de hoje você não é mais índio, você é brasileiro... Esqueça essa ideia de ser índio, eu não quero mais ouvir a história de índio’”. E ainda: “Fui pedir uma bolsa de estudos. Ele me olhou com olhar meio esquisito e disse: ‘Moura, você não é mais índio. Já domina muito bem a língua portuguesa, usa relógio, e está muito bem trajado. Ajudamos somente o índio verdadeiro’.” (MUNDURUKU, 2012, p. 136).



Pataxó, sou Baré, sou Guarani, sou Araweté, sou Tikuna, sou Suruí, sou Tupinambá, sou Tukano. Resisto na força e na fé” (KAMBEBA, 2018b, p. 27).

Para falar da existência e diversidade entre os povos indígenas, Munduruku (2012) denomina a diversidade indígena ora de “sociedades indígenas”, ora de “comunidades indígenas”, pois cada comunidade tem sua estrutura, sua cultura, sua língua e seu modo específico de viver. Entretanto, mesmo diante da diversidade das suas comunidades – o que torna as nações indígenas distintas entre si, mas principalmente, distintas da sociedade não indígena –, os povos indígenas aceitaram o desafio de estarem em meio à sociedade em busca de seus direitos.

Nas palavras de Munduruku (2012, p. 62), “essas pessoas [os líderes indígenas] tiveram que fazer um caminho oposto ao que era, até então, trilhado por nossas sociedades. Precisaram abrir mão do ser social em suas comunidades de base para se tornarem indivíduos socialmente significativos numa sociedade que privilegia a biografia”. Ao usar a expressão “essas pessoas”, o autor se refere aos líderes indígenas que participaram da formação do Movimento Indígena brasileiro na década de 70, que precisaram se apartar de suas comunidades, com suas organizações próprias, voltadas para o todo, para lutar em meio à sociedade que privilegia o individual.

Visto que cada liderança pertencia a um povo, a uma sociedade indígena, em seus depoimentos falam da diversidade indígena, das várias etnias que se organizam em torno dos membros do movimento. Nas palavras do indígena Álvaro Fernandes Taukane, em entrevista a Munduruku (2012, p. 90):

O Estado acha o índio fechado, limitado sujeito às normas legais. O índio de modo geral é tratado de forma genérica. Em nossos encontros defendemos valores culturais próprios, valores tradicionais; esses valores são invisíveis até hoje para o Estado. Por exemplo, quem dirige o Brasil hoje tem dificuldade ainda para tratar da questão indígena, porque somos diferentes povos e nações. O que nos animou muito foi a nossa maneira de juntar esses líderes, falar sobre nossas línguas ou falar em nossas línguas para outros ouvirem e saberem como somos. Isso foi importante para mostrar as nossas identidades, a diversidade cultural do Brasil.

Diante do exposto, Álvaro destaca que falar em suas línguas para que outros ouçam e percebam as diferenças entre os povos indígenas é afirmação da diversidade de suas identidades; os povos originários não são uma só nação, mas povos e nações diferentes, conforme relataram os cronistas e missionários durante o período da colonização, como pode ser observado nas palavras de Fernão Cardim, no *Tratado da Terra e gente do Brasil*, “em toda esta provincia ha muitas e várias nações de diferentes línguas” (CARDIM, [1540?-1625] 1980,

p. 101). Cardim também narra mais adiante: “Dos Ilhéos, Porto Seguro até Espírito Santo habitava outra nação, que chamavão *Tupiniquim*” (CARDIM, [1540?-1625] 1980, p. 102, grifo do autor). Enfim, o missionário relata a existência de várias outras nações de indígenas como *Tupiguae*, *Apigapigtanga*, *Muriapigtanga*, *Tegmegminó*, *Tamuya*, *Carijo*, *Ararape*, entre dezenas de outras nações.

Freire (2016, p. 5-6) também ressalta que “a primeira ideia que a maioria dos brasileiros têm sobre os índios é a de que eles constituem um bloco único, com a mesma cultura, compartilhando as mesmas crenças, a mesma língua. Ora, essa é uma ideia equivocada, que reduz culturas tão diferenciadas a uma entidade supra-étnica”. Dito em outras palavras, pensar que todos os indígenas são iguais apaga as diferenças culturais, linguísticas e sociais entre os povos originários como discutido no capítulo 2. Mais do que isso, o que uma colonização faz além de apagar e silenciar povos é dizimar as nações do lugar.

Sobre apagamentos e mortes dos povos originários, Cardim ([1540?-1625] 1980, p. 101) relata que a conquista desta terra se dá com ajuda dos “índios” que se tornaram amigos dos portugueses. Nas palavras do missionário,

[...] porem dos Portuguezes, quase todos os que vêm do Reino e estão cá de assento e comunicação com os Indios a sabem em breve tempo, e os filhos dos Portuguezes cá nascidos a sabem melhor que os Portuguezes, assim homens como mulheres, principalmente na Capitania de São Vicente, e com estas dez nações de Indios os Padres comunicação por lhes saberem a língua, e serem mais domésticos e bem inclinados: estes forão e são amigos antigos dos Portuguezes, com ajuda e armas, conquistarão esta terra, pelejando contra seus próprios parentes, e outras diversas nações barbaras e erão tantos *os desta casta que parecia impossível poderem-se extinguir, porem os Portuguezes lhes têm dado tal pressa que quasi todos são mortos* e lhes têm tal medo, que despovoão a costa e fogem pelo sertão a dentro até trezentas a quatrocentas léguas. (CARDIM, [1540?-1625] 1980, p. 101, grifos meus).

De acordo com Cardim, com o contato, muitas nações indígenas foram catequizadas e se converteram ao cristianismo. Contudo, nem todas as nações foram interpeladas pelas ideologias, seja da Coroa, seja das ordens religiosas; muitas nações ainda resistem e existem, foram os rebeldes que fugiram pelo sertão e ainda hoje continuam suas lutas.

Pêcheux (2014b) diz que os sujeitos falantes deixam, na linguagem, as marcas das FD que se reportam à FI com a qual eles se identificam. Desse modo, a palavra território significa **Terra/vida** para a FD indígena, conforme pode ser visto nas palavras de Takarijú (2021, p. 73): “Para nós, povos originários, indígenas, a luta não é por **território** (propriedade) e, sim, com a Terra (vida)”. De acordo com o indígena, na FD indígena, dizer **território** significa **Terra**, é igual a **vida**. E na FD capitalista, dizer território é igual a terra-propriedade, lucro. Portanto, dizer “x” entre essas FD significa diferente, é dessemelhante.

Por isso, a posição colonizadora relata aquilo que lhe convém sobre os povos originários, isto é, fala em um sujeito genérico enquanto descreve as suas diversidades, é uma contradição. E quanto à posição indígena, os povos originários sustentam sua FI não capitalista, que chamam de “sociedade ancestral”. Para esse esclarecimento, detenho-me nas palavras de Pêcheux de que o funcionamento da ideologia “fornece ‘a cada sujeito’ sua ‘realidade’, enquanto sistema de evidências e de significações percebidas – aceitas – experimentadas” (PÊCHEUX, 2014b, p. 149).

No entanto, esse foi um dos objetivos de um projeto que viria a ser indigenista: a produção de “civilizados”, convertidos ao cristianismo. O indígena “civilizado”<sup>54</sup> é parte individual em meio à sociedade capitalista; é força de trabalho, é parte do capital; ele vale pelo que ele pode resultar em acúmulo de bens, o que é o oposto do indígena que segue a formação social de seu povo, que não se volta para o acúmulo individual, mas para o benefício coletivo, isto é, para o qual dizer terra não significa dizer propriedade, mas dizer vida para todos. Portanto, o indígena “civilizado” no modelo europeu é o indígena que é convertido ao cristianismo, que não come carne humana, que não cultua outros deuses e que é parte do capital.

Orlandi (2008), ao comentar um recorte da fala de Martins de Nantes, diz que “antes da conversão, temos um índio em estado de pecado e desorganização social, depois, o índio em estado de graça e civilizado” (ORLANDI, 2008, p. 148). Portanto, a história dos povos indígenas no Brasil se materializa no discurso histórico. Nas palavras de Orlandi (2008, p. 141), “no discurso histórico, o homem elabora a sua relação com o tempo e com a memória”. Dessa forma, os povos indígenas têm uma memória da história antes do processo de colonização, uma memória ancestral esta não tem uma forma-sujeito determinada pela relação de produção, nem pela ideologia religiosa dos portugueses. E a outra memória pauta-se no depois do contato com o colonizador português. O antes era uma relação social pautada no conhecimento oral de seus ancestrais, numa prática cultural muito diversa da prática religiosa e capitalista do colonizador.

A categoria de sujeito elaborada pelo materialismo, na abordagem de Althusser (1999, p. 94, grifos meus), “é constitutiva de toda a ideologia, mas ao mesmo tempo e imediatamente acrescentamos que *a categoria de sujeito só é constitutiva de toda a ideologia, na medida em que toda ideologia tem por função (que a define) ‘construir’ os indivíduos concretos em sujeito*”. O autor afirma também que a categoria de sujeito “é uma ‘evidência’ primeira” e, as

---

<sup>54</sup> Como afirma Orlandi (2008, p. 78), em *Terra à Vista – Discurso do confronto: Velho e Novo Mundo*, “transformar o índio em um ‘novo’ homem, de acordo com nossas convicções civilizadas (e civilizantes)”. Esse seria o modelo do cristão ocidental, um sujeito civilizado que segue um padrão civilizatório da cultura europeia.

“evidências da ‘transparência’ da linguagem”, o efeito de reconhecimento, “não constitui problema – é um efeito ideológico, o efeito ideológico elementar” (ALTHUSSER, 1999, p. 95). Mas, então, os povos indígenas no final do século XX e início do XXI se reconhecem nas práticas ideológicas do sujeito não indígena? Em outras palavras, de que ideologia se fala quando se fala do sujeito indígena? Essa é uma questão que já vem se desdobrando ao longo desta escrita, é uma questão que dificilmente terá uma única resposta diante de sua diversidade, das diferentes relações com a sociedade capitalista imposta pelo direito ao território. Porém, o certo é que, mesmo na diversidade, as ideologias dos não indígenas não atendem aos interesses dos povos originários.

De acordo com Althusser (1999, p. 277), “a ideologia é uma ‘representação’ da relação imaginária dos indivíduos com suas funções reais de existência”. O autor desdobra a tese central em duas outras. A primeira diz que “A ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência” (ALTHUSSER, 1999, p. 277), isto é, sob forma imaginária de suas condições de existência, quer dizer que não depende do que o homem sabe, independe de sua existência de seu mundo real. No texto *Marxismo e Humanismo*, Althusser (2015) aborda as condições de existência que supõe a relação vivida dos homens com seu mundo, veja a explicação do autor:

A ideologia se refere, portanto, à relação *vivida* dos homens com seu mundo. Essa relação, que não mostra “consciente” senão sob a condição de ser *inconsciente*, parece, da mesma maneira, não ser simples senão sob condição de ser complexa, de não ser uma relação simples, mas uma relação de relações, uma relação de segundo grau. Na ideologia, os homens se exprimem, com efeito, não suas relações com suas condições de existência, mas a *maneira* pela qual vivem sua relação com suas condições de existência, o que supõe simultaneamente relação real e relação “vivida”, “imaginária”. A ideologia é, então, a expressão da relação dos homens com seu “mundo”, ou seja, a unidade (sobredeterminada) de sua relação real e de sua relação imaginária com as condições de existência reais. Na ideologia, a relação real está inevitavelmente investida na relação imaginária: relação que mais *exprime* uma *vontade* (conservadora, conformista, reformista ou revolucionária), até mesmo uma esperança ou uma nostalgia, do que se descreve uma realidade (ALTHUSSER, 2015, p. 194, grifos do autor).

Já a segunda tese, de que “a ideologia tem uma existência material” (ALTHUSSER, 1999, p. 280), quer dizer que “uma ideologia existe sempre num aparelho, e na prática ou suas práticas. Esta existência é material.” (ALTHUSSER, 1999, p. 281). O funcionamento material da ideologia das instituições no contexto da colonização se dá na prática da catequização, por um lado, e, por outro lado, se dá na prática de escravização dos indígenas para atender aos interesses da Coroa, que visava à exploração de terras e à busca por mercadorias e lucros, isso já fazia parte das relações de produção da Coroa portuguesa. No entanto, dentro da lógica de

uma formação social que isola seus indivíduos para fins de massificá-los, os povos indígenas permanecem (subsistem) resistem na escrita, mesmo depois de meio milênio de colonização.

Pois ainda é muito presente na formação social capitalista, negar, ignorar as culturas dos povos originários como relata Munduruku (2012, p. 68): “Ainda que ignorado, negado ou transformado pelos colonizadores – do corpo e da alma –, o saber que sempre alimentou nossas tradições se manteve fiel aos princípios fundadores”. De acordo com o indígena as tradições se mantêm vivas, mesmo sendo negadas todos os dias pela sociedade. Esse manter-se vivos pela tradição e cultura não capitalista provoca reações para a sociedade não indígena; nas palavras de Munduruku, “Isso desnordeou os invasores daquele momento histórico e continua desnordeando os de nosso tempo, os quais teimam em destruir as tradições originárias que permanecem resistindo, não sem baixas, ao ‘canto da sereia’ do capitalismo selvagem [...]” (MUNDURUKU, 2012, p. 68).

Já que a língua, por ser a base material, é o lugar de funcionamento da ideologia nos discursos, visto por este ponto de vista, os povos, suas culturas, seu modo de viver e os acontecimentos políticos, históricos e sociais determinados são significados na língua. Por isso a escrita tem um papel fundamental de registro das relações sociais entre os povos indígenas e os não indígenas, e é na escuta do linguístico e do ideológico que se pode compreender as relações identitárias.

As FD e as FI do colonizador atravessaram mais de 500 anos de história, pois ainda ecoam na FD capitalista do Estado, claro que com um certo movimento ao longo da história, e deixaram sérias consequências para os povos indígenas. Sobre a noção de FD, retomo, aqui, os termos de Pêcheux (2014b, p. 174, grifos do autor): “Chamaremos de *formação discursiva* 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*”. E, portanto, por não se identificarem com as FD e as FI do europeu, ou melhor, por não se reconhecerem naqueles discursos relatados acima, no *corpus* em análise, os povos originários reivindicam seu território em uma discursivização própria de resistência.

Nos dizeres dos povos indígenas, nas conjunturas atuais, em um processo de resistência, os efeitos de sentido reverberam por diferentes redes de memória e em diferentes materialidades discursivas. Nesse caso, sejam elas: escritas, em vídeos, *blogs*, *sites*, imagens, entrevistas-depoimentos, nas conjunturas do final do século XX e início do XXI, as entrevistas-depoimentos como testemunhas de suas lutas ancestrais. Sobre entrevistas-depoimentos como testemunhos, Seligmann-Silva (2005) *apud* Munduruku (2012, p. 75), diz que “o ser coletivo da testemunha com ênfase nos aspectos ora de ‘dar conta da complexidade do ‘herói’ e de se

conquistar a voz para o ‘subalterno’”. A coletividade defendida na voz das lideranças que se organizaram politicamente pela luta coletiva, pelo direito de existir, e os sentidos resultantes dessa luta são compreendidos na medida em que se compreende a voz dos povos indígenas que dá testemunho de si e de seu povo.

Diante do exposto, essas noções são fundamentais para pensar os efeitos de sentido na voz dos povos indígenas nas CP. Almejando compreender o funcionamento dos sentidos do conjunto de voz indígena, tem-se em vista o entendimento de Pêcheux e Fuchs (1997, p. 169) de que “o sentido’ de uma sequência só é materialmente concebível na medida em que se concebe esta sequência como pertencente necessariamente a esta ou àquela formação discursiva (o que explica, de passagem, que ela possa ter vários sentidos)”. Isto é, ao enunciar de uma posição, o sujeito o faz de um lugar social, na articulação das FD e FI com as quais se identifica, por isso “não há sentidos ‘literais’” (ORLANDI, 2015, p. 52), mas os sentidos são determinados pela língua, pela história e pela ideologia, como afirma Orlandi (2015, p. 50-51):

Ao dizer, o sujeito significa em condições determinadas, impedindo, de um lado, pela língua e, de outro, pelo mundo, pela sua experiência, por fatos que reclamam sentidos, e também por sua memória discursiva, por um saber/poder/dever/dizer, em que os fatos fazem sentido por se inscreverem em formações discursivas que representam no discurso as injunções ideológicas.

Desse modo, ao dizer algo, o sujeito coloca alguns dizeres em evidência e oculta outros. Por isso, um lugar de enunciação, por presença ou por ausência, configura o modo do sujeito dizer e produzir sentidos, a partir de uma subjetividade histórico-social. Ou melhor, o sujeito enuncia de um lugar social, mas, também, de uma FD com a qual se identifica. Nesse sentido, Zoppi Fontana (2017, p. 66) afirma:

Os lugares de enunciação, por presença ou ausência, configuram um modo de dizer (sua circulação, sua legitimidade, sua organização enunciativa) e são diretamente afetados pelos processos históricos de silenciamento. Esses modos de dizer mobilizam as formas discursivas de um *eu* e um *nós*, de cuja representação imaginária a enunciação retira sua legitimidade e força performativa. É a partir desses lugares de enunciação, considerados como uma dimensão das posições-sujeito e, portanto, do processo de constituição do sujeito do discurso, que se instauram em demandas políticas de reconhecimento e as práticas discursivas de resistência.

Dessa forma, os lugares de enunciação das lideranças indígenas constituem o modo de dizer dos povos originários, nas posições de sujeito de suas novas práticas de resistência – como a escrita. A voz que se ergue é a voz dos povos originários subjetivados na/pela leitura e escrita, e estes se definem como “Somos aqueles por quem esperamos” e estão inscritos na formação

social indígena, que mantém relações com o território, suas origens, e estão muitas vezes divididos pela posição que ocupam na sociedade do século XXI. Escutar essa voz é seguir os passos de Pêcheux, quando ele propôs realizar uma “escuta social”. Pois o dizer é histórico e depende das CP, portanto, “porque é histórico é que muda e é porque é histórico que se mantém. Os sentidos e os sujeitos poderiam ser sujeitos ou sentidos quaisquer, mas não são” (ORLANDI, 2017, p. 23).

Após a discussão sobre o que se entende sobre sujeito, apresento a organização das SD e passo às análises na sequência. Retomando a noção de SD a partir de Courtine (2014, p. 55, grifo do autor):

Definiremos as sequências discursivas como ‘sequências orais ou escritas de dimensão superior à frase’: é preciso aqui indicar que a própria natureza e a forma dos materiais recolhidos são eminentemente variáveis e que a noção de ‘sequência discursiva’ é uma noção *vaga*. Depende, na verdade dos objetivos conferidos a um tratamento particular [...].

De acordo com o apresentado por Courtine sobre a noção de SD, tomo, para análise, SD de diferentes materialidades discursivas, sejam de entrevistas-depoimentos escritas ou orais, e até discurso orais, como é o caso da voz de Txai Suruí. O quadro a seguir, indica a origem das SD, isto é, a fonte, quem é o autor da voz e as datas de publicação das obras e entrevistas:

**Quadro 1** – Informativo sobre as SD

<b>Fonte/Obra</b>	<b>Liderança indígena</b>	<b>Povo/etnia</b>	<b>Datas de publicação das obras e datas de entrevistas</b>	<b>Sequência Discursiva SD</b>
<i>O Caráter Educativo do Movimento Indígena brasileiro (1970-1990)</i>	Álvaro Fernandes Taukane	Tukano do Alto Rio Negro (AM)	Obra teórica: 2012 Entrevista-depoimento: 25/08/2008	SD 2
	Daniel Munduruku	Munduruku (PA)	Obra teórica: 2012 Depoimento/relato 2012	SD 1 e SD 4
	Mariano Marcos Terena	Terena (MS)	Obra teórica: 2012 Entrevista-depoimento: 03/04/2009	SD 3

**Fonte:** Elaborado pela autora.

Na SD1, Daniel Munduruku (2012) propõe com sua voz desconstruir os diversos estereótipos materializados na sociedade. Os efeitos de sentido serão recuperados a partir da elaboração de paráfrases, que de acordo com Orlandi (2011, p. 137):

A paráfrase é considerada, na linguística, como a “matriz do sentido”. Segundo nossa perspectiva [analista de discurso], a polissemia é a “fonte do sentido” uma vez que é a própria condição de existência da linguagem. Se o sentido não fosse múltiplo não haveria necessidade do dizer. Matriz ou fonte de sentido, o importante é que esses dois processos são igualmente atuantes, são igualmente determinantes para o funcionamento da linguagem.

É como matriz de sentido que busco recuperar outros sentidos não ditos nas SD. Passo, a seguir, para as análises da voz indígena, representada na voz de Munduruku, Marcos Terena e Álvaro Taukane. Dessa forma, Munduruku se pronuncia:

SD 1 Um dia **decidi** que iria colocar a **minha** formação à serviço do Movimento Indígena, sem abandonar a minha formação acadêmica e sem abrir mão de **meu** estilo literário e das minhas próprias articulações com o movimento. [...] **Tornei-me** um escritor de livros para as crianças, jovens, adultos, educadores. **Minha** intenção era poder educar a sociedade brasileira, e, por sua vez, **me** aprofundar ainda mais no conhecimento da **causa indígena** (MUNDURUKU, 2012, p. 18).

Na SD 1, Munduruku faz uso da primeira pessoa como se pode identificar tanto nos verbos quanto nos pronomes de referência. A análise e recuperação de efeitos de sentido serão feitos a partir de paráfrases que, de acordo com Orlandi (2015), são importantes para o analista de discurso porque o dito permite interpretar o não-dito, nas palavras da autora “o dizer tem relação com o não-dizer” (ORLANDI, 2015, p. 80), ou melhor, o não-dito é constitutivo do dito e as paráfrases cumprem o papel de “retorno aos mesmos espaços do dizer” (ORLANDI, 2015, p. 34). A autora ainda ressalta que, “quando se diz ‘x’, o não-dito ‘y’ permanece como uma relação de sentido que informa o dizer de ‘x’” (ORLANDI, 2015, p. 81), além de que “o funcionamento da linguagem se assenta entre os processos parafrásticos e os processos polissêmicos” (ORLANDI, 2015, p. 34). Portanto, interpretar, para o analista do discurso, significa também escutar os sentidos produzidos por meio de paráfrases, uma vez que nas paráfrases “produzem-se diferentes formulações do mesmo dizer sedimentado” (ORLANDI, 2015, p. 34). Dessa forma, os não-ditos da SD 1 podem ser recuperados nas paráfrases a seguir, daqui em diante P 1, P 2 e sucessivamente:



- P 1 **Eu** decidi que iria colocar { a **minha** formação à serviço da causa indígena através do Movimento Indígena, sem abandonar a **minha** formação acadêmica e sem abrir mão de nosso modo de narrar **nossas histórias**.
- P 2 **Tornei-me** um escritor de livros e a **minha** intenção era: { **educar** as crianças, jovens, adultos, educadores para defender a **nossa causa indígena**.

Desse modo, nas paráfrases acima, observa-se que os pronomes usados como referência pelo indígena apontam para um (eu-eu) sujeito individualizado porque ele fala da sua experiência com a formação acadêmica e de suas expectativas, de seus anseios a partir do uso da escrita, ele diz **eu** para significar a pessoa individualizada. Mas, ao mesmo tempo, de seu lugar de enunciação, o indígena deseja defender com a escrita uma coletividade, isto é, defender a causa indígena, usando “**nosso** modo de narrar nossas histórias”, portanto, um (eu/nós), de sua formação ancestral, resumindo, diz **eu** para significar **nós**.

Nessa fala de Munduruku, ele também faz uma abordagem sobre o que despertou a vontade de escrever e expõe os seus objetivos, em outras palavras, o que levou a um caminho de escritor de livros. O indígena levanta a bandeira da “causa indígena” para desconstruir os estereótipos criados sobre a “identidade indígena”, engendrados na “sociedade brasileira”. Essas questões são importantes, no entanto, o que interessa aqui é a questão da resistência do indígena em um processo de mudança, de subjetivação: “me tornei um indígena em movimento”. O verbo “tornar” significa um processo de transformação, de mudança de um estado de vida, ou melhor, de uma condição de vida para outra, a partir da formação intelectual.

Esse processo de mudança explica a própria condição do escritor que sai da aldeia no Estado do Pará ainda criança para estudar e, depois de sua formação intelectual, não perde sua identidade, mas coloca sua formação à serviço da causa indígena. Ele coloca-se a serviço da causa indígena “sem abrir mão do estilo literário”, referindo-se ao modo de narrar para os povos originários, pois ele destaca como a forma se aproxima da narrativa oral. O fato de “não abrir mão do estilo” aponta para o que diz Honório (2000, p. 179), que “A escrita significa a introdução de uma outra prática discursiva no contexto da cultura indígena, sem, todavia, apagar outras (práticas de tradução oral) que fundamentam a própria cultura”. Ao que o próprio indígena destaca que, “narro como se estivesse redigindo uma carta aos meus parentes indígenas” e em seguida acrescenta, “Sei que a carta – ou epístola – não é exatamente um estilo indígena, uma vez que exige o domínio da escrita. O estilo indígena seria baseado na oralidade,

mas certamente é o que mais se aproxima do estilo oral” (MUNDURUKU, 2012, p. 19). Essa foi a forma empregada na formação social indígena para dizer que é preciso ressignificar, sem perder a ancestralidade, “sem deixar de ser o que é”, sem apagar as práticas originais. Como ressalta Honório (2000, p. 180), “considerar este espaço enunciativo não como lugar de convivência pacífica, mas como espaço que se constrói por relações contraditórias” (HONÓRIO, 2000, p. 179-180). Isto é, nas condições reais de existência, a escrita é uma forma de resistência dos povos originários.

Assim, como forma de resistência ao poder político do colonizador, não apenas Munduruku, mas muitos indígenas continuam lutando por um território e pelos direitos que lhes foram destituídos ao longo do processo histórico. Isso porque, naquele momento político e histórico, eles, os povos indígenas, não podiam se significar pela língua, nem pelo modo de viver, nem pela estrutura social, porque só o colonizador imprimia seus discursos nos textos, a partir de suas FD nas quais estavam inscritas suas ideologias; e ali, imprimia uma caricatura de um sujeito indígena que carecia de ser colonizado, conferindo-lhe uma identidade social: a de ser “selvagem”, mas essa identidade é ressignificada nas conjunturas atuais.

Em outras palavras, ser “índio” era o mesmo que carregar um peso, a palavra causava-lhes vergonha, pelos sentidos historicamente contingentes, e medo de perseguição, porque muitos indígenas eram brutalmente assassinados até a década de 80 do século XX, conforme pode ser visto nas SD a seguir, das entrevistas-depoimentos do *corpus* selecionado para essa análise.

Observa-se, ainda, como a contradição é constituída na FD, pois, de acordo com Pêcheux e Fuchs (1997), o sentido se materializa em uma FD. Na SD 2, Álvaro Sampaio Fernandes Taukane diz que o sujeito indígena de sua região já “não quer mais ser índio” porque afirma ser “brasileiro”. Mas, afinal, os povos originários do Brasil não são brasileiros? Veja como está significado o ser “índio” e ser “brasileiro” na SD a seguir:

SD 2 O **índio** de minha região não queria mais **ser índio e nem** mesmo **defender** a demarcação da terra. E dizia: “**Eu** sou brasileiro, já **temos nosso** limite territorial, não precisamos de mais **nada**” (MUNDURUKU, 2012, p. 91).

Ao analisar por meio de paráfrases, os sentidos apontam, na voz do indígena, alguns não ditos, mas inscritos, na significação de “índio”: são não ditos que estão presentes pela ausência na memória discursiva. Desse modo, o indígena não aceita ser chamado de “índio” no século XX porque, historicamente, este item lexical funciona ao designar de forma pejorativa,

conforme a discursividade nos documentos do colonizador português. Essa significação é recuperada por meio de paráfrases que remetem a uma memória discursiva, conforme afirma Achard (2020, p. 8), “Operadores linguageiros imersos em uma situação, que condicionaria o exercício de uma regularidade enunciativa”. O autor ressalta ainda: “Haveria, deste modo, a colocação em série dos e das repetições formais, numa oscilação entre o histórico e o linguístico. Através dos retomados e das paráfrases, produz-se na memória um jogo de força simbólico que constitui uma questão social” (ACHARD, 2020, p. 8). Observa-se, de P 3 a P 7:

P 3 O <b>índio</b> da minha região não queria mais ser visto como <b>estorvo</b> e nem	{	<b>lutar</b> pela demarcação da <b>terra</b> .
P 4 O <b>índio</b> da minha região não queria mais ser visto como <b>animalesco</b> e nem	{	<b>lutar</b> para defender a <b>causa indígena</b> .
P 5 O <b>índio</b> da minha região <b>declara</b> :	{	Eu sou <b>civilizado</b> porque falo o português.
P 6 O <b>índio</b> da minha região <b>declara</b> :	{	<b>Eu sou brasileiro</b> /Eu não sou <b>selvagem</b> .
P 7 O <b>índio</b> da minha região <b>declara</b> :	{	(Nós) já <b>temos nosso</b> território, e (nós) não <b>precisamos lutar por mais terra</b> . (Nós) <b>Temos nosso território</b> , não precisamos de mais nada.

Em P 3 e P 4, a palavra “índio” significa estorvo/atraso, sem cultura/sem língua, sem conhecimento; selvagem/não civilizado, solto no mato e, animalesco/sem humanidade. Portanto, de acordo com essa designação, ele, o sujeito indígena, se recusa ser chamado de “índio”, pois há um efeito metafórico pelo qual dizer “x”, “índio”, é dizer “y”, “estorvo”, “selvagem”, “animalesco”, o que faz relação com o interdiscurso do colonizador, como apresentado no capítulo 3. E, ao se recusar ser assim designado, ele também não quer mais lutar pela causa que os une, a causa coletiva indígena – que é a luta pela demarcação de terra para todos os parentes. No entanto, ao dizer “**e nem** mesmo defender **a demarcação da terra**”, essa coordenação com efeito de adição pode ser parafraseada da seguinte forma: o **índio** de minha região não queria mais ser visto como **estorvo/animalesco e nem** defender **a causa indígena**, conforme parafraseado em P 3 e P 4. Então, por negar sua identidade, ele também se nega a lutar pela causa coletiva, isso é ressaltado na conjunção **e**, associada à junção da negação **nem**, que pode ser substituída por **como também**, isto é, se não quer ser índio, não faz sentido defender a causa coletiva.

Em P 4, o **não querer lutar** tem uma relação de transparência com **a negação da causa indígena** por ser civilizado, dizer “x” é dizer “civilizado”, e é o mesmo que dizer “y”, “não sou indígena”. Quem luta por terras são os “índios”, e não o “brasileiro”, que já vive no território brasileiro, portanto, não precisa de mais nada. Essa seria uma construção possível para não querer se identificar com a causa indígena e se camuflar em outra identidade por sua sobrevida.

Já em P 5, P 6, e P 7, o predicativo “Eu sou **brasileiro**/Eu sou **civilizado**” quer dizer “Eu não sou mais indígena, agora sou brasileiro”. Esse era o objetivo dos projetos indigenistas, transformar todos os indígenas em uma única nação: a brasileira. Dessa forma, o “eu sou brasileiro” está presente no interdiscurso, na FD capitalista do projeto de assimilação e integração<sup>55</sup> do Estado brasileiro. Esse projeto indigenista, que supunha integrar o indígena à sociedade no século XX, tem como um de seus principais pensadores, Darcy Ribeiro<sup>56</sup>. De acordo com o projeto, os povos indígenas seriam integrados à sociedade brasileira e para isso era necessário pacificá-los, ensinar-lhes a língua nacional, usá-los como mão-de-obra no serviço de cultivo da terra e usá-los como guardiões das fronteiras. Portanto, o “índio” que falava a língua portuguesa e estudava, deixava de ser selvagem – o que significa um estado transitório daquele que não se identifica mais com o “ser indígena” – esse era o sentido da palavra na FD do não indígena. Logo, passava à condição de civilizado, passava, então, a ser

---

<sup>55</sup> Projeto defendido por Darcy Ribeiro. O antropólogo nasceu em Montes Claros, Minas Gerais em 26 de outubro de 1922 e faleceu em Brasília em 1997. Formado em Ciências Sociais na Escola de Sociologia e Política de São Paulo, em 1946. De 1947-1957, esteve ligado ao Serviço de Proteção aos Índios, onde conhece e colabora com Cândido Mariano da Silva Rondon, o Marechal Rondon, então presidente do Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Realiza estudos etnológicos de campo entre 1947 e 1956, principalmente com os índios Kadiwéu, do Estado do Mato Grosso, Kaapor, da Amazonia, diversas tribos do Alto Xingu, no Brasil Central, bem como entre os Karajá, da Ilha do Bananal, em Tocantins, e os Kaingang e Xokleng, dos estados do Paraná e Santa Catarina, respectivamente. Construiu uma brilhante carreira intelectual de projeção internacional, notadamente nos campos da antropologia e da etnologia. Destacou-se como escritor, educador e político. Foi senador da República entre 1991-1997, e membro da Academia Brasileira de Letras (RIBEIRO, 2017, p. 437-448).

<sup>56</sup> De acordo com Lima (1987, p. 156), Darcy Ribeiro, na obra *Índios e a Civilização*, foi “como portador de diferentes pressupostos acerca de como deveriam vir a se relacionar índios e ‘nacionais’ o que é óbvio, definiria análises distintas, já que, na lógica de Ribeiro, os primeiros foram os segundos, e não o oposto”. Lima (1987, p. 156) ainda citando Peirano (1981), afirma: “Em 1953, Ribeiro organizou o Museu do Índio, o qual atraiu a atenção internacional como primeiro a ser especificamente pensado para combater os preconceitos raciais. Durante esse período, Ribeiro começou, pouco a pouco, a advogar diferentes políticas de assimilação e integração dos índios à sociedade nacional: em 1954 ele era favorável à integração gradual na sociedade como um todo, vendo isto como um resultado inevitável do contato interétnico. Propunha, então, o estabelecimento de reservas indígenas como o ambiente adequado à vigorosa assimilação da cultura branca pelos índios. Em 1957, Ribeiro declarava que sua principal preocupação não era com a manutenção de forma de vidas tribais, mas apenas como salvar vidas indígenas. Era uma mera coincidência que a sobrevivência dos índios aparecesse como dependente de um decréscimo do grau de mudança cultural. Em 1962, ele era favorável à gradual incorporação das tribos na sociedade inclusive através da educação, em oposição ao isolamento em reservas indígenas.”.

brasileiro. O verbo “ser” indica um estado, um processo de transição, daquele que deixa de ser uma coisa e passa a ser outra.

Ainda ressalto que esse ser “índio” e ser brasileiro, passar de uma condição a outra, aponta também para outro lugar, para um efeito metonímico, uma ruptura, estabelece um corte de deslocamento, é uma separação de uma coisa à outra, ser “índio” parece estar sempre relacionado a não ter limite territorial, não ter seus direitos garantidos e precisar lutar sempre por esse lugar. Enquanto que ser brasileiro é ter limite territorial garantido, como a significação de ser “índio” e ser brasileiro está vinculado a território. Desse modo, ser “índio” é ter que defender a demarcação territorial. Já na expressão “já temos nosso limite territorial” há equívocidade.

Ainda sobre o processo transitório do “selvagem” para o “civilizatório”, de acordo com Albuquerque (2007, p. 133-134), citando Irma Rizzini (2004, p. 235):

Rizzini conclui, citando as expressões empregadas para descrever os ‘meninos quase todos índios’ antes de passar pelo processo civilizatório: ‘são brutos, vadios, rudes, inertes, insubordinados, analfabetos, indomados, incorrigíveis, viciosos, enfim os ‘selvagens da cidade’. Em decorrência do processo educativo aparece a identificação positiva dos jovens: ‘polidos, aplicados, submissos e disciplinados, cujos contatos com as atrações da cidade e com a família podem pôr tudo a perder’. Como se pode ver, os discursos salesianos para representar o índio não nascem deles, nascem do interdiscurso, dizeres que circulam, já ditos em outros lugares e outros tempos, com as mesmas ou outras palavras, mas o mesmo sentido.

De acordo com o exposto por Albuquerque, os salesianos consideravam que a educação proporcionava esse estado transitório dos povos indígenas saindo da condição de “selvagens da cidade” para “civilizados”. Retomando a fala de Álvaro Fernandes Taukane, o “Eu sou brasileiro” pode ser substituído por: “Eu tornei-me um brasileiro/Eu passei a ser brasileiro”. O que significa ser brasileiro? Na afirmação “Eu sou brasileiro” do indígena, há uma predicação que se refere à identidade de um povo, de uma nação. E a condição naquelas conjunturas para ser um cidadão “brasileiro” pressupunha ser civilizado, ser cristão católico, falar a língua nacional, pagar impostos, trabalhar para o Estado ou empresas particulares.

Portanto, a questão da negação do uso da palavra “índio” pelos povos indígenas é uma questão de significação, conforme discursivização no subcapítulo “Condições de produção da leitura e da escrita sobre os povos originários: um percurso sobre o período colonial”, que expõe a forma imaginária do colonizador sobre os povos originários, e essa também se trata de uma questão política. A significação negativa da palavra em jogo, conforme os funcionamentos descritos acima, é política porque os povos indígenas passaram a usar a palavra a partir da posição pan-indígena, ou melhor, a partir do uso da palavra para fins políticos. Por isso a

importância de se compreender as formas de nomeação e designação dos povos originários pelo colonizador e, como vimos no exposto até o momento, perante o funcionamento discursivo do colonizador, os sentidos da palavra “índio” são questionados pelos povos indígenas e, até mesmo, alguns sentidos da palavra são repudiados, na forma como eram significados.

Sobre a constituição de uma cidadania brasileira, Albuquerque (2007, p. 114), em sua pesquisa sobre Educação Escolar Indígena, citando Di Renzo (2005, p. 53), afirma:

Os salesianos [nas sequências discursivas analisadas, Albuquerque trata da missão e das ações dos religiosos salesianos na Amazônia] “que sabem com clareza, o que devem fazer: ensinar uma língua, a portuguesa; converter a população para uma única religião, a católica; introduzir os mesmos costumes (europeus e cristãos) e ensinar o culto à bandeira do Brasil, formar o cidadão. Língua nacional, cidadania e Estado são questões que se tocam: ‘é por meio das políticas de língua, elaboradas no interior dessas relações, que se pode apreender os sentidos que jogam nas concepções de língua nacional, cidadania e nacionalidade” (Di Renzo, 2005, p. 53). É na língua que se constitui o sujeito nacional.

No que diz respeito às paráfrases, P 5 e P 6, ao se declarar **brasileiro, o indígena** se declara **civilizado** de acordo com o princípio ocidental, e nessa afirmação há uma rejeição da palavra “**índio**”. No entanto, na fala do indígena há uma tensão entre o **eu/nós/nosso**: quem é esse “nós” presente na terminação dos verbos de primeira pessoa do plural? E o pronome possessivo “**nosso**”, em nosso território? Território de quem: do indígena ou do brasileiro? A expressão “nosso território” é marcada por uma necessidade coletiva, que é a luta pela demarcação de terra (causa simbólica da coletividade). Entretanto, ao se declarar **brasileiro, o indígena** nega sua identidade, sua coletividade, e se individualiza – no uso do pronome de primeira pessoa do singular – **eu**. Desse modo, ele se diz “x” para não se dizer “y”. Ele se diz “brasileiro” para não se dizer “índio” e ser perseguido, assassinado como aconteceu com muitos parentes<sup>57</sup>. Ao se dizer “brasileiro”, ele também nega uma coletividade ancestral.

No entanto, numa posição indígena, ele se trai ao fazer uso linguístico da expressão que marca sua identidade, inscrita no verbo de primeira pessoa do plural seguido do pronome possessivo: “temos nosso limite territorial”. Esse “**nosso**” é a marca que o subjetiva como indígena, em sua FD indígena. Dito em outras palavras, ao negar sua identidade, no uso do pronome de primeira pessoa do singular **eu**, ele se autoafirma com o **nós**, implícito, e que é a marca da luta pela terra, a causa coletiva. O indígena até se reconhece na sua individualidade

<sup>57</sup> A palavra “parentes” é forma como os povos originários se reconhecem, como escreve Munduruku (2012, p. 19, grifos nossos): “Essa foi uma opção que fiz para chegar mais próximo de *meus parentes* sem perder a organização e a profundidade acadêmicas. Sei que a carta – ou epístola – não é exatamente um estilo indígena, uma vez que exige o domínio da escrita. O estilo indígena seria baseado na oralidade, mas certamente a carta é o que mais se aproxima do estilo oral e, por isso, o escolhi com a finalidade de aproximação”.

de brasileiro civilizado, mas não nega que a terra é para todos. Portanto, é na linguagem que o “sujeito se constitui”. Desse modo, é tendo que viver no “entre-lugar”, em um “dentro-fora”, na materialização da FD capitalista do discurso integracionista na qual se veem obrigados a se inscreverem para sobreviver, que o **eu** desliza para o **nós** próprio da resistência indígena.

A partir disso, retomo a afirmação de Orlandi (2020, p. 35-36) de que:

A análise de discurso trabalha com a materialidade da linguagem, considerando seu duplo aspecto: o linguístico e o histórico, enquanto indissociáveis no processo de produção do sujeito e dos sentidos que (o) significam. O que me permite dizer que o sujeito é um lugar de significação historicamente construído.

Dessa forma, ao se afirmar “índio”, o sujeito o faz dentro de um contexto político, o contexto pan-indígena, no qual o léxico “índio” é ressignificado como “indígena” pelo indígena. Mesmo assim, ao assumir a identidade de “índio” no século XX, o indígena assume uma série de riscos materializados historicamente. A esse respeito, Vinhas (2020, p. 2), comentando as contribuições dos trabalhos de Pêcheux, afirma que ele “trouxe reflexões sobre a relação inevitável entre o dito e o ideológico”, pois “a linguagem traz possibilidade de o sujeito expressar sua identificação, sem que o sujeito saiba completamente da sua identificação com uma determinada posição política, ideológica e de classe” (VINHAS, 2020, p. 2). Dessa forma, afirmar-se “índio” na posição do indígena do século XX é aceitar os direitos assegurados politicamente na Constituição Brasileira de 1988 sem apagar o ideológico da lei 6001 de 1973 (o Estatuto do índio).

Por sua vez, na SD 3, Marcos Terena faz uma autodeclaração e se diz “índio” e não “japonês”. Nesse caso, ele se reconhece em suas práticas, e não na prática daquele que vem de outro lugar, de outra cultura, ele se reconhece em seus costumes, em sua forma de viver e, não na cultura que lhe fora imposta. Vejamos na SD 3:

SD 3 Só sei que de repente **já tinha falado que não era japonês, e sim índio. Começava a pensar no que exatamente representaria as condicionantes de ser índio**, já que durante todo esse período de minha vivência havia me afastado completamente do contexto indígena. Inclusive **tinha vergonha disso** e achava que tal fato me credenciaria a **ser um grande homem branco**.

Então começou a surgir uma série de pensamentos. Ou eu **voltava a ser índio** – e no começo era muito legal porque comecei a pensar: “**Eu vou voltar a ser índio e não vou**

**usar paletó e gravata. O índio não usa isso. Vou andar pintado**”, ou então continuava seguindo o ritual da educação ocidental. (MUNDURUKU, 2012, p. 160).

Nas paráfrases a seguir, são recuperados os sentidos que tencionam o ser “índio” e o ser “japonês” para a sociedade não indígena e, as consequências de assumir a identidade indígena perante a sociedade não indígena. Contudo, o uso do léxico “índio”, muitas vezes “negado” pelo próprio indígena, é politicamente ressignificado como indígena. Dito de outra forma, a palavra “índio”, muitas vezes negada pela significação atribuída pelo colonizador, passa a ser ressignificada pelos povos indígenas a partir da posição pan-indígena na década de 70 do século XX:

P 8 Só sei que <b>de súbito</b> já tinha falado <b>que</b>	{ <b>não era japonês/trabalhador, e sim o índio/preguiçoso.</b> Não era <b>colonizador/capaz, e sim colonizado/incapaz.</b>
P 9 Começava a pensar no que exatamente representaria	{ as <b>consequências de ser índio</b> /de assumir essa identidade.
P 10 Inclusive tinha vergonha <b>disso</b> .	{ Inclusive tinha vergonha de <b>ser índio</b> /de ser reconhecido como <b>índio</b> .
P 11 Eu <b>vou voltar a ser índio</b> também	{ <b>não vou precisar de paletó e gravata. O índio não precisa disso. Vou andar pintado.</b>

Em P 8 e P 9, o modo como Terena falou que não era japonês se dá de uma forma sem controle, “já lá”: falou de repente/falou de súbito, não teve tempo para pensar nas consequências de assumir a identidade que há tanto tempo escondia porque temia o que poderia acontecer caso descobrissem sua verdadeira identidade. Assumir a identidade do outro (do não indígena) era uma garantia de sobrevivência. Para isso ele se camufla na identidade de japonês, se afasta do contexto indígena e declara que tinha vergonha “disso”, tinha vergonha de ser indígena.

Contudo, ao se autoafirmar como indígena, ele passa a assumir os riscos de ser perseguido, de ser excluído, de perder o posto de piloto e de ter que deixar de pilotar, porque naquele contexto o “índio” era considerado incapaz como um efeito discursivo da lei de tutela. Esse efeito era produzido no imaginário social, conforme pode-se observar no Código Civil de 1916, Lei nº 3.071/1916, art. 6º: “São incapazes, relativamente a certos atos, ou maneira de



exercer: III – os silvícolas” (BRASIL, 1916). Mesmo não estando mais em vigor, essa lei<sup>58</sup> ainda tem seus efeitos materializados na Lei 6.001/1973 (BRASIL, 1973), arquivo jurídico que estabelece em níveis de contato com a comunhão nacional os diferentes povos, como: i) isolados; ii) em vias de integração e iii) integrados<sup>59</sup>; e materializados no art. 7º dessa mesma lei: “Os índios ou as comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional ficam sujeitos ao regime tutelar estabelecido nesta Lei” (BRASIL, 1973).

Esses dois arquivos jurídicos, além de outros não mencionados aqui, trazem um histórico de que esses povos necessitam da tutela do Estado. Enquanto que a identidade do japonês era de um sujeito capaz, trabalhador, o indígena era o contrário de tudo isso, pois ser “índio” era tido como ser preguiçoso, selvagem e incapaz. De acordo com Césaire (2020) a colonização desumaniza a pessoa para modelá-la a partir de outra cultura, para interpelá-la a partir de outras formas de identificação. Essa desumanização produzida no discurso colonial é repudiada no princípio base do Movimento Indígena brasileiro. Portanto, são criadas leis para interpelar os povos indígenas.

Diante desse efeito de interpelação pela lei que deveria proteger os povos originários, o sujeito fica dividido entre o ser indígena e não ser indígena e, ao assumir a identidade, isto é, ao enunciar “vou voltar a ser índio”, ele resiste, mas observa que há aquele efeito de transitoriedade do verbo **ser** na fala de Álvaro Fernandes Taukane ao comentar uma fala de outro indígena, discutido na SD 2: “Eu sou brasileiro”, e “Vou voltar ser índio”, na voz de Terena. Essa resistência se dá na escrita/leitura/interpretação, no uso político dessas técnicas do outro, ou melhor, nas palavras de Leno Danner, Julie Dorrico e Fernando Danner (2020a, p. 64): “utiliza-se da autoria, da escrita como instrumento político-pedagógico que leva a uma reconstrução de si, da própria história, do que se é e de como se chegou a ser isso que se é e, depois, a uma postura de ativismo, de militância e de engajamento político-culturais”. Nesse efeito de reconhecimento, há o “efeito ideológico elementar”, isto é, o sujeito dividido entre ser e não ser indígena, resiste. E assumido na posição de indígena, ativista, militante e político fortalecido na leitura, no gesto de interpretação e na escrita.

---

<sup>58</sup> Vale ressaltar que a lei não é neutra e, de acordo com Althusser (1999, p. 87), “o Direito é desigualitário e burguês, as regras jurídicas não servem e não atendem à toda formação social [e quando atende é no contraditório, é para negar o direito ou para punir], visto que, na teoria marxista, “a seu ver, todo Direito, sendo em última instância o Direito de relações mercantis, permanece definitivamente marcado por essa tara burguesa: portanto, todo Direito é, por essência, em última instância desigualitário e burguês”.

<sup>59</sup> A Lei 6001/73 (BRASIL, 1973), em seus artigos sétimo e oitavo, refere-se aos índios não integrados à comunhão nacional, isso porque nas décadas de 60 e 70, havia um projeto do Estado de integrar os povos originários à sociedade brasileira – dessa forma, ao dominar a língua portuguesa, os indígenas se tornariam cidadãos brasileiros, perdendo o direito de posse das terras onde viviam.

Portanto, assumir-se como sujeito de uma cultura não ocidental é o mesmo que assumir o risco de perdas e, até mesmo, de estar condenado ao extermínio, ao desaparecimento, por ter cultura, língua e forma de vida própria. Nesse reconhecimento, de “ser índio”, há uma forma própria de reconhecer suas práticas ideológicas e culturais, que estão inscritas na forma de viver e se relacionar com o mundo, como também é pensar nas condicionantes de “ser índio” para a sociedade que, ainda hoje, é excludente. Portanto, “correr risco” é resistir, e foi na resistência que nos séculos XX e XXI o indígena passou a ter uma posição política estruturada e organizada<sup>60</sup>.

É na escuta da voz de Munduruku e da voz indígena nas entrevistas-depoimentos que continuo perguntando: o que seria “permanecer indígena” nos séculos XX e XXI, diante da colonização como um processo histórico que tem como fundamento a produção “senão de homens”, como diziam os jesuítas? Em outras palavras, na escuta dessa voz, busco compreender como significa “permanecer indígena” na perspectiva indígena após uma trajetória de séculos de “projetos civilizatórios”, ou melhor, após a criação de projetos indigenistas, cujo objetivo era “aculturar” os indígenas.

No que diz respeito à P 11, ao afirmar que vai voltar a “ser índio”, Terena assume uma forma de resistência; pode-se dizer que há uma desidentificação com a forma-sujeito que ele estava assumindo até então para permanecer na condição de piloto da Funai. Para compreender essa questão, parto do que Pêcheux (2014b) esclarece sobre o processo de interpelação de indivíduos em sujeitos falantes. O autor explica que os indivíduos são interpelados em sujeitos por meio da identificação destes com as FD e FI que o dominam. Pêcheux (, comentando Paul Henry, ressalta que “essa interpelação supõe necessariamente um *desdobramento*, constitutivo de sujeito do discurso” (PÊCHEUX, 2014b, p. 198). Esse desdobramento tem “*um dos termos* que representa o ‘locutor’ – que é o ‘sujeito da enunciação’ – ‘o sujeito que ‘toma posição’, com total conhecimento de causa’, também há outro termo que ‘representa o chamado sujeito universal’” (PÊCHEUX, 2014b, p. 198, grifos do autor).

Pêcheux (2014b, p. 199, grifos do autor) ainda ressalta que “esse desdobramento pode assumir diferentes modalidades, duas das quais são evidentes”. Trata-se: i) do “bom sujeito” – “consiste numa superposição (um recobrimento) *entre o sujeito da enunciação e o sujeito*

---

<sup>60</sup> Neste sentido, Paula Caleffi (2003, p. 21), em “‘O que é ser índio hoje?’ A questão indígena na América Latina/Brasil no início do século XXI”, afirma: “ser índio, porém no final do séc. XX e início do XXI, é mais que isto; [na forma atribuída por Cristóvão Colombo ao acreditar haver chegado nas índias orientais] é ser portador de um status jurídico, que lhe garante uma série de direitos. É fazer parte de uma coletividade que, segundo Pacheco de Oliveira, ‘por suas categorias e circuitos de interação, distingue-se da sociedade nacional, e reivindica como ‘indígena’. Ou seja, percebe-se como descendente de população de origem pré-colombiana (OLIVEIRA 1998, p. 282)”.

*universal*, de modo que a tomada de posição do sujeito realiza seu assujeitamento sob a forma do ‘*livre consentido*’; e ii) do “mau sujeito” – “discurso no qual o sujeito da enunciação ‘se volta’ *contra o sujeito universal* por meio de uma ‘tomada de posição’ que consiste, desta vez, em uma separação (distanciamento, dúvida, questionamento, contestação, revolta...)”.

Portanto, ao dizer “Vou voltar a ser índio”, há uma contraidentificação desse sujeito falante com a FD que o dominava na condição de piloto. Para isso, ele nega a FD que, perante o jurídico, o constitui como “incapaz”. Para ser piloto não podia ser indígena nas décadas de 70-90 do século XX. E, ao se declarar indígena, ele é um “mau sujeito”, porque questiona e contesta a condicionante para ser piloto. Essa mudança de tomada de posição só foi possível a partir da organização política dos povos indígenas.

Nas palavras de Munduruku (2012, p. 61-62), “o Movimento Indígena brasileiro foi se constituindo em cima da urgência e da necessidade de autoafirmação. Isso se deu através de uma ação pragmática em torno da conquista de direitos à terra, saúde e educação”. O autor ressalta que isso se deu “pela tomada da consciência pan-indígena e pela certeza de que os indígenas são sujeitos de direito dentro da sociedade brasileira” (MUNDURUKU, 2012, p. 62). Essa autoafirmação se dá pela tomada de consciência pan-indígena e, além disso, a “‘descoberta’ da identidade pan-indígena e o conseqüente emprego político do termo *índio* acontecem no exato momento em que os líderes indígenas se percebem – a si e aos demais – sujeitos de direitos” (MUNDURUKU, 2012, p. 48, grifo do autor). Vale destacar que a “consciência pan-indígena” trata-se de políticas e estratégias das lideranças indígenas do Movimento que tinham como metas: i) o reconhecimento de sua organização social e política; ii) “afirmar a diferença e lutar pelos interesses” da coletividade do indígena; iii) “o resgate do termo índio pelos líderes” com a finalidade de “ser usado para expressar uma nova categoria de relações políticas”; iv) a organização das assembleias indígenas, cujas discussões “eram as questões voltadas para defesa do território indígena, sempre considerado o mais importante instrumento para manutenção da cultura tradicional”; v) o protagonismo dos povos indígenas a partir do abandono de “uma atitude passiva ou defensiva e tornando-o mobilizador da consciência na defesa dos seus direitos” (MUNDURUKU, 2012, p. 44-55).

Portanto, a partir dessa tomada de posição indígena, de luta em defesa de seus direitos, os povos indígenas se inscrevem na defesa de suas práticas ideológicas: “somos aqueles por quem esperamos”. É nesse espaço de reconhecimento como sujeito de direito que os indígenas lutam para que seja reconhecido na Constituição de 1988 não mais como sujeito genérico, mas lutam pelo reconhecimento da diversidade étnica, linguística e cultural de seus povos.

Por fim, a SD 3 pode ser lida a partir da demarcação da identidade, ou ser “índio” e ser japonês demarca identidades diferentes: o indígena não diz “índio e branco” ou “índio e negro”, mas “índio e japonês”. Nesse dizer há uma demarcação, mesmo que a palavra tenha marcado outra identidade, existe nessa relação o que é da ordem do impossível, o de ser o “grande homem branco”, por mais que diga “me credenciaria a ser um grande homem branco”, isso é da ordem do impossível.

A tomada de posição indígena a partir do político do movimento é, também, representada na voz indígena, principalmente na demarcação entre sociedade indígena e sociedade brasileira, pois para os povos originários cada povo é uma sociedade indígena. Portanto, ao falar em sociedade há uma marcação simbólica de efeito de resistência. Na voz de Munduruku há, por um lado, um indígena em movimento e, por outro, a sociedade brasileira. Movimento de onde e para onde? São diferentes resistências que aparecem na SD 4:

SD 4 Foi dessa maneira que **me tornei um indígena em movimento**, com o propósito de compreender **as diferentes facetas de atuação** e encontrar meu lugar dentro de um movimento político capaz de **responder de forma efetiva aos diversos estereótipos engendrados na mente da sociedade brasileira**. Este caminho me levou à literatura. (MUNDURUKU, 2012, p. 18).

A partir da posição indígena politizado, Munduruku destaca que os povos indígenas podem se ressignificar sem deixar de ser indígenas; eles podem assumir várias posições na conjuntura moderna sem perder a essência dos ancestrais, conforme veremos nas paráfrases a seguir:

- |  |   |  |
|--|---|--|
| P 12 Foi dessa maneira que me <b>tornei um indígena em movimento</b> | { | Foi dessa maneira que me <b>tornei um indígena em processo de atualização, mudança, adequação.</b>                     |
| P 13 Foi dessa maneira que me <b>tornei um indígena em movimento</b> | { | Foi dessa maneira que me tornei um indígena em <b>outra conjuntura</b> que <b>difere da conjuntura da colonização.</b> |
| P 14 Foi dessa maneira que me <b>tornei um indígena em movimento</b> | { | Foi dessa maneira que me <b>tornei um indígena escritor, educador, liderança, um porta-voz.</b>                        |

Em P 12, P 13 e P 14, Munduruku apresenta um sujeito indígena capaz de acompanhar as mudanças sociais, os avanços científicos e tecnológicos. E capaz de poder mostrar à

sociedade brasileira que os povos originários sempre estiveram à frente de seu tempo com seu modo de vida estruturado socialmente, com suas culturas, técnicas e ciências. E, que por serem indígenas, não estão congelados na cápsula do tempo do século XV. O próprio verbo “tornar”, na voz do indígena, já significa um processo de mudança, de transformação, não é um verbo intransitivo, mas um verbo passível de movimentação, de mobilização de sair do estado em que se encontra. E as próprias condições dos povos originários apontam a movimentação, tanto territorial quanto no modo de vida. O fato de deslocar-se já exige mudança, resiliência; a movimentação dos povos indígenas ao longo de sua história é como a movimentação das águas do rio: não fixas e nem paradas, mas móveis, sem deixar de serem águas. Os povos indígenas acompanham as mudanças temporais e, no entanto, não deixam de ser indígenas porque vestem roupas ou estudam. Assim como o brasileiro não deixa de ser brasileiro, mesmo que more décadas fora do Brasil.

Portanto, na análise, os efeitos de sentidos entre SD 1, SD 2, SD 3 e SD 4 estabelecem uma relação de movimento, pois os verbos **ser** e **tornar** são verbos que apontam para um processo de mudança, de movimentação do sujeito, mudança de um estado em que o sujeito se encontra a outro. Desse modo, nas quatro SD existe efeito de transposição, de deslocamento, de mudança, isto é, na SD 1, a expressão “**Tornei-me** um escritor de livros” é uma afirmação de transição de uma identidade, enquanto que, na SD 2, a expressão “O **índio** de minha região não queria mais **ser índio e nem** mesmo **defender** a demarcação da terra. E dizia: ‘Eu **sou** brasileiro’” é um efeito contrário, é uma negação da identidade, pois se não quer mais ser “x” é porque pode vir a ser “y”.

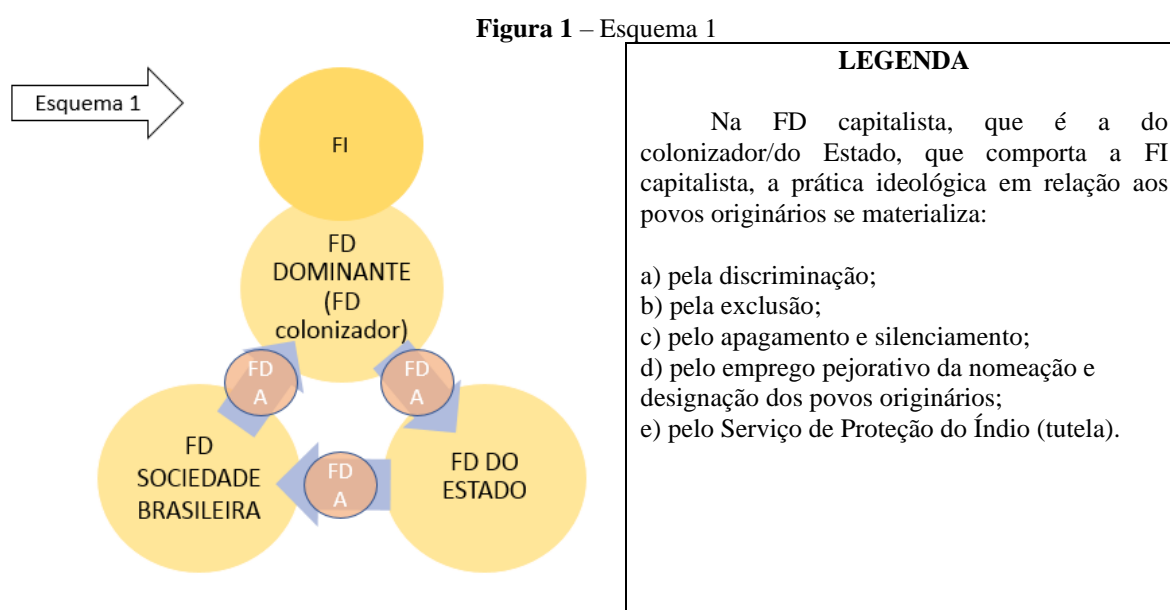
Na SD 3 há uma mudança de identidade ao dizer que não era japonês e sim “índio”, e depois na expressão “Inclusive **tinha vergonha disso e** achava que tal fato me credenciaria a **ser um grande homem branco**”. O fato de ter vergonha de ser indígena e querer ser um homem branco se confirma a negação da identidade, mas aqui há um retorno à condição de indígena, isso aparece na sequência da fala do indígena ao dizer “**Eu vou voltar a ser índio e não vou usar paletó e gravata. O índio não usa isso. Vou andar pintado**”, essa transposição de movimento marcado pelo verbo **ser** e pela locução verbal **vou voltar** se dá no processo de identificação que é marcado pelo histórico, há um “mau sujeito”, aquele que muda sua posição de sujeito.

E na SD 4, na expressão “**me tornei um indígena em movimento**”, também há uma relação de identificação que está em movimento, por isso a questão da identidade não é fixa, mas como um rio que tem suas águas em movimento, é o rio que falei no início desse texto, é o movimento que se dá a partir de dizeres como os que trago nesse trabalho. Desse modo, a

relação que se estabelece entre as SD é que na SD 1 as expressões “eu decidi que...” e “tornei-me um escritor”; na SD 2, “não queria mais ser índio”; na SD 3, “voltar a ser índio” e na SD 4 “me tornei um indígena em movimento”, permite compreender a necessidade de movimento no “ser indígena”. Isto é, a movimentação dos povos indígenas ao longo de sua história é como a movimentação das águas do rio, que nunca ficam paradas. O movimento de onde e para onde se apresenta como um lugar vazio, mas que é resgatado pelo trabalho da memória.

Em face do exposto nas análises sobre o “ser índio”, sobre a nomeação dos povos originários no discurso colonial, apresento as FI do Estado/colonizador e as FI indígenas nos esquemas 1, 2 e 3 a seguir. É importante destacar que as FI são constituídas de FD com as quais os sujeitos do discurso se identificam e enunciam seus dizeres.

No esquema 1, apresento a FI capitalista do colonizador, que também é a FI do Estado e da sociedade não indígena em relação ao “índio” brasileiro:

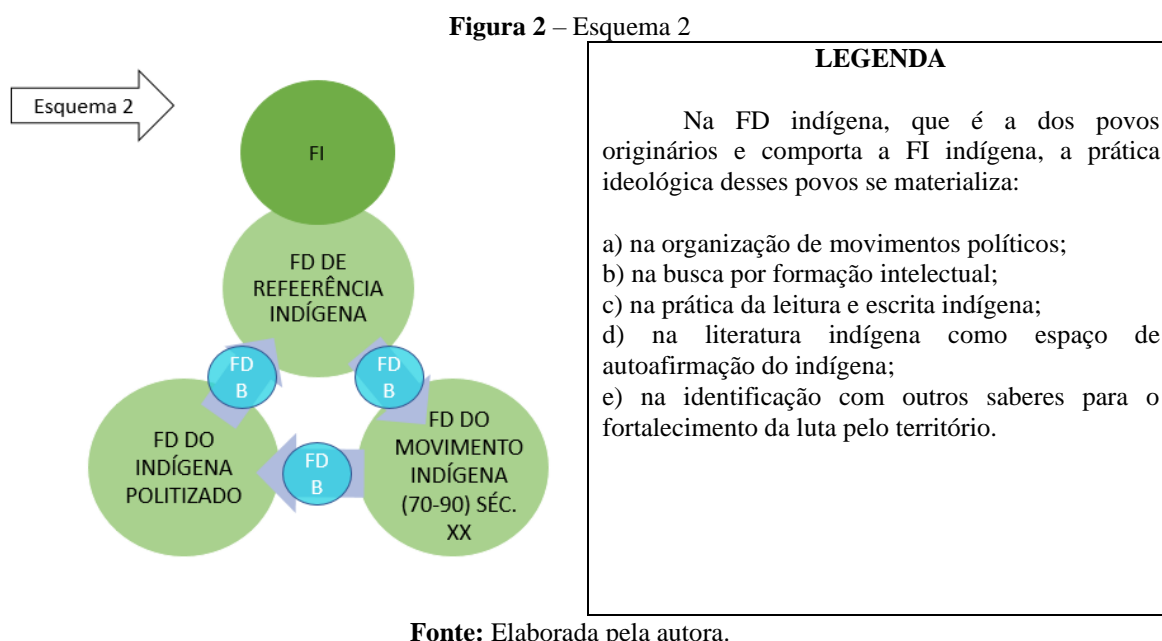


**Fonte:** Elaborada pela autora.

A FI do colonizador/do Estado que a denomino como capitalista, que comporta a FD capitalista que é a FD dominante do Brasil, é, portanto, o que chamo de (FD A). Essa (FD A) interpela o sujeito não indígena, o qual sustenta um estereótipo de “índio” em seus discursos. Nessa FI, a prática ideológica se materializa pela discriminação, pela exclusão, pelo Serviço de Proteção do Índio, pela tutela, pelo apagamento e silenciamento dos povos originários em documentos oficiais, e pela esteriotipização dos povos como “selvagens”, “sem cultura”, “língua feita”, “estorvo”, conforme apresentado nos documentos sobre o ato de nomeação e designação dos indígenas discutido no capítulo 3.

Desse modo, o que é destacado no esquema 1 são as FD de onde esses dizeres foram enunciados, isto é, em documentos escritos pelo colonizador, pelo Estado e pela sociedade não indígena. Portanto, esses estereótipos são modos de dizer de uma FI que comporta a FD dominante do Estado.

No esquema 2 a seguir, por sua vez, apresento a FI indígena, na qual os dizeres enunciados pelas lideranças indígenas têm seus efeitos de sentido sendo constituídos:



Essa posição de sujeito indígena a partir da década de 60 do século XX, tem nas suas práticas ideológicas a criação de movimentos de luta pela causa coletiva (território) e defesa de suas culturas, a organização política. Além disso, ele passa a buscar por formação acadêmica, o que corresponde a uma identificação com outros saberes para garantia de seus direitos sociais e políticos. Nessa identificação tem-se o mau sujeito, porque o sujeito toma consciência da história, de sua forma do sujeito. Sobre essa metáfora do mau sujeito, podemos dizer conforme as palavras de Pêcheux (2014b, p. 160):

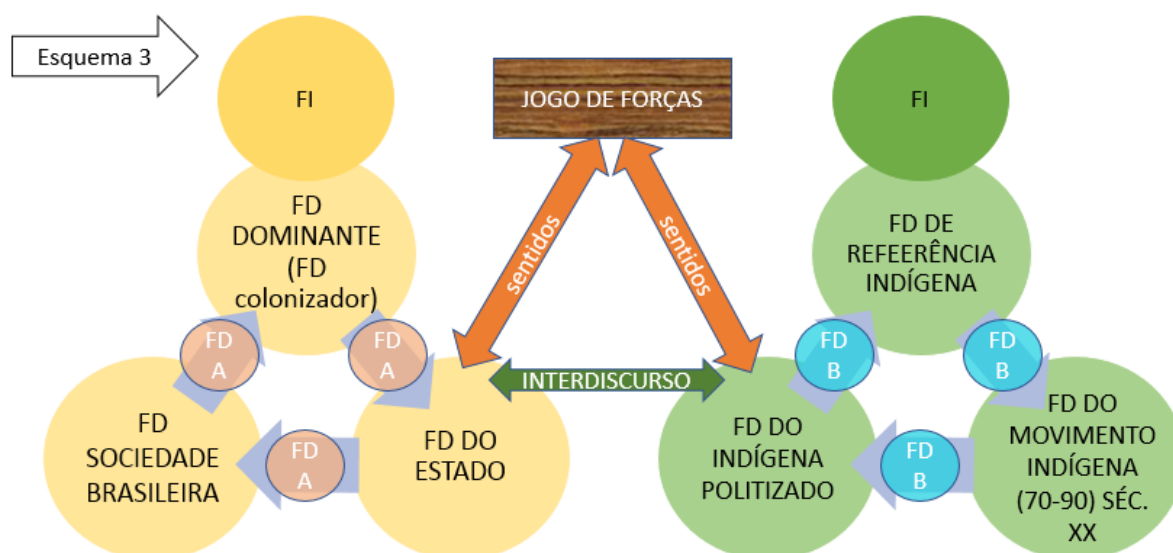
Nessas a tomada de posição resulta de um retorno do “Sujeito” no sujeito, de modo que a não coincidência subjetiva que caracteriza a dualidade sujeito/objeto, pela qual o sujeito se separa daquilo de que ele “toma consciência” e a propósito daquilo que ele toma posição, é fundamentalmente homogênea à coincidência reconhecimento pela qual o sujeito se identifica consigo mesmo, com seus “semelhantes” e com “Sujeito”.

Partindo desses pressupostos, os indígenas tomam consciência do processo histórico que os deixou nessa posição social, então se subjetivam e assumem uma nova posição, passando a

se identificar com seus semelhantes (outros povos indígenas). Assumem, assim, uma posição de sujeito que resgata sua ancestralidade e cuja prática ideológica se constitui na movimentação do sujeito indígena, na luta dos movimentos políticos, na busca por formação intelectual, isto é, na identificação com outros saberes em defesa de suas culturas e sua formação social indígena, desse modo encontra na leitura e escrita um caminho para fortalecer suas culturas, reconhecer suas identidades e lutar pela defesa territorial, conforme é possível identificar nas SD 1, 2, 3, 4, 5 e 8.

No esquema 3, a seguir, são apresentados os jogos de forças que se estabelecem entre as FD:

**Figura 3 – Esquema 3**



**Fonte:** Elaborada pela autora.

Uma vez que o sujeito indígena se encontra identificado com a FD indígena que é a FD do Movimento Indígena brasileiro, movimento de lutas pelas causas indígenas, chamo esta FD de (FD B), que é a FD de referência para os povos indígenas nos séculos XX e XXI. Esta FD indígena entra em conflito com a FD A, que é a FD capitalista a dominante do Estado.

Portanto, nessas relações de forças de mais de cinco séculos de apagamento pela ausência da presença do indígena nos discursos, há uma contraidentificação do sujeito e o surgimento de uma posição de sujeito que é o que constitui a FD B. E, é da posição de sujeito indígena politizado, um sujeito de direito, constituído pelos acontecimentos discursivos com a Promulgação da Constituição de 1988 e com a articulação do Movimento Indígena brasileiro a partir da década de 70-90, que a palavra “índio”, que era utilizada como forma de empobrecer a experiência cultural indígena, passa a ser resgatada com efeito de sentido de outra FI e não



mais conforme a designação e significação da palavra “índio” conforme a empregada pela FI do colonizador, do Estado e da sociedade não indígena. Essa memória se rompe e o léxico “índio” passa a ser usado para expressar uma nova categoria de relações políticas, de modo que aqueles que não queriam ser “índio” começaram a aceitar essa condição.

De acordo com o gesto de análise, pode-se concluir que a escuta da voz indígena proporcionou discorrer sobre relações de forças entre as FI dos povos originários e as FI do Estado que constituem a formação social capitalista. Ao estabelecer relações, foi possível observar onde há regularidades e onde se estabelecem as contradições. De acordo com Herbert (1995, p. 87), “não encontramos jamais o ideológico como tal, mas formações ideológicas específicas que diferem segundo seu lugar na formação social: o que poderíamos chamar as diferentes combinações ideológicas de que uma formação social é capaz”.

Pode-se, então, dizer que os povos indígenas hoje são resultado de lutas em cinco séculos, e que sua voz se materializa em cinco décadas de história do movimento, já que os povos indígenas, constituídos de suas culturas, línguas e ideologias, resistem ao processo histórico desde a chegada dos colonizadores portugueses. Isso aconteceu porque a colonização deixou “fissuras”, falhas pelas quais foi possível se constituir resistência, como as escritas na história, e inscritas na luta ideológica, nas estratégias criadas pelos indígenas para mostrar sua resistência ao indigenismo. Dessa forma, as CP do discurso indígena foram marcadas por acontecimentos, como a consciência pan-indígena, a organização do Movimento Indígena brasileiro, a lei 6001/73 (BRASIL, 1973) e a promulgação da Constituição de 1988 (BRASIL, 1988); esses acontecimentos são importantes para (re)existência desses povos.

## 4 OS POVOS ORIGINÁRIOS E SUAS RELAÇÕES COM A LEITURA E ESCRITA: UMA ANÁLISE DISCURSIVA

Já éramos o futuro no presente. [...]. Não iremos admitir mais que as pessoas estranhas ao nosso modo cultural de ser, representações religiosas ou de Estados nacionais voltassem a falar por nós. (MUNDURUKU, p. 102).

Este capítulo traz um gesto de análise das relações dos povos originários com a leitura e a escrita no final do século XX e início do século XXI. Para isso, busco compreender o modo como essas tecnologias<sup>61</sup> (leitura e escrita) vêm contribuindo para o processo de autoafirmação desses sujeitos na sociedade brasileira. Busco, também, compreender como leitura e escrita estão sendo significadas na voz dos povos originários, uma vez que elas pertencem a um saber que era dominado apenas pelo colonizador; além disso, busco compreender como leitura e escrita passam a ter importância na vida dos povos indígenas após séculos de apagamento e silenciamento: agora, nas novas conjunturas, promovem a produção de documentos, de literatura indígena, entre outros, e em diferentes materialidades, como *sites* e *blogs*.

A discussão desse capítulo apresenta três abordagens ancoradas nas seguintes questões: como são produzidos os sentidos de leitura e escrita na voz dos povos indígenas nos séculos XX e XXI? E como leitura e escrita passam a ter importância na vida dos povos indígenas? Partindo desses questionamentos, são construídas as seguintes abordagens: i) a primeira trata sobre os povos indígenas e o processo de transmissão de conhecimentos ancestrais antes da escrita e o processo de transmissão do conhecimento após a imposição da escrita pelo Estado aos povos indígenas – por se tratarem de povos de cultura oral; ii) a segunda trata de leitura e escrita em uma perspectiva materialista, uma vez que este trabalho está inscrito na Análise de Discurso materialista. E, nessa mesma perspectiva, há uma abordagem sobre o sujeito do discurso – nesse caso, o sujeito do discurso é o indígena; iii) a terceira trata dos efeitos de sentido de leitura e escrita na voz dos povos indígenas e o modo como essas tecnologias passam a ter importância na vida desses povos.

### 4.1 O INDÍGENA E SUA RELAÇÃO COM A LEITURA E A ESCRITA

---

<sup>61</sup> Tomo a leitura e a escrita como dispositivos tecnológicos porque a leitura e a escrita foram reconhecidas como as primeiras tecnologias de registro e informação e marcaram a História da humanidade.

Para este capítulo, o *corpus* selecionado, a voz indígena compõe-se de SD de entrevistas-depoimentos de lideranças indígenas, concedidas a Daniel Munduruku na obra *O caráter educativo do Movimento Indígena brasileiro (1970-1990)*, e, também, SD de outros textos de autoria indígena, conforme apresento no Quadro 2, quadro informativo sobre as SD. O objetivo, com esta análise, foi compreender o funcionamento dos efeitos de sentido das palavras “leitura” e “escrita” na voz dos povos originários que, como abordado anteriormente, são povos de língua oral, pois a escrita é uma conquista recente.

Deste modo, realizo um gesto de análise sobre a forma como estes dispositivos tecnológicos (leitura e escrita) significam na voz dos indígenas entrevistados. Estes dispositivos tecnológicos da modernidade são tomados aqui como objetos simbólicos que, aos poucos, vão sendo mobilizados nas SD de textos dos povos indígenas, materialidade linguística de análise que, no batimento teórico vai tecendo pouco a pouco em fios de discurso, em um processo de ir e vir, como um jogo de pingue-pongue entre o linguístico, o histórico, o ideológico. Nesse molejo do jogo, que se faz entre o lançar o dispositivo teórico ao dispositivo analítico, e vice-versa, o gesto de análise vai ganhando forma na qual os efeitos de sentido de leitura e escrita vão se revelando na materialidade discursiva e na posição do sujeito.

A partir do exposto no capítulo 3, propus pensar sobre como os povos indígenas permaneceram à margem da sociedade brasileira desde a chegada do colonizador, durante todo o processo de colonização foram silenciados, mas, com o processo de escolarização, descobriram que, por meio da escrita, poderiam falar, poderiam ter voz.

A forma de os povos indígenas interpretarem o que foi escrito pelo “de fora” resulta em um modo de leitura e em uma escrita indígena a partir de sua posição de sujeito indígena na conjuntura atual.

Apresento, abaixo, o Quadro 2 de resumo das SD analisadas neste capítulo. Lembrando que não analiso somente SD de entrevistas-depoimento da obra de Munduruku (2012), mas, também, SD de textos<sup>62</sup> dos indígenas Ely Ribeiro de Souza (2018) e Daniel Munduruku (2018), ambos textos da coletânea organizada por Julie Dorrico, Leno Francisco Danner, Heloisa Helena Siqueira Correia e Fernando Danner (2018), intitulada *Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: criação, crítica e recepção* [recurso eletrônico]. O texto de Ely Ribeiro de

---

<sup>62</sup> A noção de texto é entendida conforme Orlandi (2015, p. 62-63): “Os textos, para nós, não são documentos que ilustram ideias pré-concebidas, mas monumentos nos quais se inscrevem as múltiplas possibilidades de leituras. Nem tampouco nos atemos aos seus aspectos formais cuja repetição é garantida pelas regras da língua – pois nos interessa sua materialidade, que é linguístico-histórica, logo não se remete as regras, mas as suas condições de produção em relação à memória, onde intervém a ideologia, o inconsciente, o esquecimento, a falha, o equívoco”.

Souza, “Literatura indígena e direitos autorais”, é o quinto capítulo da coletânea; e o texto de Daniel Munduruku, “Escrita indígena: registro, oralidade e literatura – o reencontro da memória”, corresponde ao sétimo capítulo da mesma obra. Portanto, segue o quadro resumo das SD deste capítulo:

**Quadro 2 – Informativo sobre as SD**

<b>Fonte/Obra</b>	<b>Liderança indígena</b>	<b>Povo/etnia</b>	<b>Datas de publicação das obras e datas de entrevistas</b>	<b>Sequência Discursiva SD</b>
<i>Literatura indígena brasileira contemporânea: criação e recepção</i>	Daniel Munduruku	Munduruku (PA)	Escrita indígena: 2018	SD 6, 7 e 8
	Ely Ribeiro de Souza	Macuxi (RR)		SD 9
<i>O Caráter Educativo do Movimento Indígena brasileiro (1970-1990)</i>	Álvaro Fernandes Taukane	Tukano do Alto Rio Negro (AM)	Obra teórica: 2012 Entrevista-depoimento: 25/08/2008	SD 10
	Daniel Munduruku	Munduruku (PA)	Obra teórica: 2012 Depoimento: 2012	SD 5
	Darlene Yaminalo Taukane	Kura Bakairi (MT)	Obra teórica: 2012 Entrevista-depoimento: 19/06/2009	SD 11
	Eliane Lima dos Santos (Potiguara)	Potiguara (RJ)	Obra teórica: 2012 Entrevista-depoimento: 09/10/2009	SD 12

**Fonte:** Elaborado pela autora.

É importante destacar, também, que, para essa análise, é preciso pensar sobre as categorias tais como: leitura, escrita, minoria, sentido, formação imaginária, funcionamento discursivo, simbólico, processo discursivo, texto, discurso e sujeito falante; para trazer como exemplo algumas categorias que serão mobilizadas de acordo com as necessidades da análise.

#### **4.1.1 O indígena, a leitura e a escrita: processo de aquisição e autoafirmação**

É preciso interpretar. É preciso conhecer.  
É preciso se tornar conhecido.  
É preciso escrever – mesmo com tintas do sangue  
– a história que foi tantas vezes negada.  
(MUNDURUKU, 2018, p. 82)

A leitura e a escrita são “dispositivos de poder” usadas pelo colonizador para dizer sobre as terras brasileiras e sobre os povos habitantes desse lugar. O capítulo 3 deste estudo apresenta

uma abordagem de uma leitura e de uma escrita agenciadas pelo colonizador; pois os povos originários nas conjunturas do período colonial e imperial eram apenas objeto de um saber, considerando que em nenhum momento eles puderam falar, em nenhum momento eles tiveram voz, por não dominar esse saber do colonizador. Dessa forma, não poderiam conhecer/saber o que estava sendo dito pelo outro a seu respeito, como também não poderiam contestar/refutar essa escrita efetivada pelo “de fora”.

Portanto, quem podia falar na hierarquia social era apenas o colonizador. E a voz indígena nessa hierarquia foi silenciada, pois os povos indígenas não usavam esse dispositivo de poder e símbolo do colonizador, como afirma o indígena Souza: “antes símbolo da colonização civilizatória, a escrita tornou-se um instrumento importante” (SOUZA, 2018, p. 51) para os povos indígenas no final do século XX, porque o processo de escolarização desses sujeitos inicia no final da década de 60 e início da década de 70 daquele século.

Reforço que foi dessa forma que os povos indígenas, que permaneceram à margem da sociedade brasileira desde a chegada do colonizador, resistiram a todo processo de violência da política de colonização e estão na luta em busca de espaço para poder dizer, estão em busca de se dizer, numa proposta de autoafirmação. Mas, de que forma esses povos podem falar? Como eles podem ter voz em uma sociedade que os silenciou por séculos? Sobre quem pode falar na sociedade, a ativista Djamilia Ribeiro (2020, p. 64) afirma que “o falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas a poder existir. Pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e hierarquização de saberes consequentemente da hierarquia social”. A historiografia sobre os povos indígenas é vasta, mas sob o olhar do “de fora”.

Portanto, eles têm sede de falar, de erguer a voz para refutar essa historiografia tradicional, como destaca o indígena Moura na entrevista-depoimento ao também indígena Daniel Munduruku: “Existiam ensinamentos distorcidos nas escolas, quando alguém perguntava: ‘Quem descobriu o Brasil?’, o índio respondia: ‘Pedro Álvares Cabral’. Essas coisas me irritavam” (MUNDURUKU, 2012, p. 143). Moura observa que essa história sobre a origem das terras brasileiras contada pelos historiadores por cinco séculos provocava desconforto aos indígenas na escola. Eles, os indígenas, passam a ter conhecimento desse fato histórico-social nas escolas, daí surgem questionamentos entre os povos indígenas, porque a história que eles conheciam era a contada por seus povos em forma de narrativas que eram passadas oralmente entre as gerações, uma vez que não dominavam a técnica que era símbolo do poder colonizador.

Portanto, a partir de uma posição de sujeito indígena, e de um lugar de sujeito politizado, a voz indígena se materializa em uma escrita que antes não era possível. Como discorrido, os

povos indígenas atravessaram centenas de décadas sem se pronunciarem através dos mesmos meios que os colonizadores usaram – a leitura e a escrita. Isso porque os conhecimentos ocidentais eram registrados por meio da escrita, uma tecnologia ainda desconhecida para os povos originários do Brasil no momento do contato entre as diferentes culturas, a do colonizador e as dos povos indígenas. Até esse acontecimento, “o encontro”, a forma que os povos indígenas usavam para se comunicar era diferente daquela usada pela cultura ocidental.

Para abordar a forma como os conhecimentos indígenas eram transmitidos, a indígena, Márcia Kambéba (2018a, p. 39) afirma que “os povos transmitiam seus conhecimentos pela oralidade e pelos desenhos que faziam nas pedras e em seus artefatos como vasilhas feitas de cerâmicas, potes, etc. Os grafismos tinham seu significado e eram de fácil leitura e interpretação entre todos”. Era desse modo que a memória dos ancestrais era passada de geração em geração, ou melhor, através da oralidade, dos grafismos, dos desenhos em pedras que os conhecimentos ancestrais eram mantidos vivos nas culturas indígenas.

Vale destacar que na sociedade patriarcal e capitalista, e que tinha como política de desenvolvimento a colonização, o acesso à leitura e à escrita não era permitido a subalternos como mulheres, pessoas despossuídas de bens, pessoas escravizadas, povos indígenas, pessoas com algum tipo de deficiência, entre outros. Portanto, o domínio desses dispositivos tecnológicos, é recente para os povos indígenas do Brasil. Além disso, como venho expondo, as culturas dos indígenas eram culturas da oralidade, designadas como culturas ágrafas, termo esse que não é de comum acordo por todos os pesquisadores, como é o caso de Águeda Borges (2020) no vídeo de “Abertura da II Jornada do GEPEDIS”, na Mesa 1 – “Tensões e resistência – etnias e racialização em discurso”; a pesquisadora diz: “os povos indígenas não são de uma tradição alfabética, no entanto, não são ágrafas, pois cada povo no seu modo de significar, traz uma tradição de grafismo” (BORGES, Á., 2020, 1min05-1min06).

No decorrer de sua fala, a autora ainda continua tratando da importância do grafismo e, citando Vidal e Silva (1992, p. 26), destaca que “a existência dos grafismos, nas sociedades, permite questionar ou, ao menos, relativizar sua definição corrente como sociedades ágrafas [...]. A arte gráfica, enquanto sistema de comunicação visual, afeta, portanto, o exercício da memória social [...]”. Desse modo, pode-se dizer que, para as sociedades indígenas, a arte gráfica é também um sistema de comunicação que permite o exercício da memória social desse povo (BORGES, Á., 2020). No entanto, outros pesquisadores, como sociólogos e antropólogos, em sua maioria, descrevem os povos indígenas como ágrafos.

Entretanto, a partir do final da década de 60 do século XX, o processo de escolarização para os povos indígenas foi obrigatório e determinado pelo Estado para garantir a integração

dos jovens indígenas à sociedade brasileira. Nessa época, iniciou o processo de matrícula das crianças indígenas nas escolas de padres e freiras, principalmente, para materializar o projeto de integração, uma vez que, indo às escolas, eles não poderiam falar suas línguas e eram obrigados a falar apenas a língua portuguesa. Isso configuraria uma mudança desses sujeitos de uma formação social indígena para uma formação social capitalista, era o proposto no projeto do Estado naquelas CP. De fato, foi esse processo de escolarização dos povos indígenas que os inscreveu na leitura e na escrita.

De acordo com o Parecer 14/99 do Conselho Nacional de Educação, sobre as Diretrizes Curriculares Nacionais de Educação Escolar Indígena, tendo como Relator, o Padre Kuno Paulo Rhoden (BRASIL, 1999, p. 4),

A Introdução da escola para povos indígenas é concomitante ao início do processo de colonização do país. Num primeiro momento a escola aparece como instrumento privilegiado para catequese, depois para formar mão-de-obra e por fim, para incorporar os índios definitivamente à Nação como trabalhadores nacionais desprovidos de atributos étnicos ou culturais. A ideia de Integração formou-se na política indigenista brasileira, desde o período Colonial até o final dos anos de 1980. A política integracionista começava a reconhecer a diversidade das sociedades indígenas que havia no país, mas apontava como ponto de chegada o fim dessa diversidade. Toda diferenciação étnica seria anulada ao incorporar os índios à sociedade nacional. Ao tornar-se brasileiros, tinham de abandonar sua própria identidade.

Portanto, o projeto de educação escolar para os indígenas até a década de 80 do século XX era enviar crianças e jovens para estudar em internatos nas cidades grandes, capitais, distantes das aldeias, afastando-os, dessa forma, do convívio familiar. Retirá-los do contato cultural e linguístico faz parte desse processo “civilizatório”, como destaca o indígena Moura, em entrevista a Munduruku (2012, p. 87): “e nós somos críticos aos salesianos porque eles nos separaram de nossos pais. As meninas ficaram num canto e os homens no outro”. Moura ainda ressalta: “Essa foi a história do internato em todas as missões salesianas. E a gente não conseguiu crescer junto aos nossos pais, como acontecia antes da vinda dos missionários” (MUNDURUKU, 2012, p. 87). Nesse relato, identifica-se uma ruptura, um distanciamento da família em decorrência de um processo pedagógico de internatos em escolas religiosas na década de 70-90. Esse era um processo traumático e violento, o do silêncio imposto pela censura da língua materna nas escolas religiosas, pela imposição da língua portuguesa que eram obrigados a aprender. Como relata Moura (MUNDURUKU, 2012, p. 134-135):

Os missionários eram de diferentes lugares da Europa. Vinham da Itália, Espanha, Inglaterra, Holanda, Alemanha, França, Portugal, e havia alguns brasileiros. Havia também o colégio das freiras, somente dirigido à educação e formação das meninas.

Nenhum desses missionários falava ou entendia a língua Tukano. Por isso, ficavam nervosos e pensavam que os índios estavam pensando ou falando algo ruim sobre eles. Então, começaram a nos proibir rigorosamente de falar a língua nativa. Quem falasse Tukano não poderia merendar, jogar futebol e nem participar de outras diversões. Diziam que era língua do diabo, língua atrasada, não servia para nada.

Tudo isso rememora o processo “civilizatório” do indígena desde a colonização. Isso é memorável pois, na *Carta de Caminha*, já se desqualificava a língua indígena. Em *História da Província de Santa Cruz*, também já se usava dessa prática de apagamento linguístico. E, no século XX, essa prática era uma retomada como estratégia. Pois, proibir o uso de sua língua era isolar o indígena do convívio com outros indígenas e forçá-lo ao convívio com os não indígenas o que o “obrigava” a abandonar sua aldeia e se inserir nas relações de trabalho do meio rural/urbano, sendo “obrigado” a viver na sociedade do outro pelo isolamento e apartamento de sua cultura.

Contudo, ainda que o processo de escolarização tenha sido imposto arbitrariamente como forma de integração, favoreceu o acesso dos indígenas às tecnologias de leitura e escrita, de modo que estes passaram a escrever seus relatos, suas memórias e suas denúncias.

Em suas escrituras, eles contam suas histórias numa tentativa de desconstruir um imaginário social de “índio”, construído na sociedade brasileira a partir do discurso fundador. Para Orlandi (2003a, p. 7), o discurso fundador “em relação à história de um país, [...] são discursos que funcionam como referência básica no imaginário constitutivo desse país. E a nossa tarefa é então mostrar como é que eles se estabilizam como referência na construção da memória nacional”. Dito de outra forma, é papel do analista de discurso mostrar como os dizeres do discurso fundador constroem na sociedade um imaginário social de “índio”. E esse imaginário é o funcionamento da ideologia do outro; são práticas que regem a vida dos povos indígenas pelo olhar do colonizador e, conseqüentemente, pelo olhar do Estado, na forma-sujeito moderna, ou seja, na forma sujeito jurídico.

Outra concepção de discurso fundador apresentada por Orlandi (2008) é a de que o discurso fundador é fundador de sentidos, ou seja, é aquele que funda, que cria, que inicia uma construção de sentidos para quem fala e para quem está inserido no processo. Dito nas palavras da autora, o discurso fundador “Trata-se de “fundar” (inaugurar) sentidos no lugar de outro (ou de nenhum) sentido. Trata-se de criar um outro lugar do qual falar” (ORLANDI, 2008, p. 146). Dessa forma, esse outro lugar do qual enunciar, trata-se, neste trabalho, da voz indígena que cria um outro lugar e outros sentidos para falar dos próprios povos originários do Brasil e do território brasileiro.



O caminho para a desconstrução do imaginário social de “índio” pode ter tido seu início com o processo de desenvolvimento da leitura e da escrita dos povos indígenas. O imaginário é tomado aqui como constitutivo da ideologia, já que “a ideologia é vista como imaginário que media a relação do sujeito com as suas condições de existência” (ORLANDI, 1994, p. 56). Orlandi (1994, p. 57) ainda observa que “a ideologia não é ‘x’, mas mecanismo de produzir ‘x’”. Quando falo de desconstrução de imaginário, refiro-me às práticas sociais em relação aos indígenas, porque, no dizer de Munduruku (escritor indígena), eles, os povos indígenas, estão dispostos a promover uma nova leitura para a sociedade brasileira e para os seus parentes em relação aos povos originários. Essa nova leitura é proposta pelos povos indígenas como forma de resistência, como aparece na demarcação simbólica que aparece na SD 3, em relação à sociedade brasileira e a sociedade indígena, isto é, uma leitura decolonial, conforme afirma Munduruku na SD 5:

**SD 5 O que busco provar com esse livro é que o Movimento Indígena brasileiro teve e tem seu caráter educativo – sobre o qual procuro estruturar o foco –, não sendo apenas o que se vê “de fora”, ou seja, ele é um instrumento legítimo na defesa dos direitos indígenas, estruturado em processo de autoformação e servindo também, em outra vertente desse mesmo caráter educativo, para mudar o olhar da sociedade brasileira, e mesmo do Estado, sobre os povos indígenas.** (MUNDURUKU, 2012, p. 12).

Ao apresentar seus propósitos com a escrita de seu livro, tendo como foco dessa escrita o caráter educativo do Movimento Indígena, Munduruku atesta que o processo de legitimação desse movimento se dá pela escrita indígena. É a partir da relativa, “o que busco provar com esse livro”, que são recuperados os sentidos de leitura e escrita na voz do indígena. Os sentidos dessa relativa são recuperados por meio de paráfrases construídas a seguir, ou melhor, os funcionamentos pré-construídos estão recuperados em P 15:

**P 15 O que busco provar com essa escrita é que o Movimento Indígena brasileiro teve e tem seu caráter educativo – sobre o qual procuro estruturar o foco –, não sendo apenas o que se vê pelo “olhar do colonizador”, ou seja, aquela escrita do outro é um instrumento legítimo na defesa dos direitos de quem invade, porque inverte as posições dos sujeitos na história do Brasil. Essa escrita indígena é um instrumento legítimo na defesa dos direitos indígenas. Ela [a escrita sobre o Movimento Indígena] é um instrumento legítimo/uma prova legítima na defesa dos direitos dos povos originários, estruturado(a) em processo de autoformação e servindo também, em outra vertente desse mesmo caráter educativo, para transformar o olhar da sociedade brasileira, e mesmo do**

Estado, sobre os povos indígenas para que a sociedade e o Estado os enxerguem como sujeitos capazes.

Munduruku ressignifica a palavra **escrita** pela posição sujeito do indígena politizado, que deriva de **símbolo de poder**, na posição do colonizador, para **instrumento que prova, ou melhor, a escrita indígena possibilita provar** que eles são os verdadeiros donos da terra, que eles estavam no Brasil antes dos colonizadores. Pois, com essa escrita os povos indígenas podem escrever a sua história. A **escrita** está funcionando como **instrumento** que prova a capacidade de aprender e dominar o símbolo do poder do colonizador, este que criou um imaginário social de “índio” como um sujeito **incapaz**, conforme destaca o Código Civil de 1916 e a lei 6001/73 – o Estatuto do Índio. Portanto, essa escrita é uma voz determinada pela posição de sujeito indígena escritor, sujeito indígena politizado, aquele que faz **ecoar** sua voz por meio do uso desse instrumento de defesa.

Na paráfrase P 15, quando diz “x” – o **que busco provar com o livro** – é possível de ser lido como “y” – o **que busco provar com essa escrita, com essa voz**. Essa recuperação é feita pela substituição lexical sinonímica, pois livro está funcionando como escrita e a escrita indígena é também a voz indígena. A partir dessa substituição lexical, os efeitos da relativa apontam a importância desse instrumento para os povos indígenas como: i) a escrita apresenta o caráter educativo do Movimento Indígena brasileiro; ii) a escrita indígena não é o que se vê pelo olhar do colonizador; iii) a escrita sobre o Movimento Indígena é uma prova legítima em defesa dos direitos dos povos indígenas; iv) essa escrita está estruturada em um processo de autoafirmação do que se é; v) essa escrita é uma prova que serve para transformar o olhar do outro: do Estado e da sociedade não indígena; vi) a escrita é uma prova de que os indígenas são sujeitos capazes de ressignificar, de evoluir e de aprender; vii) a escrita indígena é uma voz indígena.

Dessa forma, em P 15, ao dizer “x”, “esse **livro** sobre o caráter educativo do Movimento Indígena **é um instrumento legítimo** na defesa dos direitos indígenas”, nesse dizer, a importância da escrita aponta para “y”, “**essa escrita é agora um instrumento legítimo** na defesa dos direitos indígenas porque quem escreve é um indígena e não quem invade”. Neste caso, **instrumento legítimo** não quer dizer **legítimo da cultura indígena**, mas a escrita indígena é que é legítima, no sentido de que, quem escreve é quem vivencia e dá testemunho e, não uma escrita de quem escreve de fora da cultura, pois o outro escreve o que observa a partir da posição colonizadora sobre os povos indígenas. Conforme o funcionamento do enunciado “**não apenas que se vê de fora**”, aponta-se para o sentido de exclusão no advérbio “**apenas** que

**se vê pelo olhar do outro**”, conforme foi exposto por cinco séculos em todos os escritos sobre os indígenas pelo colonizador e pelo Estado. Dizer que “[esse livro] é **estruturado em um processo de autoformação**”, é o mesmo que dizer na paráfrase do próprio Munduruku “posso ser quem você é [posso ler e escrever], sem deixar de ser quem eu sou” (MUNDURUKU, 2012, p. 43). Com o processo de autoformação, os indígenas podem fazer uso da leitura e escrita sem deixar de ser indígena, pois eles podem usar a escrita, podem ser professor, médico, engenheiro, político, advogado etc. sem deixar seus princípios, suas culturas, seu modo de ver a vida, a natureza e o meio ambiente.

O processo de autoformação significa uma tomada de posição do indígena que, na ilusão de ser a origem de seu dizer, no sentido empregado por Pêcheux (2014b, p. 143), “o apagamento do fato de que o sujeito resulta de um processo, apagamento necessário no interior do sujeito como ‘causa de si’”, na ilusão de que tem o controle sobre o que diz, ele, o indígena, fala que o livro seja, também, uma proposta de “mudança” do olhar do outro, o da “sociedade brasileira e o do Estado”, sobre os povos originários. Nas palavras de Munduruku, o dito em “x”, a escrita é “um instrumento **servindo também [...] para mudar o olhar da sociedade brasileira, e mesmo do Estado, sobre os povos indígenas**”, aponta para o efeito de sentido em “y”: que a escrita está “servindo **também para educar a forma de a sociedade brasileira e o Estado enxergarem os povos indígenas**”. Quando o indígena escolhe as palavras “mudar o olhar” e “educar a sociedade” em relação à forma de ver os povos originários, do ponto de vista discursivo, esta forma de dizer inscreve-se em redes históricas do dizer sobre os povos originários, mas essa inscrição do indígena, é numa tomada de posição decolonial, materializada na política de reconstrução dos sentidos sobre “índios” produzidos nas redes históricas e sociais.

Sobre esse efeito de tomada de posição do indígena, Mariani (2004, p. 40) explica: “Não há, desse ponto de vista, um total domínio sobre o que se diz, embora haja uma perene e ilusória tentativa de controle do dizer”. Dito em outras palavras, o sujeito não tem domínio porque é constituído na linguagem, na ideologia e conforme discussão estabelecida no capítulo 2, o que o sujeito diz é também resultado de sua relação com a cultura com a qual ele se identifica. Para corroborar sobre a questão do não controle do que o sujeito diz, Zoppi-Fontana (1997, p. 34) afirma: “o sujeito não é mais entendido como origem e fonte do dizer, em absoluto controle estratégico e intencional do sentido de ‘seus’ enunciados; pelo contrário, assume-se a determinação ideológica do sujeito por formações discursivas”. Portanto, mesmo que os povos indígenas, ao escrever, tenham a ilusão do controle do que estão dizendo, o sentido do que

dizem é determinado pela ideologia e pelas relações de forças que se constituem entre a formação social capitalista e a indígena.

Na expressão “**servindo também**” do enunciado, a conjunção – **também** – apresenta a ideia de adição, ou seja, enfatiza o objetivo da escrita indígena para **mudar** a forma da sociedade e do Estado **olharem** os indígenas. Existe uma finalidade para com essa escrita, inscrita no verbo **mudar**. Este é um verbo de ação que exige uma **transformação**, neste caso, uma forma diferente de a sociedade e o Estado passarem a enxergar os povos indígenas.

Dessa forma, no século XXI, Munduruku é uma voz que quer desconstruir os discursos preconceituosos, estereotipados e este sujeito legitima os direitos indígenas porque quem diz agora não diz “de fora” das culturas indígenas. Assim, entende-se que a voz dos povos originários silenciada na história brasileira agora se “ergue” e está “ecoando”, está sendo dita a partir de sujeitos legitimados a dizer.

Nisto reside a luta, a conquista, os propósitos dos indígenas, e essa voz consiste em resgatar sentidos que foram silenciados, ou desconstruir os dizeres do outro, dizeres daqueles que não respeitaram as culturas e o modo de vida dos povos indígenas. Dito em outras palavras, aquilo que foi materializado no dizer do colonizador e na sociedade brasileira através de escritos do não indígena está sendo quebrado, o silêncio instalado está sendo rompido pela resistência através da escrita (voz) indígena. Para Orlandi (2007, p. 13), o silêncio é a “respiração (o fôlego) da significação; um lugar de recuo necessário para que se possa significar, para que o sentido faça sentido”. Por isso, ao fazer uso da escrita, o indígena também deixa marcas de sua resistência, pois o silêncio também é resistência e é uma forma de repúdio.

Na voz de Munduruku, a quebra de silêncio de séculos está em consonância com o que Pêcheux (2014b, p. 277) já dizia no texto “Só há causa daquilo que falha ou inverno político francês: início de uma retificação”: “não há ritual sem falhas”. Isso quer dizer que há sempre falhas, uma vez que não há ideologias sem falhas, sem furos, sem frestas para que o sujeito possa se ressignificar. Nesse sentido, na dominância ideológica do colonizador, na imposição de uma escrita para dominar os povos indígenas, Munduruku e os parentes se ressignificam através da escrita, usando-a como defesa, como ele afirma: “O que **busco provar** com esse livro”. Nesse caso, pode-se dizer que “não há dominação sem resistência” (PÊCHEUX, 2014b, p. 281), considerando que “**o livro/a escrita é um instrumento legítimo na defesa dos direitos indígenas, estruturado em processo de autoformação**” (MUNDURUKU, 2012, p. 12). De acordo com essa fala, a escrita de Munduruku deriva para autoafirmação, resistência, voz e defesa.

Na imposição do saber da cultura europeia, os indígenas tomam posse desse conhecimento para se autoformar, para se defender, para buscar direitos e provar que (re)existiram aos processos de extermínios, ou melhor, a escrita é a porta de saída, a válvula de escape. Dessa forma, Conte, Lopes e Tettamanzy (2018, p. 240) afirmam: “a escrita serve como meio de sobrevivência para desconstruir discursivamente o imaginário colonial”. A escrita é o portal da ruptura, do deslocamento e da resistência.

Por outro lado, em um país que cultivou por mais de cinco séculos uma história contada por um único viés, não será em cinco décadas que se desconstruirá essa cristalização, essa construção imaginária que alimenta a sociedade brasileira sobre os povos indígenas. Mas os primeiros passos já foram dados com a aquisição da leitura e da escrita pelos indígenas, mesmo que esse processo de aquisição tenha sido tardio, e, ao mesmo tempo, árduo para os indígenas durante a permanência destes em escolas religiosas nos anos 70 do século passado. Eles aprenderam a usar esses instrumentos a seu favor, em sua defesa, de modo que o caminho para a desconstrução do imaginário social de “índio” é traçado a partir de uma tomada de posição de escrita decolonial na escrita dos povos originários, e isso só é possível porque o sujeito indígena passa a se munir com as “armas” do colonizador.

Desse modo, ao relatar sobre a importância da escrita para seu povo, Xacriabá (2018, p. 97) afirma: “me remeterei à escrita como instrumento e expressões de luta” e acrescenta: “Pois a escola dava condições de ter mais pessoas com domínio da leitura e naquela época nós precisávamos muito de pessoas que liam documentos e escreviam cartas para enviarmos as denúncias para as autoridades em Brasília”. Dito em outras palavras, os indígenas se apropriam da escrita como instrumento de defesa e como forma de resistência, sem perder de vista sua formação social.

É importante ressaltar que a formação social dos indígenas do século XXI não é a mesma do século XV para aqueles que estão mais próximos dos centros urbanos, já que muitos indígenas não estão só nas aldeias pois precisam estudar e até trabalhar, por isso, mantêm outro tipo de relação com a sociedade não indígena. Mas, para outros povos indígenas ainda isolados, a formação social permanece muito próxima da forma que viviam no século XV: eles vivem sem o contato com o capitalismo, respeitando as regras sociais de seu povo e não falam a língua nacional, como já apresentado no capítulo 3.

Diante do exposto, é preciso comentar que, para compreender o que o sujeito diz, ou melhor, compreender o sentido de uma palavra ou expressão, é importante compreender a posição ideológica na qual o sujeito falante produz sentido. Para tratar da noção de sentido, Pêcheux (2014b, p. 146) diz que:

O sentido de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição etc., não existe em si mesma (isto é, em sua relação transparente com a literalidade do significante), mas ao contrário, é determinado pelas posições ideológicas que estão em um jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras expressões e proposições são produzidas (isto é reproduzidas).

Apoiada nesses pressupostos de que o sentido não está na palavra, no léxico, mas está determinado pela posição ideológica do sujeito falante, que se inscreve em determinadas FD que se reportam a uma FI, é possível afirmar, ainda, que o sentido das palavras “é produzido materialmente a partir de processos discursivos que delimitam/opõem as formações discursivas que atravessam uma formação social” (ZOPPI-FONTANA, 1997, p. 35). O que de fato, busco, no discurso dos povos indígenas, é compreender como estão significadas as palavras leitura e escrita, a partir da formação social indígena e pelos processos discursivos das palavras em jogo no universo simbólico dos indígenas. A partir do elaborado até aqui sobre a importância do domínio da técnica do colonizador pelos povos indígenas, passo a discutir sobre o que significa a leitura e a escrita na concepção teórica da Análise de Discurso, o que será discutido na sequência.

Sobre processos discursivos, Pêcheux (2014b, p. 148, grifos do autor) diz que “a expressão *processo discursivo* passar a designar o sistema de relações de substituição, paráfrase, sinonímia etc., que funcionam entre os elementos linguísticos – “significante” – em uma formação discursiva dada”. Dessa forma, são os processos discursivos que remetem a práticas ideológicas que provocam um efeito de reconhecimento do sujeito. E, para ampliar e sustentar as análises, vale destacar como leitura e escrita podem ser compreendidas nesta perspectiva teórica que “pressupõem o descentramento do sujeito e a historização do sentido (ZOPPI-FONATANA, 1997, p. 34).

## 4.2 LEITURA E ESCRITA NA ANÁLISE DO DISCURSO

A leitura e a escrita são tomadas como dispositivos tecnológicos não apenas para o colonizador português, mas como dispositivos tecnológicos que marcaram a História da humanidade entre um antes e um depois. Portanto, a escrita e a leitura dividem a História entre o primitivo e o moderno, entre a Pré-História e a História. Com a advento da escrita surge a necessidade de se ler, de modo que leitura e escrita são indissociáveis, ou melhor, uma depende da outra, uma está relacionada à outra como as duas faces da mesma moeda.

Mas, o que interessa aqui é compreender como se lê em determinadas conjunturas históricas e sociais. Pois, a forma como se lê faz parte da estrutura social, da formação social que constitui o sujeito que lê e escreve. Dito em outras palavras, para cada formação histórica há uma forma-sujeito. A forma-sujeito da Idade Média é a forma-sujeito religiosa; nela prevalecem os desígnios de Deus, a maestria da igreja. Já a forma-sujeito da modernidade é a forma sujeito de direito. Portanto, cada formação social produz o seu sujeito, um sujeito próprio das CP daquela forma-sujeito. Na obra *Fazer dizer, querer dizer*, Haroche (1992, p. 110) afirma: “é a história dos efeitos da religião e do jurídico na formação de certos conceitos sintáticos ligados à questão de determinação que nos permite apreender a emergência do sujeito, assim como diferentes formas de subjetividade”. Dessa forma, pode-se dizer que o sujeito é resultado da forma-sujeito de determinada formação social. Ou melhor, o sujeito é subjetivado de acordo com as formas históricas de determinada conjuntura. E a autora ainda destaca que “o sujeito religioso representou assim, uma forma diferente daquela do sujeito jurídico” (HAROCHE, 1992, p. 179).

A noção de formação social trago a definição empregada por Althusser, conforme discussão do capítulo 2, pois em cada período histórico há sempre uma formação social que atende uma nação ou nações como as abordadas por Althusser (2017b): as ditas primitivas, a escravista, a servidão (feudal), a capitalista, a socialista. A compreensão sobre a noção de formação social tem sua importância em uma análise discursiva porque os sentidos estão relacionados aos lugares que o sujeito ocupa em uma formação social. De acordo com Mariani (2004, p. 41),

Para a Análise do Discurso, interessa a compreensão histórica dos processos de produção de sentidos. De acordo com essa teoria, qualquer base linguística, com sua específica materialidade, supõe uma produção de sentidos vinculada aos diferentes lugares ocupados pelo sujeito na formação social a que pertence. Isso faz com que os sujeitos, usando a mesma língua, signifiquem diferentemente.

Desse modo, pensando nesse processo de produção dos sentidos vinculados aos lugares ocupados pelo sujeito em uma determinada formação social, os sentidos não são os mesmos porque dependem dos lugares que cada sujeito ocupa. Isto é, uma leitura nunca é neutra. Por isso, em *Ler o Capital*, no capítulo “De O Capital à Filosofia de Marx”, Althusser (1979, p. 12) propõe que todos que vieram ao mundo não deixem de ler *O Capital* de Marx, quer seja “uma leitura direta na fonte ou uma leitura nas falas daqueles que o leram”. No entanto, ele destaca que não existe leitura inocente, nas palavras do autor, “não existe leitura inocente, confessemos aquilo de que julgamos culpados” (ALTHUSSER, 1979, p. 12). Neste sentido, toda leitura é

resultado de um trabalho de produção do sujeito a partir de suas posições. Uma leitura culpada, porque o lugar do qual se lê não é o lugar individual, mas de uma posição de sujeito, que é o resultado de múltiplas determinações que o antecedem, determinações por processos sócio-históricos e ideológicos.

Althusser (1979) ainda destaca que, em cada posição, a leitura aponta para um olhar específico que diferencia as posições. Dito de uma forma, para se fazer compreender, ele aponta algumas posições de leitura tais como: ler como filósofo impõe sua culpa, “sua relação com o seu objeto”, em outras palavras, “a questão da natureza do tipo de discurso em ação para tratar desse objeto, a questão do discurso científico” (ALTHUSSER, 1979, p. 13). O modo como se lê algo depende da relação do sujeito com o objeto, depende do lugar social e ideológico desse leitor, como já abordado por Saussure (2012) sobre a questão do ponto de vista em relação ao objeto, isto é, uma posição que o sujeito assume na sociedade tem relação com os efeitos de sentido. Neste caso, o objeto leitura e, conseqüentemente, a escrita, são significadas de acordo com a posição de quem lê e escreve.

Althusser também aborda outros exemplos sobre as posições de leitores, como a posição do economista, do historiador e do lógico, cada uma questiona o objeto a partir de seu olhar, de seus métodos, como afirma Althusser (1979, p. 13): “seus métodos de exposição e demonstração, mas em abstrato, também sem questionar o objeto com que se relacionam os seus métodos em discurso”. Observa-se que, em cada posição de leitor de uma área específica, não há apenas um método diferente de se ler um objeto, pois como o leitor é um sujeito interpelado pela ideologia e constituído por FD diferentes os sentidos podem ser diferentes. Como diz Orlandi (2020, p. 21), “ao significar o sujeito se significa, o gesto de interpretação é o que – perceptível ou não para o sujeito e/ou para seus interlocutores – decide a direção dos seus sentidos, decidindo, assim, sobre sua (do sujeito) direção”.

Ainda para Orlandi (2012), agora na obra *Discurso e leitura*, alguns sentidos podem ser tomados para leitura, entre eles: i) numa acepção mais ampla pode ser entendida como “atribuição de sentidos” tanto para a escrita quanto para a oralidade; ii) quando se trata de “leitura de mundo”, pode significar “concepção”, neste caso, “a palavra leitura reflete a relação com a noção de ideologia”; iii) a leitura no sentido acadêmico que pode significar a construção de um aparato teórico e metodológico para interpretar um texto. E no sentido mais estrito voltado para escolaridade, relacionando ao processo de alfabetização (aprender a ler e escrever); iv) o de que tanto o leitor quanto os sentidos são determinados historicamente e ideologicamente; v) o fato de que há múltiplos e variados modos de leitura; vi) a noção de que a nossa vida intelectual está intimamente relacionada aos modos e efeitos de leitura de cada



época e seguimento social. Todos esses sentidos podem ser resumidos em dois conceitos principais de leitura: i) ler é adquirir amparo tecnológico para interpretação; ii) ler é adquirir sentidos determinados pelo histórico e pelo ideológico (ORLANDI, 2012, p. 7-8).

Léon e Pêcheux (2012), em “Análise sintática e paráfrase discursiva”, afirmam que “ler um texto, uma frase, no limite, uma palavra, não constitui uma simples ‘tomada de informação’. O sentido de um texto, de uma frase, e no limite, de uma palavra, só existe em referência a outros textos, frases ou palavras que constituem seu ‘contexto’ [...]” (LÉON; PÊCHEUX, 2012, p. 165). Nessa perspectiva, reafirmamos que um texto não tem sua origem em si, mas é na relação com outros textos que ele adquire sentidos, isso tanto para leitura quanto para escritura de um texto, que vêm significadas como duas faces da mesma moeda.

Para analisar a leitura e a escrita como objetos simbólicos no processo de formação dos povos indígenas é necessário analisar os funcionamentos dos dizeres na posição que os indígenas ocupam nas conjunturas atuais. Para tratar do simbólico, trago uma fala de Orlandi (2012, p. 50, grifos meus):

*A relação do aluno com o universo simbólico não se dá apenas por uma via – a verbal –, ele opera com todas as formas de linguagens na sua relação com o mundo. Se considerarmos a linguagem não apenas como transmissão de informação, mas como mediadora (transformadora) entre o homem e sua realidade natural e social, a leitura deve ser considerada no seu aspecto mais consequente, que não é a de mera decodificação, mas a da compreensão.*

Portanto, sobre o universo simbólico, no caso da leitura e da escrita, é preciso comentar que no universo dos povos indígenas há múltiplas linguagens, desde a oral, até os grafismos, que em seu processo histórico e social significam e o fazem compreender o mundo de forma diferente do universo social do colonizador. Contudo, os povos indígenas vencem a barreira imposta para silenciá-los, que é o não domínio da língua escrita. E, de posse desta, eles passam a ler e a escrever sobre sua forma de contar sua própria história, conforme destaca Takarijú (2021, p. 12): “Este é o Brasil. A história desse Estado-Mercado-nação é uma história oficial de equívocos. Equivocaram-se há 520 anos dizendo que nos ‘descobriram’. Erraram quando seus grandes sábios discutiam se tínhamos alma, raciocínio e sentimento, ou se éramos animais”. Nessa forma de ver o mundo, os indígenas, em suas relações com o universo simbólico, provocam tensões entre o sujeito colonizador e os colonizados.

Em *Interpretação: autoria, leitura e efeitos de trabalho simbólico*, Orlandi (2020, p. 138, grifos meus) afirma que “essa relação com o universo simbólico [...] é uma relação como a interpretação. Ela está na base da própria constituição do sentido, já que, diante de qualquer

objeto simbólico, *o sujeito é instado a interpretar (a dar sentido) determinado pela história, pela natureza do fato simbólico, pela língua*”. Retomando a história contada pelo viés da formação social indígena, Takarijú (2021, p. 12) afirma:

Erraram em chamar de “progresso”, a morte, a ação de humilhar, de perseguir, conquistar, submeter. Erraram quando trouxeram a palavra de Deus para nos matar, com a desculpa de “evangelizar”. E erram ainda hoje, quando a este mundo chamam de “moderno”.

Erram quando dizem que nossas narrativas orais são lendas, que nossa ancestralidade é mito, que nossa ciência é mística, que nossas crenças são superstições, que nossos jogos, danças e vestimentas são folclore, que nossos governos são antidemocráticos, que nossa língua é travada, dialeto, que nosso amor é pecado e baixaza, que nosso andar é arrastar-se e nosso físico é feio, que somos os negros da terra, que nossa maneira é incompreensível.

Para eles, dar-nos um lugar é mostrar-nos a sepultura, a prisão, o esquecimento. No mundo Brasil, não cabemos, a menos que sejamos mudos, quietos, mortos. Se eles perseguem, encarceram e matam é lei. Se nós resistimos, é crime. Se eles mandam, é paz. Se nós resistimos, é guerra. Se eles falam, é preciso responder. Se nós resistimos, é preciso fechar os ouvidos.

Essa é a forma pela qual os indígenas leem o que o colonizador escreveu sobre os povos originários: denominam de erro a posição do colonizador em relação ao modo de descrever os povos originários na escrita colonial. Desse modo, na voz indígena, foi erro: i) evangelizar em nome com a desculpa de civilizar os povos do lugar; ii) classificar os seus governos como antidemocráticos; iii) dizer que as suas culturas são folclore; iv) dizer que suas línguas são travadas; v) dizer que as narrativas orais são lendas. Dessa forma, o sujeito indígena traduz para a escrita a sua história de resistência, resistir é desconstruir os padrões impostos pela colonização, desconstruir a materialização de inferiorização dos povos do lugar. A resistência se dá nas falhas do processo ideológico. Nas palavras de Pêcheux (2014b), em “Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês: início de uma retificação”, comentando Althusser:

Quem diz luta de classe da classe dominante diz resistência, revolta e luta de classe da classe dominada’, escrevia Althusser no fim do artigo sobre os Aparelhos Ideológicos do Estado... O lapso e o ato falho (falhas do ritual, bloqueio da ordem ideológica) bem que poderiam ter alguma coisa de muito preciso a ver com esse ponto sempre já aí, essa origem não detectável da resistência e da revolta: formas de aparição fugidias de alguma coisa “de uma outra ordem”, vitórias ínfimas que, no tempo de um relâmpago, colocam em xeque a ideologia dominante tirando partido de seu desequilíbrio. (PÊCHEUX, 2014b, p. 278).

Portanto, é na literatura indígena que a resistência se materializa e que coloca em xeque a ideologia capitalista do Estado. Outras formas de resistir está no modo como os povos originários se relacionam com a natureza e com a língua. O modo de resistir desses povos pela

relação com a natureza demarca a diferença da relação que os sujeitos de uma formação social capitalista têm de se relacionar com a natureza (conforme discutido no capítulo 2) pois, para o não indígena, a natureza é para ser explorada, é sinônimo de gerar riqueza, produzir lucro, enquanto que, para os povos indígenas, a natureza é sinônimo de vida e precisa ser preservada. Já o modo de os povos indígenas resistirem pela língua, é que, através do uso da língua natural, língua materna, é possível manter sua identidade de ser indígena. E quanto ao uso da língua do colonizador, isto é, no uso da língua portuguesa, eles resistem ao escrever sobre si, e assim, afirmam suas diferenças culturais, portanto, usar a língua do colonizador é provar sua competência.

#### 4.3 EFEITOS DE SENTIDO NO DIZER DOS POVOS INDÍGENAS SOBRE LEITURA E ESCRITA

Vale lembrar que a voz analisada neste capítulo trata-se de voz de lideranças que estão à frente da defesa de seus povos, suas culturas e seus territórios. Além disso, eles são articuladores de movimentos indígenas. Antes de abordar a questão dos efeitos de sentido nas SD, destaco que os povos indígenas representam um discurso das minorias de raça prejudicadas historicamente.

Os povos indígenas, como sujeitos colonizados, sempre estiveram à margem da sociedade, assim como outros grupos de segmentos sociais, como por exemplo: negros, mulheres, homossexuais, pessoas que apresentam algum tipo de deficiência etc. Vale lembrar que o fato de ser indígena, de pertencer aos povos originários, não exclui a possibilidade de inscrição em outros grupos de minorias, no entanto, discuto aqui a relações de diferenças entre as etnias, e das etnias para com a sociedade ocidental, não indígena. Todos eles pertencem às minorias, não em termos de quantidade, mas na forma como estão representados pelo imaginário social, ou melhor, nas relações sociais da ideologia dominante. Sobre a questão da minoria, Orlandi (2014, p. 31), citando Muniz Sodré (2005), diz que:

A noção contemporânea de minoria refere-se à possibilidade de terem voz ativa ou intervirem nas instâncias decisórias do Poder aqueles setores sociais ou frações de classe comprometidas com diversas modalidades de luta assumidas pela questão social. Por isso, diz o autor (idem, 2005) são considerados minorias os negros, os homossexuais, as mulheres, os povos indígenas, etc.

Dessa forma, Sodré aborda a noção de minoria referindo-se “à possibilidade de voz ativa” frente a “setores sociais” e “modalidades de lutas assumidas”. No caso dos povos

indígenas, em específico, estes são enquadrados nessa concepção de minoria por se tratarem de sujeitos que travaram suas lutas contra o Estado e, como já destacado, a luta dos povos originários não é uma luta de classes, mas luta por território, luta por direito a existir. Pois, o que se materializou na política colonial foi um apagamento dos povos originários em seus territórios a partir de um imaginário do outro, ou melhor, de formações imaginárias do colonizador sobre os colonizados. Sobre as formações imaginárias, tomamos as palavras de Pêcheux (1997 [1969], p. 82, grifos do autor):

[...] que funciona nos processos discursivos é uma série de formações imaginárias que designam o lugar de A e B se atribui a cada um e a si e ao *outro*, a imagem que eles se fazem de seu próprio lugar e do lugar do outro. Se assim ocorre, existem nos mecanismos de qualquer formação social regras de projeção, que estabelecem as relações entre as *situações* (objetivamente definíveis) e as *posições* (representações dessas situações).

As formações imaginárias que designam o lugar do colonizador e dos indígenas na sociedade brasileira são as “faltas” que o colonizador avalia entre a presença de certos valores e elementos em sua cultura, e a ausência desses elementos e valores nas culturas dos povos indígenas no século XV, XVI e XVII, e que reverberam ainda no século XXI.

Em contrapartida, a resistência dos povos indígenas a esse imaginário se manifesta nas posições dos indígenas a partir de seus lugares de enunciação como escritores, advogados, professores etc. nos séculos XX e XXI. Desse modo, retomo o exposto na fala de Mariani (2004, p. 41), o “sujeito falante ao dizer ele se significa”, pois os sentidos produzidos são resultados dos “lugares ocupados na formação social”. Vale ressaltar que o sujeito diz de uma posição determinada, diz do interior de uma FD em um processo sócio-histórico e ideológico de uma forma-sujeito. De acordo com Orlandi (2015, p. 50-51),

Ao dizer, o sujeito significa em condições determinadas, impelido, de um lado, pela língua e, de outro, pelo mundo, pela experiência, por fatos que reclamam sentidos, e também por sua memória discursiva, por um saber/poder/dever/dizer, em que os fatos fazem sentido por inscreverem em formações discursivas que representam no discurso as injunções ideológicas.

Dito em outras palavras, as memórias que constituem os dizeres dos indígenas ao dizer o que dizem, a partir de sua interpretação de leituras do não indígena, se manifestam em suas escritas a partir das posições que esses sujeitos indígenas falam, interpretam. Nas palavras de Mariani (2004, p. 40), “Falar é inscrever-se em redes históricas e sociais de produções de sentidos”. Mas, então, como os sentidos de leitura e escrita significam na voz dos povos indígenas? Os discursos dos indígenas estão de certa forma atravessados por FD indígenas ou

FD do colonizador? Essas questões interessam à medida que se compreende o funcionamento das FD na voz indígena nas SD deste capítulo.

Partindo dos pressupostos da definição de Pêcheux (2014b) sobre FD, de que uma FD remete a uma FI e determina o que pode e deve ser dito em uma dada conjuntura, é que busco compreender na voz do sujeito indígena na conjuntura atual, o que ele diz, uma vez que, entende-se os motivos pelos quais os povos indígenas levaram tanto tempo para dizer, ou melhor, para escrever suas histórias, pois eles pertenciam, como vimos acima, a culturas de oralidade e não podiam, naquele contexto, competir com o poder da escrita do colonizador. Dessa forma, eles foram sendo ditos pelos “de fora” e nesse dizer, então, foram silenciados e apagados, porque não havia possibilidade de dizer da posição que ocupavam como sujeitos colonizados e sem acesso à escrita. No entanto, o silêncio gritava. Esse grito reprimido, hoje, “ecoa” em livros e em redes sociais, para citar dois exemplos que se referem ao *corpus* em estudo.

Pensar sobre os efeitos de sentido de leitura e escrita na voz indígena no século XX e XXI é refletir sobre como essas tecnologias estão funcionando em seus dizeres. De um lado, sua aquisição poderia ser tomada como evolução desses povos, assim como foi para a História da Humanidade; mas, neste caso específico, nos discursos dos povos indígenas, não há evolução, como abordada pelas ciências sociais, mas há ressignificação desses povos, de acordo com as FD que constituem a formação social indígena na conjuntura histórica e política do século XXI, e portanto, os efeitos de sentidos das palavras em jogo, estão relacionadas às posições ideológicas desses sujeito, materializadas em textos escritos pelo sujeito enunciador. Desse modo, “o sentido é produzido materialmente a partir dos processos discursivos que delimitam/opõem as FD que atravessam uma formação social” (ZOPPI-FONTANA, 1997, p. 35), é o que se busca compreender a partir desta análise.

Acima falamos em texto, de acordo com a forma empregada por Orlandi (2015, p. 62-63), “Os textos, para nós, não são documentos que ilustram ideias pré-concebidas, mas monumentos nos quais se inscrevem as múltiplas possibilidades de leituras”, no entanto, é importante saber que texto e discurso não são a mesma coisa. Vale esclarecer que “o que caracteriza a relação entre discurso e texto é o seguinte: eles se equivalem, mas em níveis conceptuais diferentes. Isso significa que o discurso é tomado como conceito teórico e metodológico e o texto, em contrapartida, com conceito analítico correspondente” (ORLANDI, 2011, p. 158-159). E, ainda, Pêcheux (1997, p. 82) define que “o discurso não se trata necessariamente de uma transmissão de informação entre A e B mas, de modo mais geral, de

um ‘efeito de sentidos’ entre os pontos A e B”. O que se pode dizer que o discurso não contém uma informação, mas estabelece efeitos de sentidos entre os sujeitos.

Nas palavras de Orlandi (2015, p. 20), “as relações de linguagem são relações de sujeitos e sentidos e seus efeitos são múltiplos e variados.”, do que se entende que os discursos são “efeito de sentidos entre locutores”. Pode-se concluir da seguinte maneira: o texto é a base material linguístico-histórico, é o lugar material onde se processam os discursos, e nele os efeitos de sentidos são mobilizados por sujeitos que ocupam diferentes posições.

O indígena Munduruku enfatiza o quão difícil é a situação dos povos originários após o processo de colonização, pois a colonização é um processo brutal e desumano, que obriga os povos indígenas a ressignificarem-se, camuflando-se em outras identidades, passando a dominar outros saberes com medo do esquecimento de quem realmente são. O autor descreve a situação na SD 6, a seguir:

**SD 6 Esses povos traziam consigo a Memória Ancestral.** Entretanto, sua harmônica tranquilidade foi alcançada pelo braço forte dos invasores: caçadores de riquezas e de almas. Passaram por cima da memória e **escreveram** no corpo dos vencidos uma história de dor e sofrimento. **Muitos dos atingidos pela gana destruidora tiveram que aculturar-se sob outras identidades para serem confundidos** com os desvalidos da sorte e assim sobreviver. **Esses se tornaram sem-terras, sem-teto, sem-história, sem-humanidade. Tiveram** que aceitar a dura realidade dos sem-memória, gente das cidades que **precisa guardar nos livros seu medo do esquecimento.** (MUNDURUKU, 2018, p. 82).

Na SD 6, há um relato de quem testemunhou o sofrimento de seus ancestrais. Mesmo carregando seus sofrimentos, esses povos tiveram que se camuflar nas cidades, nas periferias onde foram obrigados a viver após as invasões de suas terras. Isso aconteceu com muitas etnias que viram suas terras sendo cercadas por fazendeiros, grileiros e mineradores, ou mesmo sendo circuladas de casas com os avanços das cidades, isto é, com o crescimento das cidades em direção às aldeias. Vale destacar, também, que na SD 6 me interessa refletir sobre a forma como o autor emprega os pronomes demonstrativos e indefinidos e alguns verbos no passado, os relativos ficam para análise em outra ocasião.

Dessa forma, são recuperadas outras possibilidades de dizer como se deu esse processo em P 16, P 17 e P 18:

- P 16 **Esses povos traziam consigo a Memória Ancestral.** { **Aqueles povos traziam consigo a Memória dos antepassados/primeiros povos.**
- P 17 **Muitos dos atingidos pela gana destruidora** tiveram que **aculturar-se sob outras identidades** para serem confundidos com os desvalidos da sorte e assim sobreviver. { **Aqueles/esses povos testemunharam seus territórios sendo engolidos pela voracidade do capitalismo**, pela fúria dos fazendeiros, grileiros, garimpeiros etc. e **tiveram que se submeter à mudanças de identidades/modo de vida** para serem confundidos com os desvalidos da sorte para não morrer.
- P 18 **Esses** tornaram-se sem-terras, sem-teto, sem-história, sem-humanidade. { **Indígenas** que foram obrigados a se tornarem sem dignidade, sem direitos porque perderam suas terras, suas memórias.
- P 19 **Tiveram** que aceitar a dura realidade dos sem-memória, gente das cidades que **precisa guardar** nos livros seu medo do esquecimento. { **Eles tiveram** que aceitar a dura realidade das pessoas que **têm que escrever**, que **precisam guardar/preservar** nos livros suas histórias com medo de não serem lembradas.

Nas paráfrases P 16, P 17 e P 18, as expressões **esses povos** e **muitos dos atendidos** são recuperados pelos pronomes **aqueles/esses** povos testemunharam seus territórios sendo “engolidos” pelo capitalismo selvagem. Por isso, muitos indígenas foram obrigados a saírem de suas aldeias, depois de muitas mortes e expulsões.

Essa foi a **guerra dos silenciados**, dos **invisíveis**, dos **desumanizados**. Estes se viram sem um teto para abrigar seus familiares, seus parentes – tornando-se **sem-terra, sem-teto, sem-história, sem-humanidade** e **sem a sua dignidade**. Foram obrigados a se infiltrar nas periferias para sobreviver, sendo **mais um, mais uns** naquele mundo hostil, diferente das suas culturas – então foram se negando para se manterem vivos. Vivos sim, mas sem história, sem memória, sem sua língua, sem sua cultura, sem uma segurança alimentar. Veja que, da mesma forma que tiveram de se negar, negar sua identidade de ser indígena, e se inscreveram em uma outra identidade, a de ser brasileiro civilizado como apresentado na SD 2 e na SD 3, no caso da SD 6, eles tiveram que se inscrever na classe dos desvalidos da sorte, dos invisíveis, para sobreviver. Assim como para guardar suas memórias ancestrais, a escrita foi a saída, a solução de não apagar suas memórias.

Em P 19, o sentido de sem-memória tem valor de **guardar em livros**. Dessa forma, o indígena associa o valor de **guardar nos livros** ao **sem-memória**, e a escrita indígena passa a

funcionar com o sentido de **medo do esquecimento**, medo de não ser lembrado pois, para as culturas indígenas, a memória ancestral não se perdia porque era passada de geração para geração através de exercício de memória em reuniões diárias. Dito em outras palavras, na FD indígena, a expressão **guardar nos livros** passa a significar **medo do esquecimento**, porque os povos indígenas do século XXI sentem a necessidade de registrar em livros os conhecimentos que eram passados de geração em geração por meio da contação de história oral que faz parte da educação indígena. Portanto, as paráfrases acima recuperam um não dito pelo indígena, mas que é passível de ser dito. Ou melhor, é outra possibilidade de se ler o que foi dito por Munduruku.

A posição de enunciação assumida por Munduruku<sup>63</sup> aponta para um distanciamento entre o sujeito que fala marcado pelos dêiticos “esses”, que determinam esse distanciamento em relação ao sujeito de quem se fala, nessa nova conjuntura. Pois aqueles de quem ele fala são identificados pelo pronome indefinido “muitos”, em “**muitos** dos atingidos”; essa expressão pode ser recuperada pelo pronome demonstrativo que indica distanciamento da pessoa que fala: “**aqueles** atingidos pela gana destruidora tiveram que **aculturar-se** sob outras identidades para **serem** confundidos com os desvalidos da sorte e assim sobreviver”. Os pronomes e verbos destacados apontam para o não dito em: “**os indígenas atingidos** pela ganância do capitalismo devorador, **se camuflaram** na sociedade negando suas verdadeiras identidades para não morrer”. E, seguindo essa linha do dito em “x”, o não dito aponta para “y”: “**Aqueles/eles** tiveram que aceitar a dura realidade dos sem-memória e **passaram** a viver em condições subumanas nas periferias”. **Esses/aqueles** povos **se viram** obrigados a se ressignificar em uma outra cultura, apagando, negando sua ancestralidade.

Portanto, os pronomes e os verbos estão apontando para esse distanciamento tanto temporal quanto pessoal. O “eles”, nessa situação, não passa a ser “nós”, porque os povos dos quais Munduruku está tratando não é o seu povo Munduruku, mas ele trata de outros povos indígenas. Assim, também não se trata de um passado distante nos séculos XVI, XVII e XVIII, mas tal relato rememora o século XX, quando muitos indígenas tiveram que sair de suas aldeias e foram viver nas periferias dos centros urbanos.

Dessa forma, a escrita para esse indígena é, também, espaço de denúncia da violência sofrida nas mãos do outro. Muitos tiveram que se ressignificar para não morrer – como escreve Munduruku (2018, p. 82): “muitos dos atingidos pela gana destruidora tiveram que ocultar-se

---

<sup>63</sup> Vale destacar que Daniel Munduruku viveu muito tempo distante da realidade da aldeia porque saiu para estudar, fez a educação básica e a formação superior da graduação ao pós-doutorado. Todo tempo afastado da realidade de seu povo. Ele retornou para pesquisa de mestrado.



sob outras identidades para serem confundidos com os desvalidos da sorte e assim sobreviver”. Essa forma de leitura que Munduruku faz do mundo e sua relação com a história se traduz para a escrita – é um dizer em tom de denúncia da violência sofrida pelos ancestrais. Esses efeitos de sentido são uma das interpretações possíveis da relação dos indígenas para com o colonizador e o Estado brasileiro através da escrita.

Um outro gesto de leitura sobre a SD 6 é sobre o que significa a expressão **trazer consigo**. Essa expressão indica que eles não precisavam dos livros porque eram portadores do conhecimento ancestral, é trazer o fora do livro, esses povos não precisavam do livro, o livro não era necessário para resgatar a memória como aparece na SD 5, “responder de forma efetiva aos estereótipos...”, para responder a esses estereótipos o autor diz: “me tornei um indígena em movimento”, conforme está escrito na SD 4. Entretanto, com a interferência do “outro”, com o contato, as novas relações se dão entre as diferentes gerações indígenas e, assim, para manter vivas suas culturas, suas ancestralidades e identidades, há a necessidade desse novo instrumento de defesa. O livro aparece para responder aos estereótipos como, também, surge como instrumento de luta e resistência, conforme P 12, P 14, P 15, P 16 e P 18, e conforme aparece em P 22, P 23 etc.

Munduruku também destaca a importância de os povos indígenas dominarem a leitura e da escrita, não para serem assimilados à sociedade não indígena, mas para o fortalecimento de suas culturas.

É importante destacar que a SD 7 está dividida em três partes. Na primeira parte serão analisados apenas os pronomes “uns e outros”. Na segunda e terceira, serão analisados os destaques.

Veja o que diz Munduruku:

**SD 7 Esses povos – uns e outros – estão vivos. Suas memórias ancestrais ainda estão fortes, mas ainda têm de enfrentar uma realidade mais dura que a de seus antepassados. Uma realidade que precisa ser entendida e enfrentada. Não mais com um enfrentamento bélico, mas através do domínio da tecnologia da cidade. Ela é tão fundamental para a sobrevivência física quanto para a manutenção da memória ancestral. É preciso interpretar. É preciso conhecer. É preciso se tornar conhecido. É preciso escrever - mesmo com tintas do sangue – a história que foi tantas vezes negada. (MUNDURUKU, 2018, p. 82).**

Munduruku, nesta SD 7, também aborda a importância da escrita para assegurar a memória dos povos, de suas lutas, de suas batalhas. Parafraseando-o: é preciso escrever para não esquecer o sangue derramado e tornar sua verdadeira história conhecida. É preciso escrever, embora a história arranque-lhe lágrimas de sangue. É preciso escrever, mesmo que a história cause sofrimento pelo sangue de tantos indígenas que foi derramado. Dessa forma, é importante aprender a ler, no sentido de interpretar o mundo do não indígena e, ao interpretar, o que está sendo dito sobre os povos originários ou elaborado em termos de documentos que ferem seus interesses, é preciso, portanto, escrever para denunciar, e até mesmo para desconstruir os efeitos de sentido produzidos formação imaginária sobre os povos indígenas.

De acordo com alguns sentidos recuperados pelas paráfrases a seguir, sobre a SD 7, a escrita tornou-se um instrumento fundamental na defesa e, também, instrumento de resistência para os povos indígenas. Pela escrita querem se dar a conhecer através da posição indígena que é legitimada, como apontado em P 20, P 21, P 22 e P 23. Isso porque, à medida que podem ser conhecidos, podem ser respeitados, podem ter suas culturas valorizadas. Dessa forma, o sujeito passa a existir para sociedade, como afirmou Djamilia Ribeiro sobre “lugar de fala” no sentido de “existir” (RIBEIRO, 2020, p. 64), de ser reconhecido, de garantir a sobrevivência física e cultural, e não permanecer na condição de invisível.

- |  |   |  |
|--|---|--|
| <p>P 20 <b>Esses povos – uns e outros</b> – estão vivos. Suas memórias ancestrais ainda estão fortes, mas ainda têm de enfrentar uma realidade mais dura que a de seus antepassados.</p> | } | <p>Esses povos – <b>alguns/poucos</b> sobreviveram e as suas culturas/conhecimentos ainda (re)existem, mas ainda têm de enfrentar uma realidade mais dura que a de seus antepassados.</p>  |
| <p>P 21 Uma <b>realidade</b> que precisa ser entendida e enfrentada. Não mais com um enfrentamento bélico, mas através do domínio <b>da tecnologia da cidade</b>.</p>                    | } | <p>Uma <b>realidade/uma luta em uma nova conjuntura</b> que precisa ser entendida e enfrentada. <b>Enfrentada – não mais</b> com armas de fogo ou flechas, <b>mas</b> através do <b>domínio/do uso da escrita/da tecnologia</b>.</p> |
| <p>P 22 <b>Ela</b> é tão fundamental para a sobrevivência física quanto para a <b>manutenção da memória ancestral</b>.</p>   | } | <p>A <b>escrita</b> é tão fundamental para sobrevivência física quanto para <b>conservar os conhecimentos dos antepassados</b>. A <b>escrita</b> é fundamental para <b>guardar a memória ancestral</b> nos livros.</p>               |
| <p>P 23 <b>É preciso</b> interpretar.<br/><b>É preciso</b> conhecer.<br/><b>É preciso</b> se tornar conhecido.</p>   | } | <p><b>É preciso interpretar</b> o que escreveram sobre os indígenas.<br/><b>É preciso tomar conhecimento</b> dessas escritas sobre os povos indígenas<br/><b>É preciso</b> se dar a conhecer ao outro.</p>                           |

**É preciso** escrever – mesmo com tintas do sangue – a história que foi tantas vezes negada.

**É preciso registrar** a história silenciada para que seja conhecida.

**É preciso escrever/ guardar nos livros** – mesmo que seja com o sangue derramado dos ancestrais – a história que foi tantas vezes negada.

Em P 20, os povos que passaram pelo processo de violência, fruto do capitalismo, “**uns** e **outros**”, sobreviveram, ou seja, apenas “**alguns**”, para não dizer “**poucos**”, estão vivos, mas precisam enfrentar outra realidade/outra luta, como a apontada em P 21.

Na paráfrase P 21, a questão da resistência é entendida como enfrentamento, não o enfrentamento bélico, que fere e mata, **mas** com a **escrita**. Pois o enfrentamento que antes se dava pela violência armada – de um lado, na defesa, os indígenas com arcos e flechas, de outro lado, no ataque, os colonizadores com canhões e armas de fogo – agora se dá na oposição bélica, como apontado pela conjunção **mas**; ou melhor, na contramão da escrita que antes era símbolo do “poder” apenas do colonizador.

O enfrentamento se dá, agora, na relação dos indígenas com o instrumento tecnológico que é a escrita, ela é uma conquista e, ao mesmo tempo, um efeito de resistência, conforme escreve o indígena Souza (2018, p. 51): “antes símbolo da colonização civilizatória, a escrita tonou-se um instrumento importante na medida em que possibilitou aos povos indígenas estabelecerem diálogos e entendimentos com o poder público, por meio de produção de documentos reivindicatórios”. Portanto, saber usar essa ferramenta “não é negar o que se é”. Ao contrário, é mostrar a capacidade de adaptar-se, de subjetivar-se. A escrita é fundamental para sobrevivência física, para guardar a memória nos livros, como aponta P 23. Dessa forma, “**é preciso interpretar; é preciso conhecer; é preciso tornar-se conhecido; é preciso escrever**”.

Nessa paráfrase em questão P 23, ao defender a necessidade de saber interpretar o que escreveram sobre os indígenas é para contestar em suas escritas hoje. E pela necessidade de escrever as histórias indígenas numa perspectiva legítima, o indígena destaca, também, a importância da escrita para assegurar a memória dos povos, assegurar suas lutas, suas batalhas. O dizer de “x”, é **preciso escrever**, deriva para “y”: **é preciso registrar** para não esquecer o sangue derramado e tornar sua verdadeira história conhecida. **É preciso guardar nos livros**, mesmo que a sua história lhe arranque lágrimas de sangue, é preciso contar a história negada pelos “de fora”, mas contá-la numa perspectiva decolonial. É preciso guardar para não perder a ancestralidade, isto é, para que os que estão vindo, para que as sementes que estão nascendo tenham a possibilidade de se manter indígenas, conforme escreve Takarijú (2021, p. 12):

Mesmo diante de tudo isso, de todos esses erros [do colonizador], continuamos aqui, na Terra de nossos ancestrais (PINDORAMA), brotando dela, de sua vida e de sua força. Vocês nunca vão nos destruir. Enquanto houver Terra, continuaremos a brotar. Somos povos da esperança, somos os povos que sonham, aqueles que não se rendem, os filhos da Terra.

Veja que, ao serem guardados nos livros, os conhecimentos ancestrais não se perdem e servirão de orientações para as novas gerações que nascem nas novas condições de existência; e com os conhecimentos preservados e de posse do território, os povos indígenas não deixarão de existir.

Há, também, um funcionamento discursivo entre a SD 7 e a SD 6, pois na SD 7 a expressão “é preciso se tornar conhecido e escrever com tinta de sangue” estabelece uma relação com “os primeiros povos traziam consigo as tintas de sangue”. A ancestralidade parece que deixa de ser resgatado no corpo e passa a ser resgatado nos livros com a intervenção do não indígena. Dito de outro modo, tinta de sangue está ressignificando a relação do povo indígena com a sua ancestralidade, que foi iluminada pela escrita do homem não indígena. Essa ancestralidade deixa de ser resgatada no próprio corpo, pela memória que o indígena carrega, por causa da intervenção do outro. Então aparece a necessidade do livro.

Na SD 8, o indígena Munduruku ressalta a importância de saber interpretar a técnica da modernidade, a importância de dominá-la para usá-la a seu favor, em sua defesa numa perspectiva legítima. De acordo com as paráfrases a seguir, a escrita passa a ter seu funcionamento como instrumento de defesa e também de resistência para os povos indígenas, que querem se dar a conhecer através de uma escrita legitimada, conforme apontada em P 24. Pois, como afirmado na análise acima, à medida que podem ser conhecidos, podem ser respeitados, podem ter suas culturas valorizadas. Veja a seguir:

**SD 8 A escrita é uma técnica. É preciso dominar essa técnica** com perfeição para poder **utilizá-la a favor da gente indígena**. Técnica não é negação do que se é. Ao contrário, é **afirmação de competência**. É demonstração de capacidade de transformar a memória em identidade, pois ela reafirma o ser na medida em que precisa adentrar no universo mítico para dar-se a conhecer ao outro. (MUNDURUKU, 2018, p. 83).

**P 24 A escrita é uma ferramenta/dispositivo. É preciso saber usá-la** com perfeição para poder **utilizá-la a favor da gente indígena**. Saber usar essa ferramenta não é negar o que se é. Ao contrário, é mostrar a capacidade de adaptar-se, de evoluir, pois ela reafirma o ser na medida em que precisa adentrar no universo mítico **para dar-se a conhecer ao outro**.

Em P 24, a escrita é metaforizada como uma ferramenta de poder para dar-se a conhecer ao outro. Nesse sentido, ela, a escrita, possibilita que os povos indígenas sejam vistos pela sociedade não indígena, possibilita sua luta por direitos, possibilita que suas memórias sejam reconhecidas. Por isso, é preciso dominar essa técnica da cidade, o que não quer dizer negação de si, mas afirmação de competência de subjetivar-se, de adaptar-se às novas conjunturas sem perder sua essência ancestral; é continuar a existir resignificado pelas próprias condições de existência, mas sem deixar de ser quem é, como afirma Moura (MUNDURUKU, 2012, p. 142-143): “nós queríamos que cada etnia preparasse seu profissional e seus técnicos, como enfermeiros, médicos, professores, pesquisadores, cientistas, engenheiros, advogados, e até se fosse preciso, padres, pastores, líderes verdadeiros”. Ter os seus técnicos, profissionais é uma condição própria do século XXI, pois, assim, os povos indígenas não dependem do de fora e mantêm suas culturas. Isso é uma forma de resistência que prevê a aquisição de outros saberes, aqueles de fora das suas culturas, para continuar a existir.

A escrita é, portanto, para os povos originários, um instrumento de resistência, conforme escreve a indígena Xacriabá (2018, p. 86) ao relatar o motivo da saída dos jovens para estudar: “quando os jovens saem com vontade de dominar a escrita exatamente para cumprir esse propósito, atuam como aliados para esta resistência ser efetivada, para que permitam que a oralidade dos mais velhos vire escrita potente”.

A SD 9 é um recorte do texto *Literatura indígena e direitos autorais*, do indígena Souza (2018), que destaca a importância da escrita dos indígenas para manter vivas as culturas dos povos originários. Assim, ele ressalta a importância da escrita:

SD 9 Percebe-se, portanto, um movimento literário que pode ser realmente interessante para os povos indígenas, uma vez que **a escrita possibilita o registro de muitos conhecimentos que giram em torno das aldeias, informações que se vão com o falecimento dos mais velhos e pajés**, para registro e sugestões dos profissionais indígenas na área da educação, saúde, por exemplo. **Escritas essas que podem informar ao povo brasileiro sobre a cultura tradicional indígena, sua diversidade e realidade, na elaboração de documentos reivindicatórios de políticas públicas junto ao Estado nacional.** (SOUZA, 2018, p. 51).

Nesse caso, a escrita desliza para funcionar como materialização de conhecimentos e informações que podem se perder com a morte dos mais velhos e dos pajés. Dito em outras palavras, a escrita, para o indígena, tem sua importância para manter viva as culturas dos povos.

Ou melhor, o símbolo do poder civilizatório foi ressignificado como instrumento de defesa do colonizado. Essa é a importância da escrita para esses povos. Essa é a regularidade na voz indígena, de acordo com os sentidos recuperados pela paráfrase:

P 25 Percebe-se, portanto, um movimento literário que pode ser realmente interessante para os povos indígenas, uma vez que **a escrita possibilita guardar/preservar muitos conhecimentos** que giram em torno das aldeias, **informações fundamentais para nossa cultura que se vão com o falecimento dos mais velhos e pajés**, para registro e sugestões dos profissionais indígenas na área da educação, saúde, por exemplo. **Escritas essas que podem ensinar ao povo brasileiro sobre a cultura tradicional indígena**, sua diversidade e realidade, **na elaboração de documentos reivindicatórios de políticas públicas junto ao Estado nacional.**

Dessa forma, na SD 9, Souza trata da importância do domínio da escrita por parte do indígena como forma de estabelecer diálogo com o poder público. Nesse caso, a escrita desliza para funções como materialização de conhecimentos e informações fundamentais para as culturas que se perdem com a morte dos mais velhos e dos pajés. Além disso, a escrita, para Souza, pode ensinar ao povo brasileiro sobre as culturas tradicionais dos povos indígenas, como também serve na elaboração de documentos reivindicatórios de políticas públicas. Pois nesses documentos estão as interpretações que os povos indígenas já conseguem fazer com o domínio dessas tecnologias.

No entanto, Krenak lamenta sobre a forma como o SPI se relacionou com os povos indígenas na década de 70, quando esses povos não podiam se defender com a escrita. Krenak (2018, p. 30) afirma: “Mesmo reconhecendo limites e uma ética neste contato, isto não impediu os danos que foram feitos às nossas sociedades no período da existência do SPI”. Os danos causados naquele momento aos povos indígenas foram em relação à elaboração da lei 6001/73 (BRASIL, 1973) que, segundo Krenak (2018, p. 31), “mesmo neste período, que foi um período criativo, gerou e engendrou alguns dos equívocos com os quais continuamos a nos debater até hoje, e um deles é a maneira como foi estabelecida a tutela e às assistências às nossas comunidades”. Aí entra o importante papel da leitura e da escrita dos indígenas.

Aquilo que serviu de estratégia pelo Estado para descaracterizá-los como povos indígenas, serviu também para sua articulação política. De posse da escrita na língua portuguesa, os povos indígenas aprenderam a denunciar as violências sofridas; essa tecnologia serviu para escrever documentos reivindicando políticas públicas, serviu para registrar, guardar nos livros seu medo de esquecimento. Esse dizer aponta para a forma como a escrita dos indígenas torna imortais suas memórias, ou ainda, a escrita dos indígenas serve para proteger

suas culturas e para perpetuar suas memórias, seu modo de vida e seus conhecimentos ancestrais.

Em entrevista-depoimento, o indígena Álvaro Sampaio Fernandes Taukane diz que aprendeu a ler e escrever para defender os interesses coletivos, para defender os direitos dos povos indígenas. Em seu discurso, Fernandes defende o desejo de adquirir essa técnica da cultura do outro, nesse caso, a escrita, ressignificada como forma de resistência, como objeto de defesa de seu povo, da sua cultura, como garantia de seus direitos.

Portanto, o domínio da técnica evita prejuízos, conforme a fala de Fernandes na SD 10:

SD 10 E **meu avô** sempre dizia: **Nós perdemos muita coisa**, porque **nosso povo não sabia escrever**. (MUNDURUKU, 2012, p. 86).

Em P 26 observa-se que o léxico “coisas” está relacionado ao verbo “perder”, pois a ausência da escrita para os indígenas no século XX significa “perdas”, prejuízos para os indígenas. O fato de não saber interpretar o que estava escrito nas leis do não indígena era motivo de preocupação para os indígenas, e já era hora de subjetivar-se através da escrita, a escrita passa a ser uma necessidade para garantir o direito de sobreviver. Veja esse funcionamento em P 26:

P 26 E **meu avô sempre dizia**: “**Nós perdemos muitos direitos**” – **nosso território, nossa cultura, nossa língua porque não dominávamos a escrita**/porque nosso povo não sabia escrever/não dominava a técnica do colo.

Nesta paráfrase P 26, a ausência da escrita aponta para perdas de direitos, perdas da cultura e das línguas. Por isso Fernandes diz que aprendeu a ler com algumas finalidades, como afirma: “Aprendi a ler e a escrever no colégio para defender o que nós queríamos nas aldeias” (MUNDURUKU, 2012, p. 87). Dessa posição de sujeito indígena letrado, a resistência indígena se mantém para emissão de sua voz e quebra do silêncio, da interdição, conforme foi abordado. Dito de outra forma, nas palavras de Fernandes Taukane, “Quanto mais índios souberem escrever, mais estaremos salvando a cultura de nossos povos” (MUNDURUKU, 2012, p. 93). Dessa forma, dominar/usar a escrita aponta para preservação das culturas dos povos indígenas, pois saber usar a tecnologia do colonizador aponta para guardar nos livros os conhecimentos que eram mantidos vivos pela oralidade. Diante do exposto, na voz desse indígena, escrever desliza para “instrumento de luta”, “arma de defesa”, em que defender é, também, “garantir o que deseja”, “defender o que necessita para sobreviver”. Parafraseando Fernandes Taukane:

aprendi a ler e escrever para lutar por, ou garantir a: autonomia econômica, nossa educação, saúde, cultura e território.

Certo é que, na voz desses povos, leitura e escrita também significam “melhores condições de vida”, esse já é um discurso mais voltado para forma-sujeito moderna, capitalista. Neste trabalho, o discurso sobre melhores condições de vida está representado na voz da indígena Darlene Yaminalo Taukane, primeira mulher indígena a concluir o mestrado. Ela trata da questão de leitura como um “processo de mudança de vida” e “de reconhecimento”, como portas que se abrem para dar chances ao indígena na sociedade. Mesmo assim, ela relata que foi difícil concluir o processo de alfabetização porque dependia de professores não indígenas. Passo para a SD:

**SD 11 A minha formação acadêmica me trouxe muitas coisas boas como reconhecimento dos povos indígenas** e, principalmente dos não indígenas. Dei início e vi que a partir daí muitas portas se abriram. Sou convidada para dar palestras, fazer conferências. Isso me deu condições de participar do Movimento Indígena com mais qualidade, o que fez com que surgissem oportunidades para viajar, lecionar, bem como **atuar como professora indígena** nos cursos de formação de professores indígenas no Brasil. (MUNDURUKU, 2012, p. 115).

Na voz de Darlene Taukane, o processo de formação acadêmica, visto como domínio da técnica do outro, possibilitou que ela tivesse uma profissão e a possibilitou participar, com seus conhecimentos, de eventos e, até mesmo, ter um emprego como professora indígena, como proposto na paráfrase P 27:

**P 27 A minha formação acadêmica me trouxe oportunidades na sociedade não indígena.** Dei início e vi que a partir daí muitas portas se abriram. Sou convidada para dar palestras, fazer conferências. **Isso [ler e escrever]** me deu condições de participar do Movimento Indígena com mais qualidade, o que fez com que surgissem oportunidades para viajar, lecionar, bem como **atuar como professora indígena** nos cursos de formação de professores indígenas no Brasil.

Esse discurso de ler e escrever como melhores condições de vida também se repete na voz da indígena Potiguara. Veja a SD 12 a seguir:

**SD 12 Para mim o estudo era uma veia, um canal que me colocava em outra dimensão, não aquela que eu vivenciava na minha casa pobre, tendo contato com ratazanas,**



**baratas, vivendo em condições subumanas no gueto indígena.** Minha casa tinha um cômodo, e a situação era de extrema pobreza. Éramos excluídos da sociedade. E foi aí que tudo começou. (MUNDURUKU, 2012, p. 121-122).

Para Potiguara, o estudo (domínio da tecnologia) foi o caminho para se ter uma vida mais digna, conforme aponta P 28:

**P 28 Para mim o estudo era uma passagem, um caminho** que me colocava em outras **condições de vida**, não aquelas que eu vivenciava na minha casa pobre, tendo contato com ratazanas, baratas, vivendo em condições subumanas no gueto indígena. Minha casa tinha um cômodo, e a situação era de extrema pobreza. Éramos **invisíveis** para a sociedade. E foi aí que tudo começou.

Na metáfora “o estudo era uma veia, um canal”, há um deslocamento da predicação “uma veia”, que significa o canal que transporta o sangue no corpo, para significar “passagem de um lugar para outro”, o estudo passa a significar “um caminho que conduz a outro lugar”, o estudo passa a ser um lugar de “deslocamento”, um lugar de “movimento” que permite seguir o caminho novo que se abre para sair das condições de miséria e pobreza.

Portanto, na SD 12, ao comparar o estudo a uma veia, Potiguara entende a aquisição da leitura e da escrita como uma porta que se abre para sair da condição de pobreza extrema, como está escrito acima. Sobre isso, Á. Borges (2013, p. 79) afirma que “o discurso de melhores condições de vida é urbano, mas também afeta os indígenas”. Porque ao sair de seu espaço territorial, eles não têm como sobreviver sem uma casa e sem alimentação na cidade.

Nessa fala da indígena Potiguara há um posicionamento crítico em relação às condições de violência simbólica que foram impostas aos indígenas porque, ao perder seu espaço na natureza, sendo obrigado a deixar suas terras e viver em condições subumanas nos centros urbanos, o único caminho para sobreviver a essa violência foi o estudo, “a veia” que ganha sentido de vital, de vida, de esperança, de luta e de arma; a palavra estudos ganha sentido de ler e escrever, como veia, caminho por onde o sangue percorre o corpo para oxigenar o cérebro humano. Assim, o estudo: oxigenava as ideias e os ideais de uma indígena que tinha como sonho ver sua cultura se fortalecer, há aí um efeito metafórico. Como afirma Orlandi (2015, p. 78), o “efeito metafórico, o deslize – próprio da ordem do simbólico – é lugar de interpretação da ideologia, da historicidade”.

Tomando, pois, a escrita como possibilidade de melhorias de condições de vida, ela “salva” vidas, ela “salva” cultura, já que nessa nova conjuntura de produção, a escrita indígena

serve para “salvar” as culturas indígenas. Ao escrever, os indígenas relatam sobre suas culturas, desta forma, pode-se perpetuar nos livros as memórias que poderiam ser esquecidas. Portanto, pela literatura, serão sempre lembradas, já que muitos indígenas não vivem mais em aldeias, não recebem mais os ensinamentos dos pajés, dos mais velhos, ou mesmo porque os mais velhos estão morrendo, eles que são as “bibliotecas vivas” para esses povos. Assim, a memória que era sempre atualizada nas aldeias através da oralidade, agora tem a oportunidade de ser guardada em livros.

Portanto, a ausência do domínio da escrita pelos povos forçados a se integrarem à formação social capitalista acarretou perdas significantes. Pois é a ausência em um contexto que faz com que as tradições indígenas sejam alteradas sem nenhum contraponto de preservação. Tais perdas remetem às terras, às políticas públicas, à falta de acesso a documentos etc. Isso significa que escrever exige a leitura de documentos que circulam e que se estabelecem para garantia ou retirada de direitos dos indígenas. Portanto, “perder coisas” pode significar não estar atento às leis, aos decretos e outros documentos que se referem aos povos indígenas ou que ferem seus direitos.

É essa ânsia de defender suas culturas e manter vivas suas origens que os faz ser diferentes – é que eles aprendem a escrever para registrar a sua história a partir de seu olhar e, assim, manter viva a memória de seu povo. Portanto, ler e escrever para esse sujeito aponta para o sentido de defesa de seus direitos, de seus territórios, que é de interesse coletivo, como garantia de sobrevivência para não precisar se camuflar na identidade alheia.

Tendo em vista o que foi analisado, os efeitos de sentido de escrita e leitura no processo de autoafirmação dos povos indígenas são vários. Embora a FI em relação ao universo desses povos seja a mesma, pautada na defesa da natureza, da terra, do meio ambiente, das línguas, das culturas e da educação indígena, é das FD heterogêneas que se movimentam os diferentes efeitos de sentido de leitura e escrita para cada povo, cada pessoa. Resumindo, na voz de Souza (2018, p. 69):

A escrita tem se mostrado de grande utilidade nos contextos indígenas, uma ferramenta que deixou de ser um instrumento de dominação e controle e que hoje é instrumento de afirmação, divulgação e defesa dos povos indígenas – um instrumento de divulgação das riquezas culturais, das narrativas, dos mitos, das imagens, dos simbolismos que destacam a estética, o belo, os grafismos que orientam nossa condição de povos diferenciados, com línguas e territórios, filosofias e ciências, embora certos setores da literatura brasileira ainda precisem permitir acesso e permanência da literatura indígena em suas academias e fóruns.

Na forma como Souza aborda, seja pelo sentido de leitura, seja pelo poder simbólico, a escrita passa a ser um instrumento útil e favorável à divulgação dos conhecimentos ancestrais, ela perde a condição de “poder” apenas para o colonizador e para o Estado e passa a ser também estruturante para os povos indígenas. Pois, eles, os indígenas como sujeitos politizados, passam a se incluir numa sociedade que os excluiu por séculos, mas sem deixar de ser quem são, podendo, nessa nova conjuntura, estabelecer relações com a sociedade e com o Estado. Nas palavras de Orlandi (1999, p. 8),

A escrita, numa sociedade de escrita, não é só um instrumento, ela é estruturante. 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. A forma da sociedade está assim relacionada com a existência ou ausência da escrita. Isso porque, na perspectiva discursiva, a escrita especifica a natureza da memória, ou seja, ela define o estatuto do interdiscurso (o saber discursivo que determina a produção dos sentidos e a posição dos sujeitos) [...].

Destaco, nessa fala da autora, a escrita como “lugar de constituição das relações sociais”, neste caso, da relação dos indígenas para com o Estado e a sociedade não indígena. Pois a escrita passa a ser usada por esses povos para dialogar com o Estado e a sociedade com o intuito de desconstruir um já-dito na escrita do não indígena. Vale lembrar que a escrita, sempre tomada como determinante de *status*, não só a escrita, como a leitura, eram/são lugares de poder, elas determinavam/determinam quem poderia/pode dizer, já que, no processo histórico, a leitura e a escrita não eram para todos. Uma vez que a escrita era de domínio do ocidental, pertencia à cultura do colonizador, logo, era para poucos, como dissemos anteriormente. Era dessa forma que a sociedade se estruturava, se dividia.

Neste sentido, para Orlandi (1999, p. 8), “não adianta só ‘aprender’ a escrever, é preciso que esta aprendizagem não seja uma mera transcrição, mas que inscreva o sujeito na estrutura social. Podemos resumir isso dizendo que a escrita é um trabalho da memória que estrutura as relações sociais”. Dessa forma, a escrita dos povos indígenas passa a ser lugar de enfrentamento nas relações com o Estado e a sociedade brasileira, nesse sentido, ela é também lugar do político, lugar de “poder”, “poder” dizer/fazer/reivindicar/denunciar, como fazem Leno Francisco Danner, Julie Dorrico e Fernando Danner (2020b) ao tratar da literatura indígena como descolonização da cultura e descatequização da mente. Os autores afirmam que:

Segundo seu aparecimento na esfera pública e nela enraizando-se e consolidando-se como sujeitos políticos-culturais, as minorias podem desconstruir essa justificação naturalizada e apolítica da violência colonial, afinal a descoberta e a consequente colonização da terra e de seus povos não tiveram um aspecto civilizador, mas uma postura de violência, de negação, de estupro do/a colonizado, sua despersonalização

e seu genocídio institucionalizados, cultural e normativamente respaldados. Nesse diapasão, o movimento descolonizador por excelência é e se define por esse caminho e por essa postura das minorias que rompem com o silenciamento, a invisibilização e o privatismo, aos quais foram empurradas ao longo da colonização, e assumem uma atitude pública, política e cultural de militância, de ativismo e de engajamento em torno de à sua condição e à sua causa como minorias (DANNER; DORRICO; DANNER, 2020b, p. 62).

De acordo com os autores, a literatura indígena é espaço de poder, mas um poder que se desloca para poder dizer/fazer/reivindicar/denunciar, isto é, o movimento descolonizador no qual guardar os conhecimentos ancestrais significa impedir que sejam obrigados a assumir outra identidade, a identidade de “brasileiros civilizados”, sobreviventes das perseguições, do extermínio, nas bordas do espaço urbano; portanto, a escrita indígena é a voz da resistência e da luta. Como significado em muitos depoimentos, escrever desliza para “instrumento de luta”, “arma de defesa”, lugar de luta e resistência. Defender é também “garantir o que deseja”, “defender o que necessita para sobreviver”. Portanto, na escrita indígena se guarda, e “guardar” aponta para impedir que sejam obrigados a assumir outra identidade, como foi imposto a Marcos Terena, quando este assume a identidade de japonês e durante muito tempo vive escondido nessa identidade para ser aceito na sociedade como “brasileiro civilizado” e poder exercer a função de piloto.

Já o indígena Moura, em entrevista a Daniel Munduruku, fala sobre a sua formação profissional, fala da necessidade que ele tinha de estudar, pois não era suficiente aprender a ler e escrever, queria muito mais, queria desfazer “ensinamentos distorcidos”, e para isso dependia de bolsa de estudos, mas foi impedido porque o diretor da I Delegacia da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) disse que o órgão só ajudava o “índio” verdadeiro. De acordo com o indígena, o diretor disse: “Moura, você não é mais índio. Já domina muito bem a língua portuguesa, usa relógio, e está muito bem trajado. Ajudamos somente o índio verdadeiro” (MUNDURUKU, 2012, p. 136). Essa era a perspectiva do projeto do Estado, uma perspectiva assimilacionista, e dessa forma negava-lhes os direitos dos povos originários.

Para o indígena Moura, ler e escrever significam poder. Dito de outra forma, a formação específica servia para controlar a economia da comunidade, tirar o poder das mãos dos não indígenas; assim os próprios indígenas podiam “controlar” a sua economia para que outros não a controlassem, isso é histórico para eles, não ficar no controle do não indígena. E o desejo de conhecimento, que vai além da alfabetização, poderia dar-lhes esse poder: ter indígenas nas diversas áreas técnicas é adquirir autonomia. Dessa forma, ler e escrever é “poder” para quem viveu séculos sem acesso à tecnologia da escrita e sem acesso à leitura do discurso produzido por outros acerca de si. Nesse sentido, os indígenas, a partir da aquisição da escrita, dominam

“ao mesmo tempo, um saber e *um modo de falar sobre si*” (ZOPPI FONTANA, 2017, p. 64, grifos da autora). É o que afirma o indígena Terena, ao tratar da questão da leitura e da escrita como desenvolvimento da capacidade intelectual do “índio”, isto é, ao dominar essas técnicas, atestam a capacidade de aprender algo que vem da cultura do colonizador e que lhes serve de instrumento de defesa.

Portanto, os efeitos de sentido de escrita e leitura para a FD indígena são vários e com finalidades diferentes. Ainda que seja a mesma FI em relação ao universo dos indígenas, os efeitos derivam. De todo modo, o mais interessante a se ressaltar é o fato de que os discursos dos indígenas estão, de certa forma, atravessados por FD indígena, ou FD do Estado, ou do colonizador, pela contradição, pelo efeito de antagonismo, pois, enquanto para o Estado a imposição da escrita aos povos indígenas significava sua assimilação à sociedade brasileira (extermínio), para os povos indígenas a imposição da escrita tornou-se instrumento de poder enquanto aquisição da escrita.

O meu interesse pela forma como os povos indígenas “permanecem indígenas”, diante de tantos processos de transformação social, política e econômica em um país chamado Brasil, objetiva compreender como estes povos resistiram e (re)existiram a tantos projetos de extermínios. Para isso, se fez necessário escutar sua própria voz, ou melhor, escutar os efeitos de sentido das palavras “índio”, leitura, escrita e território na voz dos indígenas nos séculos XX e XXI. O que foi se desenhando ao longo da escuta dessa voz, e ressignificado pela leitura e pela escrita, se resume no poder dizer: “Somos a mudança que queremos!” (POTIGUARA, 2022, p. 179).

## 5 A VOZ DO SUJEITO INDÍGENA NA COP26: UM ACONTECIMENTO

Chegamos no ano 2021.  
 Lutando contra a devastação  
 As mulheres se articulam em marcha  
 Formando teias, redes, segurando as mãos  
 Enfrentam balas de efeito moral  
 Contra PLs e outras violações  
 O gás cai nos olhos  
 Mas a dor é espiritual.  
 A força está nas ações  
 Que buscam fortalecer a coletividade  
 Não há luta que resista  
 Sem a energia e benção da ancestralidade.  
 É preciso sentir a identidade  
 Para entender que liderança, poder  
 Precisa ter amorosidade  
 Só assim nossa nova geração  
 Saberá ser continuidade.  
 (KAMBEBA, 2021, p. 223)

Neste capítulo, a materialidade significativa não é a leitura e a escrita especificamente, mas abordo como esses dispositivos tecnológicos possibilitam os povos originários criarem estratégias de luta pelo território e, ao mesmo tempo, possibilitam também significar a palavra “território” a partir de sua formação social indígena. Desse modo, trago como *corpus* a voz da liderança Txai Suruí, do povo Paeter Suruí, de Rondônia. A voz da indígena chegou à COP26 porque ela domina a técnica do colonizador, isto é, a leitura e a escrita, que os povos indígenas usam como estratégias para conhecer e interpretar o que dizem sobre si e, ao mesmo tempo, os possibilita se fazer conhecidos, defender seus valores culturais, criar mecanismos de defesa territorial e culturais e estabelecer diálogo com o Estado.

No capítulo 3, tratei da escrita sobre os povos originários, uma escrita realizada por homens que, de forma equivocada, criaram um imaginário sobre os povos originários do Brasil. No capítulo 4, trouxe a voz indígena, representada pela escrita de homens e mulheres indígenas, uma escrita que procura desfazer o equívoco da escrita do colonizador. Agora, trago a voz da mulher indígena, que é uma escrita que também busca desconstruir o equívoco presente na escrita do colonizador.

O que busco é compreender os efeitos de sentido de território na voz da indígena Txai Suruí<sup>64</sup> como acontecimento na 26ª Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas

---

<sup>64</sup> Não se trata, aqui, de um trabalho sobre o feminismo indígena, mas da importância da voz da mulher indígena na luta pelo território, em especial sobre os efeitos de sentido da palavra território na voz de Txai Suruí no evento. Isto é, como está significada a palavra território em seu discurso de apenas 3 minutos, em meio aos líderes da economia política do mundo?

(COP26), ocorrida em 2021, em Glasgow, na Escócia. Txai Suruí, do povo Paeter Suruí de Rondônia, uma jovem de 24 anos, estudante de Direito, que sonha em assegurar os direitos dos povos indígenas, sonha em ver esses direitos originários e constitucionalizados sendo respeitados pelo Estado brasileiro (essa voz será tomada como parte do *corpus* para análise). Parafraseando Spivak (2010), “pode um subalterno”, a indígena, resquício da colonização europeia, “falar”? Pode uma mulher indígena falar ao mundo? É tendo essas questões em mente que afirmo que essa voz merece uma escuta, e esse sujeito milenar, no século XXI, produz sentidos vários. Essa voz é uma ponte onde se conectam sentidos outros, ela é um efeito de resistência, ela é uma porta-voz dos seus ancestrais. É preciso escutá-la para levantar questões sobre o funcionamento do social e do político no dizer da indígena na COP26.

A voz de Txai Suruí se destaca por ser a representatividade do Brasil em um evento mundial, que reuniu mais de 190 países com líderes das grandes potências econômicas, e que discute sobre mudanças climáticas. A indígena representa a voz dos povos originários, assim a voz do Brasil no evento não é apenas de um indígena, mas de uma mulher indígena, acontecimento que traz em seu interior a luta da mulher indígena como guerreira que luta pelo bem comum, o território. A análise parte do pronunciamento da jovem indígena neste evento mundial, pronunciamento tomado aqui como um acontecimento histórico e discursivo, e do enunciado “DEMARCAÇÃO, JÁ!”, que circulou em várias redes sociais e escrito na página da Articulação dos Povos Indígenas no Brasil (APIB). Entende-se acontecimento histórico na perspectiva de Pêcheux (1990, p. 17):

É através dessas quebras de rituais, destas transgressões de fronteiras: o frágil questionamento de uma ordem, a partir do qual o lapso pode tornar-se discurso de rebelião, o ato falho, de motim e de insurreição: o movimento imprevisível em que uma série homogênea de efeitos individuais entra em ressonância e produz um *acontecimento histórico*, rompendo o círculo da repetição.

A análise desenvolve-se a partir do questionamento: como a voz de um sujeito discriminado, silenciado historicamente, evoca efeitos de sentido de território em um evento político que discute o futuro ambiental do mundo, onde reúne as grandes potências econômicas no século XXI?

Neste caso não se trata de qualquer voz, mas da voz de Txai Suruí, que é duplamente silenciada: por um lado, por fazer parte dos povos originários e, por outro, por se tratar da voz de uma mulher. Uma vez que na sociedade patriarcal, fruto de um discurso colonialista, a mulher já nasce sem direito à voz, sua luta tem características diferentes da luta de outras categorias tidas como minoria social. Kilomba (2020), por exemplo, comentando sobre a forma

de Fanon se posicionar para falar do homem negro, questiona se ele inclui ou exclui a mulher negra, para o que, em seguida, Kilomba (2020, p. 16, grifos da autora) afirma: “a mulher *negra*, não sendo nem *branca* nem homem, neste esquema colonial representa então uma dupla ausência que a torna absolutamente inexistente. Pois ela serve como *outra* de *outrxs*, sem status suficiente para Outridade”. Eu, então, acrescento à essa citação de Kilomba a condição da mulher indígena que foi à COP26 representar o Brasil e os povos originários. Essa mulher que não é branca e nem homem, mas que tem um papel definido em sua sociedade patriarcal, o papel de ser minorizada, assim como parte da condição de indígena numa sociedade colonizada, ainda atravessada pelo discurso colonial de inferiorização do sujeito do lugar (como exposto no capítulo 3), Txai Suruí representa também essa dupla ausência de que fala Kilomba. Mas com os povos originários é assim: aquilo que não os dizima, os ressignifica, os faz resistir e (re)existir. Portanto, essa mulher indígena é a voz da resistência metaforizada.

No programa “Roda Vida” (2021), exibido após a COP26, Txai Suruí destaca o papel das mulheres indígenas na luta pelo território. Ao relatar sobre o empoderamento da mulher indígena, Txai Suruí (RODA..., 2021) afirma:

Quando a gente fala das mulheres indígenas, a gente fala dos mesmos problemas que os homens, crianças e idosos passam, a gente vai falar sobre território, sobre outras questões, mas uma coisa eu vejo muito forte que é esse empoderamento das mulheres. As mulheres indígenas, elas estão dando um show e meu pai que me desculpe, mas inclusive nos homens. Quando falei da maior delegação que estive presente na COP, em sua maioria eram mulheres. A gente está vendo as mulheres mostrar essa força pro mundo inteiro e mostrar que a sabedoria ancestral vem também principalmente das mulheres. E eu digo uma coisa: Quem melhor entende uma mulher do que outra mulher? E como é que a gente chama esse planeta? A mãe Terra. A gente não chama o pai Terra. Então, a cura dessa terra vai vir sim, das mulheres. E acredito que das mulheres indígenas. E a mulheres indígenas sempre tiveram essa força e essa sabedoria e a gente está mostrando ao mundo para que veio. São grandes mulheres que estão aí, na luta, na política, como a própria Joênia [advogada e política – no momento deputada federal] que estão representando seus povos como Alice [jornalista Pataxó que também a entrevistou durante o programa], que estão representando o Brasil como eu tive [na COP] o prazer de fazer. Como a gente precisa fortalecer e empoderar essas mulheres.

A liderança indígena destaca que as mulheres enfrentam, assim como os homens, a luta pelo território, e é uma luta que está empoderando as mulheres indígenas, que se unem e se fortalecem. É dessa força que virá a “cura da terra”, porque as mulheres indígenas sempre tiveram a força e a sabedoria, e estão mostrando com sua atuação na política, no Jornalismo, no Direito, como advogadas, estão mostrando que não estão para brincadeira, mas para lutar. Para isso, estão se empoderando e chegando a lugares que não teriam chegado se não fosse devido à aquisição da leitura e da escrita, são essas tecnologias que fortalecem a luta dessas mulheres



pelos territórios, mas também por dignidade, para desconstruir a desumanização imaginária presente no discurso colonial.

Por isso a escuta dessa voz feminina é de grande importância: tendo em vista o momento em que tanto se discute sobre o papel da mulher numa sociedade patriarcal e sobre os povos indígenas como sujeitos de um país que foi colonizado, duas categorias tidas, portanto, como “minorias”, mulher e indígena. E para reafirmar a importância da voz da mulher indígena na luta e no fortalecimento do Movimento Indígena, destaco a contribuição da indígena Potiguara, que serviu tanto de inspiração para outras mulheres indígenas, como também de aparato teórico. E também servirão de embasamento teórico para a discussão desenvolvida na sequência, outras vozes de ativistas femininas como Spivak (2010); Lélia Gonzalez (1988); Kilomba (2020); Hooks (2019), entre outras.

### 5.1 A VOZ DO SUJEITO INDÍGENA MULHER NA COP26: CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DO *CORPUS*

A voz de Txai Suruí se ergue em uma tomada de posição feminina indígena, que se inscreve num espaço de luta e resistência como o que as mulheres indígenas sempre ocuparam em seus territórios. Essa tomada de posição de luta das mulheres indígenas também marcou a criação do Movimento Indígena no Brasil, pois o papel da mulher indígena foi de grande importância para criação do movimento de mulheres indígenas. Uma representatividade indígena pioneira no movimento é Eliane Potiguara. A indígena relata que a sua formação como guerreira, mulher de luta, começou em casa. Essa foi a base para participar da jornada no movimento político dos povos originários e também serviu de exemplo público para outras mulheres, assim como foi uma estrutura para a criação do movimento das mulheres indígenas, como pode ser visto nas palavras da própria Potiguara, a seguir:

Primeiramente, acho que fiz parte do Movimento Indígena desde que nasci. Era de uma família combatente, guerreira que escapou da morte, fugiu, teve seu líder assassinado, ou seja, de uma família que tentou sobreviver. Em segundo lugar, tive muita influência de minha avó, que era uma guerreira muito combativa e que, apesar de analfabeta tinha consciência de sua condição de mulher, pobre e nordestina. Eu ouvi sempre a voz guerreira dessa mulher. Então considero uma pessoa que viveu o Movimento Indígena dentro de casa e que teve como parâmetro essa visão (MUNDURUKU, 2012, p. 122).

Nas palavras da indígena, observa-se que sua família escapou da morte, mas teve seu líder assassinado. Desse modo, cabe às mulheres guerreiras assumirem o papel de liderança.

Essa foi sua formação num lar de mulheres fortes e guerreiras. E o lugar de Potiguara como a pioneira no Movimento Indígena se dá, principalmente, por meio da escrita de denúncias sobre a situação dos povos indígenas e dos problemas enfrentados pelas mulheres indígenas, como ela relata em sua entrevista-depoimento:

Como adorava escrever, acabei criando um jornal. E esse jornal teve repercussão nacional. Afinal, uma mulher indígena montando um jornal cheio de denúncias sobre transgressões de direitos humanos dos indígenas, das mulheres e sobre violação dos direitos de territorialidade, de terra, de demarcação, além de tratar de Polícia Federal, de conjuntura nacional.

Tive coragem de lançar uma cartilha de conscientização política chamada “Terra mãe do índio”. Ela não tinha beleza estrutural, mas trazia e traz um conteúdo político muito forte, que marcou época e formou mentes jovens dentro da própria comunidade Potiguara. Conheço muitos jovens e hoje eles já são até pais de família. Eles disseram: “Olha aquela cartilha “A terra mãe do índio” fez minha cabeça.

[...] Quer dizer, minha integração no Movimento Indígena foi com base nessa vertente. A questão de gênero no país nem se comentava. Isso veio depois. Mas já discutíamos a questão da inserção de gênero, o papel da mulher na sociedade, na educação dos filhos, na formação da comunidade, na preservação da cultura indígena. (MUNDURUKU, 2012, p. 124).

Esse é um testemunho, um relato de vida presente na escrita das mulheres indígenas, isto é, a escrita materializa as memórias dessas mulheres. Sobre esse modo de escrever, Danner, Dorrico e Danner (2020a, p. 64) o classificam como: “*voz-práxis* ou *fala-práxis*”, isto é “a construção de uma perspectiva catártica sobre si, sobre sua história, sobre sua singularidade, com a elaboração de uma história sistematizada sobre a própria gênese e desenvolvimento, sobre o que se é e como se chegou a ser isto que se é, e o consequente enraizamento público-político dela”. Na fala da indígena observa-se que sua participação no movimento trouxe contribuições e mudanças de comportamento de indígenas jovens, que se inspiraram em sua coragem de lutar pela preservação das culturas indígenas, como também nas denúncias sobre a violação de seus direitos territoriais. O fato de ser uma pessoa destemida, a sua atitude de falar, de erguer a voz, se assemelha ao abordado pela ativista Hooks (2019) ao tratar da importância da escrita das mulheres negras como uma escrita silenciada, uma voz que foi silenciada e, portanto, se mobiliza para “erguer a voz”.

O modo de denunciar, de falar, Potiguara tem relação com sua história familiar – mãe, avó, tias – mas, também, com a coragem das mulheres indígenas que se faz presente nas histórias de muitas mulheres indígenas do passado que eram conhecidas como mulheres guerreiras, assim como conta a história das Pekobaym que, segundo Darlene Taukane (2022, p. 134), são “as mulheres que se rebelaram contra os maus-tratos dos homens”. Outras histórias

indígenas também abordam a questão de mulheres indígenas guerreiras, como as “amazonas” relatadas por Orellana<sup>65</sup>.

A coragem que alimenta Eliane Potiguara e Txai Suruí, e tantas outras jovens indígenas, na luta pelo território, está em suas ancestralidades: elas são mulheres guerreiras antes mesmo de nascerem, o que é um assujeitamento próprio da formação social indígena. Potiguara relata que nunca teve medo de nada e que isso era resultado de sua própria formação; ela escreve: “Fui colocada numa lista de pessoas marcadas para morrer, que foi anunciada pela TV Globo – uma lista que incluía Caco Barcelos e aquele outro escritor de Mato Grosso. Quer dizer, eu não tenho medo. Estava de peito aberto” (MUNDURUKU, 2012, p. 126). A luta dos povos indígenas sempre foi com a própria vida porque os territórios indígenas e seus corpos são indissociáveis, sem território não há corpo indígena. A luta dessas mulheres vem se fortalecendo no movimento das mulheres indígenas.

No que diz respeito à análise proposta neste capítulo, vale destacar que o *corpus* selecionado compreende dois vídeos. O primeiro, *Devemos estar nos centros das decisões*, diz Txai Suruí na COP26, publicado pelo canal Amazônia Real (“DEVEMOS...”, 2021), trata-se do discurso da jovem indígena, Txai Suruí, apresentado na COP26. Do segundo vídeo, *Ato pela vida na COP 26*, publicado pelo canal APIBOFICIAL (ATO..., 2021), deste trago apenas o enunciado “DEMARCAÇÃO, JÁ!”, conforme quadro resumo das SD abaixo:

**Quadro 3** – Informativo sobre as SD

<b>Fonte/Obra</b>	<b>Liderança indígena</b>	<b>Povo/etnia</b>	<b>Datas de publicação das mídias</b>	<b>Sequência Discursiva SD</b>
Canal Amazônia Real Mídia: “DEVEMOS...” (2021)	Txai Suruí	Paeter Suruí (RO)	Pronunciamento da COP26: 2021 “Devemos estar nos centros das decisões”, diz Txai Suruí na COP26	SD 13, 14, 15, 16, 17 e 18
Canal APIBOFICIAL Mídia: ATO... (2021)	Ato coletivo	Povos originários	Ato pela vida COP26: 2021	SD 19

**Fonte:** Elaborado pela autora.

<sup>65</sup> Explorador espanhol Francisco de Orellana. Conforme relata o Historiador Márcio Souza (2009, p. 76), “O que mais tinha espantado os espanhóis era a presença de mulheres entre guerreiros. Carvajal as descreve como mulheres de alta estatura, pele branca, cabelos longos amarrados em tranças, robustas e nuas, vestidas apenas com uma tanga”.

A conjuntura histórica da circulação do *corpus* corresponde ao contexto do julgamento do Marco Temporal pelo Supremo Tribunal Federal – esta é uma tese que delimita a demarcação de terras indígenas a partir da data da promulgação da Constituição de 1988, o que apaga o histórico dos povos originários em terras brasileiras, questão já comentada no capítulo 2. Esse acontecimento se passou entre os meses de agosto-setembro de 2021. Na ocasião, o julgamento foi suspenso por tempo indeterminado porque o ministro Alexandre de Moraes pediu vista. Nesse período, aconteceram manifestações dos povos indígenas em várias regiões do Brasil, com foco em Brasília, por ser o local de decisões administrativas do país.

A COP26 aconteceu no final de outubro e início do mês de novembro de 2021, quando o julgamento do Marco Temporal já estava suspenso, dessa forma, o discurso de Txai Suruí, porta-voz dos povos originários e também do Brasil, chega num momento de grandes discussões sobre a demarcação de terras indígenas, como vimos sobre a votação do Marco Temporal, mas, também, sobre o papel da mulher na sociedade, enfatizando a questão do “empoderamento” da mulher conforme circula na mídia. De outra forma, a mulher precisa protagonizar, ela precisa ocupar espaços políticos.

Destaco aqui, que, no Brasil, a mulher só conquistou o direito de votar em 1932, ou seja, há 91 anos. Durante muito tempo ela esteve excluída do processo democrático. Na primeira Constituição Brasileira, em 1824, a mulher não tinha direito de votar. Só em 1934 a Constituição passa a assegurar o direito de votar aos maiores de 18 anos, que não sejam analfabetos, sem distinção de sexo. Conforme está escrito no art. 108, “São eleitores os brasileiros de um e de outro sexo, maiores de 18 anos, que se alistarem na forma da lei” (BRASIL, [1935]). Esse direito ao voto feminino é resultado de lutas feministas, portanto é uma conquista das mulheres. Mas o direito ao voto não garante o tratamento igualitário para a mulher numa sociedade patriarcal e colonizada. Por isso, a mulher continuou sendo vista como subalterna, inferior, pois até determinado momento da história do Brasil, a mulher casada deveria pedir autorização ao esposo para votar.

Trago essa reflexão para pensar a questão da mulher como subalterna, como censurada, nas palavras de Spivak (2010, p. 85) “se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade.” Como eu disse no início do capítulo, essa análise trata de uma voz duplamente silenciada; Txai Suruí ocupa a posição dos povos originários em um país colonizado, e a posição de mulher em uma sociedade patriarcal como a nossa. Para corroborar sobre o conceito de posição, Orlandi (2015, p. 47) afirma que “o sujeito discursivo é pensado como posição entre

outra. Não é uma forma de subjetividade, mas um ‘lugar’ que ocupa para ser sujeito do que diz”. Portanto, são desses lugares de indígena e mulher que ela enuncia na COP26.

Dito de outra forma, do lugar de interditada pelo processo político de colonização, pois o “silêncio da censura, não significa ausência de informação, mas interdição” diz Orlandi (2007, p. 107). Desse ponto de vista, a censura apaga e faz calar o que poderia ser dito pela voz indígena, “o gesto da censura lesa o movimento da identidade do sujeito na sua relação com os sentidos. Ela lesa de algum modo a história” (ORLANDI, 2007, p. 130). Por isso, o indígena não fala no processo da colonização, no entanto, é falado pelo colonizador em documentos, na língua do outro. Sobre isso, Orlandi (2007, p. 57) diz que “o índio não fala na história (nos textos que são tomados como documentos) do Brasil. Ele não fala, mas é falado pelos missionários, pelos cientistas, pelos políticos”. Dessa forma, há uma materialidade histórica de silenciamento, mas, por outro lado, “esse silenciamento pode ser compreendido como resistência do índio a toda tentativa de integração: ele não fala (do lugar em que se espere que ele fale)” (ORLANDI, 2007, p. 58). Desse modo, Txai Suruí abre fissuras no território onde só homens engravatados falam: esse é um acontecimento histórico e discursivo.

### 5.1.1 Sujeito silenciado no processo histórico: a voz que se ergue

Sou Txai Suruí, sou do povo Paeter Suruí de Rondônia, e estou aqui para trazer a voz dos povos indígenas, não só do meu povo, mas de todo Brasil pra COP. (SURUÍ, 2021).

Partindo da epígrafe desta seção, Txai Suruí já inicia com uma voz que demarca seu lugar de enunciação, como indígena do povo Paeter Suruí de Rondônia, ela faz uso da primeira pessoa do singular, para enfatizar seu lugar de porta-voz tanto de seu povo Suruí, quanto de toda representatividade do Brasil. Ao dizer: “estou aqui para trazer a voz dos povos indígenas, não só do meu povo, mas de todo Brasil pra COP”. Desse modo, o **eu** implícito, mas presente na desinência verbal aponta os diferentes lugares de enunciação: ora ela é porta-voz dos povos originários, em especial do povo Paeter Suruí de Rondônia, ora ela se coloca como porta-voz de uma nação, conforme a expressão **de todo Brasil**, essa é a nação que não a reconhece como sujeito. Permanecer nessa contradição parece ser uma necessidade dos povos indígenas para defender suas culturas e seus territórios, estar sempre no “entre-lugar” é quase uma real condição de existência no século XXI, como pode ser visto na fala da indígena, pois a nação que a renega, ela representa na COP26. No entanto, ela afirma negando “não só de meu povo”,

mas, ao fazer uso do pronome indefinido “todo”, a indígena se inclui como pertencente ao “todo” Brasil, nesse momento ela se reconhece como brasileira.

Portanto, o sujeito inferiorizado pela colonização é, agora, a representatividade de uma nação que a inferiorizou, como visto no capítulo 3. Retomando à paráfrase sobre a fala de Spivak (2010), “pode um subalterno indígena falar?”, esse sujeito indígena, resquício da colonização europeia, “pode falar”? Pode uma mulher indígena falar ao mundo? Essa mulher indígena, sujeito inferiorizado pela colonização, pode representar a nação que a silenciou? Por esse motivo, essa voz merece uma escuta, e esse sujeito milenar, no século XXI, produz sentidos vários. Essa voz é uma ponte onde se conectam sentidos outros, ela é um efeito de resistência. É preciso escutar essa voz para levantar questões sobre o funcionamento de território em uma voz ancestral que significa “Somos aqueles por quem esperamos”.

Retomo, aqui, a questão do silêncio imposto ao sujeito colonizado. A voz indígena rompe do lugar de interdita pelo processo político de colonização, já que o “silêncio da censura, não significa ausência de informação, mas interdição” diz Orlandi (2007, p. 107). Desse ponto de vista, a censura apaga e faz calar o que poderia ser dito pela voz dos indígenas, pois “o gesto da censura lesa o movimento da identidade do sujeito na sua relação com os sentidos. [Txai Suruí, na COP26 irrompe a censura, quebra o silêncio] Ela [a interdição] lesa de algum modo a história” (ORLANDI, 2007, p. 130). Por isso os povos indígenas não falaram no processo da colonização, no entanto, foram falados pelo colonizador em documentos, na língua do outro.

Sobre isso, Orlandi (2007, p. 57) diz que “o índio não fala na história (nos textos que são tomados como documentos) do Brasil. Ele não fala, mas é falado pelos missionários, pelos cientistas, pelos políticos”. Dessa forma, há uma materialidade histórica de silenciamento, mas, por outro lado, “esse silenciamento pode ser compreendido como resistência do índio a toda tentativa de integração: ele não fala (do lugar em que se espere que ele fale)” (ORLANDI, 2007, p. 58). Nesse sentido, no período colonial os povos indígenas falam por meio da resistência, da preservação de sua formação social, falam pelas culturas e não pela escrita.

De acordo com Zoppi Fontana (2017), as “vozes/corpos historicamente silenciados ou interditados entram em cena” para tencionar os sentidos produzidos pelo outro, e, portanto, “os indivíduos são tomados como alvo de um processo de subjetivação gerando, ao mesmo tempo, um saber e um modo de falar sobre si” (ZOPPI FONTANA, 2017, p. 63). A voz que entrou em cena foi da indígena silenciada por preconceito, por discriminação; por ser um sujeito criado num imaginário de “incapaz”, essa interdição toda faz parte do processo histórico que, apesar

de materializado em documentos coloniais, teve rachaduras provocadas pelo sujeito que se movimentou na história e se ressignificou, esse é um movimento que os povos indígenas fizeram que é contraditório aos sentidos materializados historicamente e ideologicamente na formação social capitalista sobre eles, e ao entrar em cenas, essa voz/corpo rompem o imaginário social de “índio”.

Dito de outra forma, o acontecimento histórico e discursivo atual é um acontecimento que rememora um passado, mas, como algo novo, um momento diferente vivido pelos indígenas frente aos acontecimentos do processo de colonização no Brasil, que desumanizou e inferiorizou os povos do lugar, agora se atualiza de outra forma. O silenciado silenciou seu opressor, como declara a apresentadora do Jornal “TJ Cultura” (REPRESENTANTE..., 2021)<sup>66</sup> ao afirmar: “Quem pensava que o Brasil não teria protagonismo na COP26 se enganou. Falamos sim, e ao mundo todo, demos uma lição sobre preservação da natureza e o futuro que podemos construir”. Essa nova forma de ver os povos indígenas fortalece a voz da mulher indígena, quebra o estigma de silenciamento e de assimilação desses povos, processos que foram sendo sustentados no projeto “civilizatório” pela imposição da cultura do outro.

Destarte, sabemos que nem tudo pode ser dito, apenas aquilo que em uma dada condição permite dizer. Dessa forma, com sua voz, Txai Suruí derruba preconceitos e fala para os principais adversários do meio ambiente, que são, também, os principais silenciadores dos povos colonizados. Ela, a indígena, ocupa, na COP26, um lugar de liderança dos povos originários, torna-se porta-voz-de seu povo, como retomo na citação de Pêcheux (1990, p. 17):

É neste momento que surge o *porta-voz*, 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.

Esse é o acontecimento histórico que coloca uma indígena no lugar enunciável. Ao se deixar ser vista, como porta-voz, ela é também testemunha ocular das perseguições e assassinatos de seus povos. E frente aos líderes poderosos em oposição à liderança ocupada pela indígena, ela ergue a voz e clama por seus direitos originários.

Ainda nas palavras de Pêcheux (1990, p. 17), “o porta-voz se expõe ao olhar do poder que ele afronta, falando em nome daqueles que ele representa, e sob seu olhar”. Portanto, em seu discurso, Txai Suruí dirige-se aos líderes, tratando dos efeitos danosos que o desmatamento provoca aos seus povos, ao meio ambiente e ao planeta, e, portanto, defende a demarcação de

---

<sup>66</sup> Vídeo: “Representante dos povos originários discursa na COP26”.

terras indígenas para preservação do meio ambiente. Ao erguer a voz, ela cobra atitude dos líderes da economia mundial em relação às queimadas, aos assassinatos de indígenas, e fala aos adversários em nome de/para indígenas. Isso, nas palavras de Pêcheux trata-se de uma “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 em contato imediato com o adversário exterior” (PÊCHEUX, 1990, p. 17), e, em sua negociação com os representantes das potências econômicas, convida-os a mudar de atitude, conforme as análises deste capítulo.

A voz que se ergue desconstrói o que foi proposto no projeto de assimilação e aculturação desses povos, projeto esse que foi uma investidura do Estado para apagar a existência dos povos indígenas, mas não se materializou nem mesmo com o processo de escolarização que os obrigava a falar apenas a língua portuguesa. Silenciar a língua dos colonizados é uma violência simbólica como discutido no capítulo 3. Nesse processo de silenciamento das línguas indígenas, desencadeou-se o enfrentamento, como relata o indígena Munduruku (2012, p. 87): “A grande insatisfação que os salesianos têm hoje é que eles não conseguiram dominar nossos povos”. Isto é, os salesianos não conseguiram controlar totalmente as conversas nas línguas maternas dos indígenas nas escolas. E o processo de “silenciamento” não é o “silêncio”, mas entendido como “pôr em silêncio” (ORLANDI, 2007, p. 12).

Destarte, os sentidos silenciados desencadearam a resistência, que contribui no processo de formação de lideranças capacitadas, aptas a falar ao mundo, e falar na língua do colonizador, na língua de poder. E agora uma mulher indígena fala ao mundo usando a língua inglesa, desse modo, a indígena é, também, mais um efeito-resposta do enunciado: “Posso ser quem você é, sem deixar de ser quem sou”; posso falar sua língua sem deixar de ser indígena, posso estar nos mesmos lugares que você está, sem perder a minha ancestralidade. Essa voz segue ecoando pelo mundo, produzindo seus efeitos após ter circulado perante mais de 190 lideranças mundiais interessadas em resolver a crise climática.

Desse modo, não foi um evento qualquer, mas um evento de disputa política e econômica, em meio às preocupações com as mudanças climáticas. Esse é mais um marco, um divisor de águas, em um processo discursivo, dito de outra forma, é um acontecimento porque permitiu que a voz indígena se atualizasse frente às lideranças poderosas, foi um encontro entre a modernidade e uma memória ancestral. Dessa forma, a voz do sujeito indígena na COP26 provocou rachaduras na sociedade patriarcal, “destoou” do discurso do Estado brasileiro, já que não foi a voz do presidente – representante da FD capitalista – a ser ouvida sobre a questão de



preservação no Brasil<sup>67</sup>. Pois, no mundo do capitalismo, preservar a natureza é deixar de produzir grãos para exportação, é deixar de produzir carne e leite para fortalecer a economia do país, não importa que no futuro a conta chegue em forma de tragédias provocadas por fenômenos naturais.

Desse ponto de vista, Txai Suruí é, para os representantes do capitalismo, uma voz perigosa por defender o território originário numa tentativa de impedir o desmatamento ilegal, o garimpo e a grilagem de terras na Amazônia. Ela não só foi para COP26, mas foi e falou da posição de sujeito que rompe com o silêncio imposto, ergueu a voz e discursou na língua da hegemonia, língua de dominação política e econômica. A fala pública contém seus perigos, e esse risco Txai Suruí resolveu assumir ao falar para o mundo sobre os problemas climáticos, sobre a situação dos curadores das florestas, esse foi o acontecimento histórico. Portanto, ao ergue a voz e falar ao mundo, ela sai da condição de sujeito silenciado e passa à de sujeito que fala. Essa mudança de posição Hooks (2019) chama de transição do silêncio à fala. Nas palavras da autora:

Fazer a transição do silêncio à fala é, para o oprimido, o colonizado, o explorado, e para aqueles que se levantam e lutam lado a lado, um gesto de desafio que cura, que possibilita uma vida nova e um novo crescimento. Esse ato de fala, de “erguer a voz”, não é um mero gesto de palavras vazias: é uma expressão de nossa transição de objeto para sujeito — a voz liberta (HOOKS, 2019, p. 31).

Diante do exposto, na voz da autora, essa voz erguida é a que liberta, e não está carregada de palavras vazias, mas de um gesto de luta que rompe os grilhões da colonização, o que tem relação com a inscrição da mulher na escrita como resistência que se estende ao mundo digital, aos *blogs*, aos *sites*, aos aplicativos e a outras redes sociais. É assim que o silêncio imposto é rompido, de modo que fendas são abertas a partir do processo de escrita do indígena que se estende a todos os outros espaços tecnológicos. Os povos originários já manifestaram que para resistir não tem limites, resistir é também ressignificar. Por isso a voz dos povos

---

<sup>67</sup> Como destaca a jornalista do “G1 Meio Ambiente”, Nathalia Passarinho (2021), na reportagem: “COP26: ataque de Bolsonaro 'faz minha voz ecoar mais', diz indígena que discursou para líderes mundiais”, do dia 09 nov. 2021: “Pouco depois do discurso, Txai Suruí foi alvo de ataques do presidente Jair Bolsonaro (sem partido), que não compareceu à COP26. Embora o presidente não tenha mencionado Txai Suruí expressamente, a ativista havia sido a única brasileira a falar no palco principal da abertura da conferência”. Em seguida, a jornalista transcreve a fala do presidente: “Estão reclamando que eu não fui para Glasgow. Levaram uma índia para lá, para substituir o [cacique] Raoni, para atacar o Brasil. Alguém viu algum alemão atacando a energia fóssil da Alemanha? Alguém já viu atacando a França, porque lá a legislação ambiental não é nada perto da nossa? Ninguém critica o próprio país. Alguém viu o americano criticando as queimadas lá no estado da Califórnia. É só aqui”.

originários não está só na COP, mas em todos os espaços, por isso são muitas materialidades onde circulam a voz indígena.

Diante do exposto, o que proponho é que os povos originários estão buscando garantir sua autonomia para que sua voz chegue a todos e desconstrua o imaginário criado pelo colonialismo. Essa voz está circulando nas redes sociais e adentrando o ambiente (ou espaço) virtual, onde manifesta suas opiniões em vários espaços cibernéticos, entre eles, páginas criadas pelos próprios sujeitos indígenas, como portais e *sites*, *blogs*, *aplicativos*, *programas virtuais etc.* Isso quer dizer que os povos indígenas não abriram mão de sua oralidade, abordada inicialmente, mas, como forma de resistência e competência, e para garantir sua autonomia, eles passaram a ocupar novos lugares que os possibilitam dizer: “Posso ser o que você é sem deixar de ser o que sou”.

De acordo com Lemos (2010) *apud* L. Ferreira (2013, p. 38-39), “o cibernético é um ambiente midiático, como uma incubadora de ferramentas de comunicação, logo, como uma estrutura rizomática, descentralizada, conectando pontos ordinários, criando territorialização e desterritorialização sucessivas”. O uso dessas tecnologias indica um processo de mudanças de atitude dos povos originários e são também formas políticas de enfrentamento ao colonialismo. E de acordo com Leno Danner, Julie Dorrico e Fernando Danner (2020b, p. 64), o colonialismo,

É um processo político, cultural e institucional de travamento dos discursos alienígenas, de construção de minoridades moralmente decaídas, antinaturais e anormais, de banimento da vida pública, social e política dos/as menores que ameaçam, com seu aparecimento, com sua voz e com seu corpo [...].

Visto que esse processo político, cultural e institucional que silenciou os povos originários foi falho, na medida que não congelou os povos originários na cápsula do tempo, Potiguara (2022, p. 183) escreve: “O desenvolvimento para os povos indígenas depende, portanto, da busca por coadunar a cultura tradicional e as inovações” (POTIGUARA, 2022, p. 183). E reforça a indígena: “Toda cultura tradicional sofre evoluções com a necessidade de atualização e emprego de novas tecnologias. Tais recursos devem ser empregados na valorização e defesa dos direitos originários”. Portanto, usar tecnologias não é deixar de ser quem se é, mas ter competência para adquirir outros saberes para defender suas culturas e seus povos.

Para abordar a luta como resistência sobre o silêncio que foi imposto ao indígena, Djamila Ribeiro (2020, p. 86), escreve: “friso que mesmo diante dos limites impostos, vozes dissonantes têm provocado ruídos e rachaduras na narrativa hegemônica, o que muitas vezes,

desonestamente, faz com que essas vozes sejam acusadas de agressivas justamente por lutarem contra a violência do silêncio imposto”. Em outras palavras, os limites impostos são o silêncio do colonizador sobre as pessoas colonizadas. Aqui vale destacar as palavras de Orlandi (2007, p. 13), de que “o silêncio é assim a ‘respiração’ (o fôlego) da significação; um lugar de recuo necessário para que se possa significar, para que o sentido faça sentido. Reduto do possível, do múltiplo, o silêncio abre espaço para o que não é ‘um’, para o que permite o movimento do sujeito”. Nesse caso, o movimento dos povos originários que, da condição de silenciados, passam a “erguer sua voz” e ressoam na COP26, seja como povos originários e, ainda, como mulheres indígenas, sujeito apagado e censurado.

Conforme exposto na citação de Spivak (2010), em um país colonizado já era difícil para o homem indígena falar; para mulher ainda era mais difícil. Porém, Txai Suruí, encontrando falhas nas condições que lhes foram impostas pela colonização, diz para o mundo inteiro. Nesse sentido, dizer para o mundo inteiro é fincar novas raízes, isto é, nas palavras de Célia Xacriabá (2018, p. 60), “as raízes precisam se fincar, na voz de guerreiros, de um povo que não se cansa de lutar, que aprendeu na prática o significado da resiliência”. Tomo fincar raízes no sentido de semear novas vozes e fazer germinar o que se diz, como faz Trudruá Dorrico (2022, p. 196), parodiando Krenak: “Sinto que cultivei de fato minha raiz para tornar-me floresta”.

Voltando à questão de vozes dissonantes que “ecoam”, tornando-se florestas, é porque o “sentido fez-se sentido”. O silêncio foi apenas um “recuo” necessário para que o indígena tomasse “fôlego”. Essas vozes que destoam do discurso ainda alimentado pelo discurso colonial incomodam como ruídos, incomodam todos os interpelados pela ideologia capitalista, incomodam os que praticam o garimpo ilegal, o agronegócio, e a extração de madeira etc. Em oposição à ideologia capitalista, esses sons são carregados de sentidos que fortalecem o Movimento Indígena brasileiro, que se articula em torno da luta pelo território. Por isso, as palavras funcionam diferentemente a depender da posição do sujeito, das FD que constituem seus sentidos, e desse modo, algumas vozes são ruídos para uns, algo que incomoda, algo que soa como agressividade, como destacou a ativista Djamilá Ribeiro (2020). Já para outras FD, as mesmas palavras são melodias, alimentos para luta.

No que tange a concepção de “voz” e “ruídos”, encontro respaldo teórico nas palavras de Salazar e Piovezani (2016) *apud* Piovezani (2020). Os autores destacam que entre os romanos havia duas formas de explicar as diferenças entre animais e homens, para o que os autores esclarecem:

O primeiro deles deriva da palavra *rumos*; o rumor que denotava os ruídos da natureza, os sons do mundo que estão por aí e que se estendem desde o barulho provocado pelo vento nas árvores até os gritos dos animais. Tratava-se da natureza como um fundo sonoro, do qual emergem os brados animais, os ruídos da terra e até mesmo alguns sons produzidos pelos humanos, quando estes últimos se aproximam daqueles primeiros, tal como ocorre com a eructação e o soluço, por exemplo. Já o segundo paradigma compunha-se a partir do termo *vox*, da voz que é aqui exclusiva e eminentemente humana. Em grego, o termo é *phoné-logos*, que é a soma do som vocal e da faculdade da razão, ou seja, é a fala humana, composta de sons articulados e dotados de sentido (SALAZAR; PIOVEZANI (2016) *apud* PIOVEZANI, 2020, p. 74-75).

Como abordam os autores, os antigos romanos explicavam a diferença entre o animal e o humano, abordando a voz como algo exclusivamente humano. E os gregos usavam a expressão *phoné-logos* para tratar da fala humana. O termo *phoné-logos* era composto de sons e dotados de sentido, assim como *vox*, “da voz” exclusividade do ser humano, dotada de sentido e não como rumor/ruídos. É, portanto, nesse sentido que a voz da indígena Txai Suruí é significada, como fala humana dotada de sentido e inscrita em uma FD que a define como indígena, aquela que defende o território; a voz aqui não significa ruídos, que podem ser tomados por sons desagradáveis e provocados por brados animais, agressivos etc.

Já a pesquisadora Wunder (2022) diz que a voz habita as palavras escritas nos livros, na escrita dos povos indígenas. E que essa voz é, na verdade, vozes múltiplas que ressoam outras vozes que atravessaram séculos, vozes atemporais que denunciam as violências coloniais, as perseguições, as dores pessoais, coletivas e ancestrais. Veja nas palavras da autora:

Das palavras nascidas nas gargantas, das histórias ancestrais contadas no tempo, surgem outros modos de lidar com a escrita, modos indígenas. Narrativas ancestrais ganham nova vida na passagem da oralidade à escrita, palavras nascidas em corpos humanos passam ao corpo-papel, das gargantas – ninhos da palavra-alma – aos livros. A voz habita as palavras desses livros escritos por escritoras indígenas. E essas vozes nunca são únicas, ressoam delas muitas vozes e tempos, por vezes são atemporais. De formas diversas, essas escritoras arrastam para as suas experiências de escrita, narrativas que percorreram séculos, entoadas e recriadas por inúmeras gerações. E quando os textos são de denúncia das violências coloniais vividas pelos diversos povos, em perseguições, fugas e resistências, o corpo do texto também ganha a voz de muitos. As, a dor também não é apenas pessoal, é coletiva e ancestral. (WUNDER, 2022, p. 55).

De volta à importância da escrita para os povos indígenas, porque esta tecnologia é, hoje, fundamental para a luta e articulação do Movimento Indígena, a pesquisadora Wunder aborda: “das palavras nascidas nas gargantas”, das histórias ancestrais contadas no tempo, surgem outros modos de lidar com a escrita, modos indígenas; agora a voz habita as palavras

nos livros, e elas denunciam, relatam experiências, recriam gerações a partir de uma voz coletiva e ancestral. Essa voz segue ecoando pelo mundo.

A voz de Txai Suruí chegou na COP26 e ela falou ao mundo todo. Nas palavras de Xacriabá (2018, p. 89),

Só no movimento indígena conseguiremos fazer nossas vozes serem ecoadas. Em nossa luta não temos como prioridade o agronegócio ou o latifúndio. A nossa pauta prioritária é pela vida, digo vida, porque para vivermos com dignidade precisamos do território, para ter saúde, educação e para poder nos alimentar precisamos da nossa terra, sem isso morreremos sucessivas vezes, porque é a nossa identidade que está sob ameaça.

O Movimento Indígena brasileiro surgiu como movimento estruturante, resistente, que se constitui para desconstruir o mito da assimilação dos indígenas à sociedade brasileira. Desse modo, esse mito de assimilação, aculturação, não se materializou, conforme relata Darcy Ribeiro (2017, p. 15): “a pesquisa com respeito à assimilação dos povos indígenas, que me foi entregue, deu o mesmo resultado decepcionante. Nenhum grupo indígena jamais foi assimilado”. Nessa não configuração da assimilação indígena à sociedade brasileira, Munduruku (2012, p. 38) comenta que “Darcy Ribeiro denominou transfiguração étnica ao fenômeno de resistência vivenciado pelos povos indígenas brasileiros durante o processo civilizatório”. Essa transfiguração corresponde ao fato de que os povos indígenas não foram assimilados, pois mantêm suas culturas e diferenças em relação à sociedade capitalista. E eu defendo que não houve assimilação e nem transfiguração, mas aquilo que é inevitável no contato entre culturas, principalmente no que diz respeito à resistência: o que aconteceu foi a apropriação da cultura do outro como estratégia de luta. Dessa forma, há luta como resistência. E o silêncio imposto apresenta suas fendas, que são alargadas pelo processo de escrita dos indígenas.

## 5.2 ACONTECIMENTO E PRÁTICAS SOCIAIS

O movimento teórico que esboço neste capítulo norteia o que chamo de acontecimento e seus efeitos no *corpus* em análise, isto é, a voz da mulher indígena. Para compreender os efeitos de sentido sobre território na voz indígena feminina, trago como construção teórica a noção de acontecimento conforme empregada por Žižek (2017, p. 8), que diz: “um acontecimento em seu estado mais puro e essencial: algo chocante, fora do normal, que parece acontecer subitamente e que interrompe o fluxo natural das coisas discerníveis, uma manifestação destituída de algo sólido como alicerce”. Ao que o autor acrescenta: “um

acontecimento é, assim, *o efeito que parece exceder suas causas* – e o espaço de um acontecimento – é aquele que é aberto pela brecha que separa o efeito das causas” (ZIZEC, 2017, p. 9, grifos do autor). O acontecimento é histórico porque desorganiza a prática desses eventos político-econômicos, isto é, não faz parte da prática social um sujeito colonizado falar em eventos como a COP26, assim como, não é comum um evento político-econômico ter como representatividade de um país uma mulher considerada pertencente ao grupo de minoria, ou essa mulher discursar sobre um problema tão crítico e polêmico para a sociedade capitalista, como é a questão de fenômenos climáticos provocados pela ação do capitalismo. Txai Suruí o faz: abre fissuras, atualiza o discurso do retorno à ancestralidade.

No evento, o acontecimento se dá porque a voz proferida não é a voz de um homem de terno, gravata, sapatos de marca e olhos claros – um estereótipo de porta-voz brasileiro - não é a voz do presidente do Brasil em um evento político e de repercussão mundial, um evento para lideranças econômicas. No entanto, se trata da voz de um povo que sempre foi visto como “incapaz” e “selvagem”, dentre outros termos que reduz esse sujeito à condição de não humano. Por outro lado, é, ao mesmo tempo, um sujeito que superou a tentativa de apagamento; foi silenciado, foi censurado, mas é resistente – e digo resistente porque a luta não acabou. Eu poderia dizer que resistiu, no entanto, a luta é de séculos, desde o contato com o colonizador, que deixou suas marcas linguísticas e materializou seu poder no processo de constituição de textos jurídicos sobre os indígenas. Portanto, o sujeito colonizador permanece presente em Decretos, Cartas, Constituintes, Projetos de Lei, dentre outros textos que fazem parte da prática jurídica. Por isso, quando a indígena inverte a representação brasileira na COP26, esse encontro irrompe o processo histórico e social desses eventos políticos.

Frente a todo o processo histórico vivido pelos povos indígenas, essa voz feminina é mais um acontecimento histórico que quebra os estigmas, preconceitos cristalizados em relação a esses povos. Assim, podemos dizer que o que forjou a identidade de “índio” para os povos originários foi a prática política, que é, como escreve Herbert ([1966] 2012, p. 24), “transformação de relações sociais dadas em novas relações sociais produzidas por meio de instrumentos políticos”. Porém, é bom lembrar que a prática política não funciona isolada, é na relação com a prática ideológica do colonizador que ela se constitui.

Dito em outras palavras, a prática ideológica caracteriza o modo de vida dos povos originários sob o regime capitalista, sob a dominação do europeu, onde surge a demanda de uma nova relação social, sob o regime de ideologias jurídicas. Entende-se prática no sentido tomado por Herbert ([1966] 2012, p. 24): “todo processo de transformação de uma matéria-

prima dada em um produto determinado, transformação efetuada por um trabalho humano determinado, utilizando meios de produção determinado”. Nesse caso, o processo de transformação foi imposto pela ideologia jurídica do colonizador, sob o modo sociocultural do colonizado.

Visto que toda prática é ideológica, já que “as ideologias não são feitas de ‘ideias’, mas de práticas”, como diz Pêcheux (2014b, p. 130), a relação das práticas sociais e políticas entre os povos indígenas e o colonizador inicia-se com um processo de transformação, que impõe aos primeiros um modo de viver em sociedade, mas que encontra resistência na luta pela sobrevivência, pela floresta e pela vida no planeta, pois o modo social dos indígenas não corresponde à demanda social do colonizador. Para o entendimento sobre prática social e prática política, evoquei Herbert ([1966] 2012, p. 35), que afirma que a prática política “tem por função transformar as relações sociais reformulando a demanda social”. E sobre a prática social, o autor diz que é “o conjunto complexo de práticas indeterminadas, no interior de um todo social dado” (HERBERT, [1966] 2012, p. 25). O autor ainda ressalta que “a prática social de uma sociedade determinada admite como fator dominante seu *modo de produção*, quer dizer, a organização complexa das *forças de produção* [...] e das *relações de produção*” (HERBERT, [1966] 2012, p. 25). Partindo desses pressupostos, as práticas da sociedade capitalista não afetaram a prática social dos povos indígenas do mesmo modo que sustenta as práticas da sociedade que depende da industrialização e de acúmulo de bens. Por isso os povos indígenas, nos seus modos de se relacionar com a natureza, com o território, lutam por eles. Disse acima que essas práticas não afetaram do mesmo modo os povos indígenas, isso porque a luta dos indígenas passa a ser gestada pelo jurídico, por medida de decisões jurídicas em sua relação para com o Estado de direito, infelizmente a supremacia do capitalismo é gerida pelo Estado. E o Direito constitui um de seus aparelhos ideológicos.

Ainda nos termos de Herbert ([1966] 2012, p. 35) “o Direito é, em certas formas de práticas sociais, um sistema estruturado que produz proposições jurídicas adaptáveis a situações conflituosas no todo social”. Portanto, o Direito nada mais é do que a ideologia do aparelho dominante, como diz Pêcheux (2014b, p. 131) citando Althusser (1978, p. 26-27):

“A ideologia da classe dominante não se torna dominante pela graça do céu...” o que quer dizer que os aparelhos ideológicos de Estado não são a *expressão* da dominação da ideologia dominante, isto é, da ideologia da classe dominante (sabe Deus onde a ideologia dominante obteria, então, sua supremacia!), mas sim que eles são seu lugar e meio de realização: é pela instalação dos aparelhos ideológicos de Estado, nos quais essa ideologia [a ideologia da classe dominante] é realizada e se realiza, que ela se torna dominante.

Dessa forma, Txai Suruí, na COP26, quebra os paradigmas do silenciamento imposto pela ideologia dominante, e encontra, nas falhas, nas brechas, um lugar para falar ao mundo. É o que acontece em Glasgow, diante de líderes poderosos, o sujeito indígena rompe o silêncio que lhe foi imposto, isso é um acontecimento. No sentido empregado por Pêcheux (2015, p. 16, grifo do autor), “o *acontecimento*, no ponto de encontro de uma atualidade e de uma memória”, há um encontro entre colonizador, o europeu e o colonizado, de um lado o que impôs o silêncio e, do outro, o que resistiu. Ainda, como afirma Gonzalez (1988, p. 78) “não se pode deixar de levar em conta a heroica resistência e a criatividade na luta contra o extermínio, a exploração, a opressão e a humilhação”.

Retomando as palavras de Spivak (2010), para parafrasear essa memória “pode um subalterno falar?”, pode uma mulher indígena falar ao mundo? Um sujeito milenar no século XXI marca esse encontro entre uma atualidade e uma memória. Essa voz é uma ponte onde se conectam sentidos outros, ela é um efeito de resistência.

### 5.2.1 A voz do sujeito indígena mulher na COP26: um gesto de análise

O movimento teórico sobre acontecimento, silêncio e práticas sociais é um movimento necessário para iniciar a análise da sequência do *corpus* sobre os efeitos de sentido na/da voz do sujeito indígena na COP26. A partir da discussão realizada, tomei, como objeto inicial de análise nesse capítulo, o vídeo divulgado pelo canal Amazônia Real, intitulado “Devemos estar nos centros das decisões, diz Txai Suruí na COP26” (“Devemos...”, 2021). A tradução<sup>68</sup> é a que está transcrita no vídeo simultaneamente à fala de Txai Suruí<sup>69</sup>. A jovem indígena foi a única representante brasileira que subiu ao palco da abertura da Conferência em Glasgow. A tradução foi da língua inglesa para língua portuguesa pois, nesse evento, a indígena se posicionou não na língua materna, e nem na língua portuguesa, mas na língua hegemônica, por estar diante de líderes que, na sua maioria, dominam a língua inglesa. Portanto, para chegar até essas pessoas, usar a língua do outro implica negar a identidade étnica para se afirmar na cultura do outro que

---

<sup>68</sup> Esclareço que sigo a tradução que está no vídeo para o meu gesto de análise da voz da indígena Txai Suruí. Essa é uma possibilidade de tradução, mas sabemos que nenhuma tradução é exata e que outras versões são possíveis. De acordo com Rosemary Arrojo (2003 *apud* FRITZEN, 2018, p. 24), “Toda tradução [...] revela ser produto de uma perspectiva, de um sujeito interpretante e, não, meramente, uma compreensão ‘neutra’ e desinteressada ou um resgate comprovadamente ‘correto’ ou ‘incorreto’ dos significados supostamente estáveis do texto de partida”, Partindo dessa perspectiva teórica, Fritzen (2018, p. 23) ainda afirma que “Esse aspecto está diretamente relacionado às diferenças encontradas em traduções do mesmo texto, realizadas, por conseguinte, por sujeitos diferentes”. Portanto, a tradução pode ter versões diferentes, uma vez que depende do sujeito interpretante.

<sup>69</sup> A transcrição da fala de Txai Suruí em Língua Inglesa pode ser lida no anexo A.



o domina, e que é o destinatário final de seu discurso; por isso ela profere seu discurso em uma língua hegemônica.

**Imagem 1** - Mídia “Devemos estar nos centros das decisões, diz Txai Suruí na COP26”



Fonte: “DEVEMOS... (2021).

“Meu nome é Txai Suruí, eu tenho só 24 anos, mas meu povo vive há pelo menos 6 mil anos na floresta amazônica. Meu pai, o grande cacique Almir Suruí me ensinou que devemos ouvir as estrelas, a lua, o vento e as árvores. Hoje o clima está esquentando, os animais estão desaparecendo, os rios estão morrendo, nossas plantações não florescem como antes. A terra está falando. Ela nos diz que não temos mais tempo. Uma companheira disse: vamos continuar pensando que com pomadas e analgésicos os golpes de hoje se resolvem embora saibamos que amanhã a ferida será maior e mais profunda? Precisamos tomar outro caminho com mudanças corajosas e globais. Não é 2030 ou 2050, é agora. Enquanto vocês estão fechando os olhos para a realidade, o guardião da floresta Ari-Uru-Eu-Wau-Wau meu amigo de infância, foi assassinado por proteger a natureza. Os povos indígenas estão na linha de frente da emergência climática, por isso devemos estar no centro das decisões que acontecem aqui. Nós temos ideias para adiar o fim do mundo. Vamos frear as emissões de promessas mentirosas e irresponsáveis; vamos acabar com a poluição das palavras vazias. E vamos lutar por um futuro e um presente habitáveis. É necessário sempre acreditar que o sonho é possível. Que a nossa luta utopia seja um futuro na terra. Obrigada!”

Deste discurso de Txai Suruí, recorto algumas SD para escutar os efeitos de sentido desse dizer, dessa voz silenciada historicamente. As paráfrases referentes às SD, se encontram na construção das análises no corpo do texto, e não na formatação como apresentado nos capítulos 3 e 4.

SD 13 Eu tenho **só** 24 anos, **mas** meu povo **vive há** pelo menos **6 mil anos na floresta amazônica**.

Na SD 13, a indígena se declara jovem, usando o advérbio **só**, no sentido de **somente, não mais que** 24 anos, o que corresponde a pouca idade da jovem em relação ao valor de oposição inscrito na conjunção, **mas**, empregada para indicar a existência de seus ancestrais, que **vivem** na floresta amazônica **há** mais de 6 mil anos (indica uma temporalidade de passado e uma atualidade, o indígena estava lá há 6 mil anos e, ainda está lá nesse território). Esse dizer é uma das razões que devem ser respeitadas na hora de os líderes mundiais discutirem sobre as decisões em relação à floresta. Nesse sentido, a floresta amazônica aponta para território indígena, lugar de onde nunca saíram, sempre estiveram lá, como declara Orlandi (2015, p. 81), quando se diz “x”, o não-dito “y” permanece como uma relação de sentido que informa o dizer de “x”. Dessa forma, a jovem diz “x” para dizer “y”, ela diz “tenho pouca idade, no entanto, meu povo sempre viveu nesse território – há mais de 6 mil anos” – apontando que esse território é dos povos originários e não pode ser destruído.

SD 14 **Hoje** o clima **está esquentando**, os animais **estão desaparecendo**, os rios **estão morrendo, nossas** plantações não florescem como **antes**.

A SD 14 apresenta uma denúncia sobre a situação dos efeitos do aquecimento global provocado pela ação do homem moderno. Essa denúncia está descrita na leitura feita pelos indígenas sobre as condições do clima, dos rios, fauna e da flora. O advérbio de tempo **hoje** demarca a ação do homem em relação ao desmatamento, e a reação da floresta em relação à ação humana sobre ela. Este advérbio **hoje** está em oposição ao **antes**: antes de quem? antes de quê?

Portanto, a escolha das palavras, dependem da posição do sujeito, pois uma forma de dizer apaga outros dizeres. De acordo com Orlandi (2015, p. 81) “uma palavra apaga outras palavras”. Dessa forma, o não-dito na voz de Txai Suruí é recuperado pelas paráfrases. Vejamos: **Antes da** ação do não índio, **antes da** ação predatória do homem para o crescimento do agronegócio na floresta, o clima estava bom, estava agradável para viver na floresta. **Antes da** ação criminosa dos garimpeiros, fazendeiros, madeireiros na floresta, as plantas floresciam. **Antes das** queimadas e do garimpo, os rios tinham vida, estavam vivos, estava bom para beber

e tinha alimento. Essa é a denúncia na fala da indígena. Não está dito, mas o sentido é recuperado pelas paráfrases.

SD 15 Os povos indígenas **estão na linha de frente da emergência climática, por isso devemos estar** no centro das decisões que acontecem **aqui**.

Nesta SD 15, Txai Suruí argumenta em defesa dos povos originários, ela explica as razões pelas quais os povos indígenas devem estar no centro das “decisões sobre a Floresta Amazônica”. Vejamos esses efeitos na sequência de dizeres: ao dizer a expressão **estão na linha de frente**, fica em evidência o efeito de sentido de que estão frente a frente com o inimigo do clima, estão dando suas vidas para defender o meio ambiente, estão no combate da ação predatória do não índio na floresta. Por tais razões, significada na conjunção **por isso**, o indígena **não deve ser deixado fora** das decisões, resultado do efeito da locução verbal **devemos estar** no centro das decisões, que acontecem **aqui**. Esse advérbio de lugar refere-se à Conferência, que é o lugar onde estão sendo tomadas decisões para reverter a situação do clima no planeta.

Por sua vez, os indígenas, inscritos na locução verbal **devemos estar (nós povos indígenas)**, o sentido que constitui a expressão indica uma exigência para que esses povos possam fazer parte dessas discussões. E pela desinência verbal, marca de pluralidade, fica indicada a coletividade que esses povos representam. Dessa forma, esse sujeito indígena não deve ser esquecido, precisa fazer parte das decisões, precisa ter sua voz ouvida, porque eles, os indígenas sabem ouvir a natureza – esse é o efeito de sentido de argumentação que reside na conjunção **por isso**.

Txai Suruí segue argumentando e ressaltando a importância dos povos originários para defesa da vida no planeta, para isso eles dão a própria vida. Pois, se o assunto for a preservação da natureza, os povos indígenas, em sua formação social acreditam ser parte dela, por isso precisam ser preservados também, e, para isso, devem ter suas terras demarcadas. Por isso, não podem ficar de fora dessas decisões, primeiro porque, citando Krenak, Txai Suruí diz ter “ideias para adiar o fim do mundo”. Explica que tem um saber específico, o poder de saber ouvir a terra, respeitar os desígnios da natureza. Parece simples, no entanto, é uma tarefa difícil para quem não sabe escutar os sinais da natureza, ou melhor, para aqueles que têm que cumprir metas econômicas. Além do mais, **estar na linha de frente**, supõe dar a própria vida, como fez “o guardião da floresta Ari-Uru-Eu-Wau-Wau”, que foi assassinado por defender a floresta

contra o inimigo. Nessa direção, entende-se que sem os povos indígenas não haverá vida na terra, porque eles são os guardiães da floresta, e também precisam existir para que haja vida na Terra.

SD 16 A terra **está falando** [...]. **Enquanto vocês** estão **fechando os olhos** para a realidade, o guardião da floresta Ari-Uru-Eu-Wau-Wau meu amigo de infância, foi assassinado por proteger a natureza.

Nesse dizer, a **terra está falando**, da SD 16, evidencia-se o sentido de: a terra **está denunciando**, a terra está **dando sinais** de que o homem precisa mudar de hábito, “a terra pede socorro!” Nessa metáfora, a indígena mostra sua relação para com a natureza e, ao mesmo tempo, ela afirma que a relação dos indígenas para com o meio ambiente é de unidade, comunhão, estão sintonizados. Portanto, é nessa relação de escuta da terra que ela tem o poder de dizer que a terra fala, que os sinais emitidos da terra denunciam as condições climáticas. Pelo deslizamento das metáforas, a terra fala, a terra denuncia, a terra dá sinais, a “terra pede socorro”. Desse dizer emergem efeitos de sentido de que povos e terras indígenas vivem em comunhão, são uni(verso) em sua FD. Por isso é que eles podem interpretá-la e defendê-la com suas vidas. Em oposição a isso, a expressão “enquanto vocês estão fechando os olhos” aponta para o descaso dos poderosos frente aos problemas, tanto do climáticos, quanto da realidade em que vivem os que guardam a floresta. Fechar os olhos desliza para “ignorar a situação das queimadas e assassinatos na floresta amazônica”, é dito “x” porque “y” não pode ser dito.

SD 17 **Precisamos** tomar outro caminho com mudanças corajosas e globais.

Na SD 17, pergunto: quem é esse **nós**, implícito e denunciado na desinência verbal (**mos**) que aponta para uma coletividade? A quem se refere essa coletividade empregada nesse **precisamos**? Quem precisa tomar outro caminho? **Todos nós**? O indígena? Os líderes mundiais ali na COP26? O Estado brasileiro? Quando se fala de Amazônia, a quem interessa preservar, só o brasileiro? Quem precisa promover mudanças “corajosas” e “globais”? Quem tem o poder para/de fazer isso? Aquele que domina a economia mundial? Quem polui em nome do progresso, do desenvolvimento econômico?

Txai Suruí está diante desses sujeitos. Quando ela diz “**precisamos** tomar outro caminho”, o sentido de nós (implícito) aponta para vocês, pois os indígenas não queimam a

floresta, não poluem os rios, não desmatam, dentre outras ações que destroem a natureza. “Mudanças corajosas” apontam para os enfrentamentos políticos e econômicos, isto é, os líderes dos países ricos precisam ter coragem para mudar certas práticas de modo de produção de bens materiais da formação social capitalista. Para Althusser (1999, p. 45) um modo de produção é uma forma de produzir, e a “forma de ‘produzir’ é uma forma de ‘combater’ a natureza, e somente da natureza, que toda formação social” depende. Pois não importa qual seja a formação social concreta, seja ela indígena ou capitalista, depende da natureza, mas a forma de se relacionar com a natureza é que é diferente, pois na formação social capitalista, “uma forma de combater a natureza para *arrancar* dela bens de subsistência (colheita, caça, pesca, extração de minerais, etc.) *ou fazer com que ela os produza* (criação de gado, agricultura)” (ALTHUSSER, p. 45, grifos do autor) para sua subsistência e para desenvolvimento econômico. E para fazer a natureza produzir, precisam explorar do meio ambiente minérios e outras fontes de riquezas e desmatar para plantar e criar animais.

Portanto, essas práticas são danosas ao ambiente, e os líderes dos países hegemônicos e industrializados necessitam ter coragem, pois com a mudança dessa forma de explorar a natureza podem reduzir a supremacia econômica e política. Já que são os países mais desenvolvidos que mais poluem a atmosfera, os rios e que desmatam as florestas, por isso seus líderes devem assumir os compromissos que efetivem as políticas ambientais para diminuir os danos à natureza.

SD 18 **Vamos frear** as emissões de promessas mentirosas e irresponsáveis; **vamos acabar** com a poluição das palavras vazias. E **vamos lutar** por um futuro e um presente habitáveis.

Já na SD 18 apresento nesse gesto de leitura três entendimentos para as locuções verbais, cujo verbo auxiliar é o verbo **ir**. Na primeira e segunda situação, o entendimento é apontado para os líderes do capitalismo: em **vamos frear** e **vamos acabar**, um convite é feito aos líderes das potências econômicas para pararem com a emissão de promessas mentirosas e irresponsáveis e, as quais a indígena chama de poluição de palavras vazias, palavras sem compromissos, soltas ao vento. Quem faz promessa e não cumpre, mente, falta com a verdade, polui a atmosfera, porque a palavra permanece nas ondas sonoras. Por conta disso precisa-se sempre estabelecer novos prazos, como 2030, 2050, porque os acordos para reduzir a emissão de gases na atmosfera e zerar o desmatamento ilegal nunca se cumprem. Daí há um alerta, o tempo é agora, não dá mais para esperar. A terra está agonizando.

A indígena não se inclui nessa situação de promessas mentirosas, mas está falando para os que prometem e nunca cumprem porque visam o poder e o lucro. **Vamos frear** é um convite para parar de mentir em eventos tão caros à humanidade. E, também, é um conselho que Txai Suruí dá aos líderes mundiais para se comprometerem com aquilo que dizem.

Enquanto que, na sentença **vamos lutar** por um futuro e um presente habitáveis, o entendimento é de um convite para a luta em conjunto: povos indígenas e líderes mundiais, conhecedores da floresta e capitalistas. É hora de união. Não é hora de divisão, porque a terra é para todos, indígenas e não indígenas. Nesse sentido, retomo às palavras de Pêcheux (2014b, p. 146-147, grifo do autor), “*as palavras ou expressões, proposições etc., mudam de sentido segundo suas posições sustentadas por aqueles que as empregam, o que quer dizer que elas adquirem seu sentido em referência a essas posições, isto é, em referência às formações ideológicas*”. Como disse antes, as três locuções verbais não apontam para os mesmos sujeitos, em outras palavras, Txai Suruí não se inscreve nas duas primeiras locuções porque ela não se inclui em “emissões de promessas mentirosas e irresponsáveis” e, nem em “poluição de palavras vazias”. Mas, ela se inscreve na FD indígena e faz uma proposta: “lutar por um futuro e um presente habitáveis” para todos.

É da posição de negociadora que Txai Suruí se coloca diante de seus adversários, ela se coloca como um “nós” povos indígenas e, como “nós” seres humanos que necessitam das florestas em pé, seres que dependem do ar para respirar, dos rios vivos para alimentar outras vidas, e tenta negociar com uma proposta que aponta para o outro, ao dizer: “**Vamos frear** as emissões de promessas mentirosas e irresponsáveis; **vamos acabar** com a poluição das palavras vazias”. E, em seguida, se inclui no convite final que faz a seus adversários: “**vamos lutar** por um futuro e um presente habitáveis” para todos. E é nessa proposta de um planeta mais saudável e seguro para todos habitarem, é que os povos originários exigem os direitos às terras, clamam pela demarcação de seus territórios.

Mas para efetivar a demarcação de terras, direito assegurado na Constituição de 1988, é preciso lutar contra a proposta do Marco Temporal que, segundo os povos originários e ativistas do meio ambiente, contraria o que propõe a Constituição de 1988 ao assegurar a demarcação de terras originárias para os povos indígenas. A proposta do Marco Temporal impede o avanço das demarcações. Até a data da defesa dessa tese, são mais de 400 pedidos de demarcação de terras que estão parados aguardando a votação da proposta do PL 490<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> De acordo com o Portal de Notícias do Senado, “Agência Senado” (AGÊNCIA, 2023): “O projeto que trata do marco temporal para a demarcação de terras indígenas (PL 490/2007) foi aprovado na Câmara dos Deputados na terça-feira (30) [de maio de 2023] e já chegou ao Senado — onde vai tramitar como PL 2.903/2023”.

A demarcação de terras indígenas é garantia de vida dos povos originários, e ao proteger a floresta se protege também todos os seres que nela habitam. No entanto, a ação de demarcar terras indígenas tem sido um problema para as lideranças políticas do país, uma vez que a bancada ruralista, que vê no agronegócio um avanço para o capitalismo, acaba endossando a suspensão da votação pedindo vistas do processo, ganhando tempo para novas articulações políticas, já que se trata de um assunto complexo porque envolve interesses políticos e financeiros.

Enquanto isso, as florestas têm suas riquezas saqueadas por madeireiros, grileiros, garimpeiros, e vidas indígenas são ceifadas na defesa da vida na/pela floresta. Esse movimento dos sentidos pode ser observado na análise do enunciado que só pode circular porque os povos adquiriram a técnica da escrita e puderam compreender, através da leitura, o que está sendo dito sobre eles em documentos do Estado. Por isso a leitura e a escrita são tão importantes para a defesa dos povos indígenas. Desse modo, eles podem lutar com as mesmas “armas” do Estado, como sua voz que circula em diferentes materialidades linguísticas; por isso a análise que segue faz sentido.

Retomando ao lugar de enunciação na figura do porta-voz, Zoppi Fontana (2017, p. 76) afirma que,

A contradição constitutiva que afeta o funcionamento enunciativo da figura do porta-voz, contradição que consiste no fato de essa representação ser produzida a partir de processos discursivos de identificação e diferenciação que igualam/distinguem ao mesmo tempo o porta-voz do grupo enunciatário que ele representa.

Desse modo, a indígena, na figura de porta-voz não se distancia do grupo enunciatário, não se afasta de sua identificação e argumenta a seu favor, e denuncia a atitude do grupo para quem reporta a enunciação, isto é, denuncia os atos criminosos atribuídos aos grandes poluidores do meio ambiente. A partir do exposto até o momento, os povos originários ressignificados pelas condições atuais de existência, mantêm sua formação social indígena e pedem a demarcação de terras para a preservação da vida dos povos originários que (re)existem à toda forma de extermínio as quais foram submetidos ao longo da história. E para continuarem existindo, dependem da demarcação de seus territórios, portanto, na sequência apresento a análise sobre o enunciado “DEMARCAÇÃO, JÁ!

Esse enunciado, “DEMARCAÇÃO, JÁ!”, foi tomado neste trabalho como o discurso que organiza/materializa todos os discursos da voz indígena, numa prática revolucionária em prol da vida dos povos indígenas e do planeta. Todo esse movimento do recorte da tese aponta

para a luta coletiva dos povos indígenas que se movimentam, que buscam outros saberes, como a escrita alfabética do outro, como instrumento de luta. Essa luta é por/pelo território, e é nessa escrita desse enunciado que circula contra o movimento da PL que eles se movimentam, se mobilizam contra a tese do Marco Temporal. Desse modo, a escrita desse enunciado produz um efeito de sistematização desta tese. Dito de outro modo, “DEMARCAÇÃO, JÁ!” é o discurso que organiza, materializa, os efeitos de sentido da voz indígena analisada neste estudo pois, discursivamente, essa voz aponta para uma prática revolucionária em prol da vida, isto é, em prol da vida dos povos indígenas e do planeta.

A imagem que segue é um recorte do vídeo “Ato pela vida na COP 26”, publicado pelo canal oficial da Apib (ATO..., 2021), durante a manifestação dos povos indígenas em Glasgow. Dela, recorto apenas o enunciado “DEMARCAÇÃO, JÁ!”, que segue como SD 19.

**Imagem 2** – Mídia “Ato pela vida na COP26”



**Fonte:** ATO... (2021).

Usado como palavra de ordem no vídeo, o enunciado, em suas materialidades linguística e histórica, e, na forma como foi enunciado, designa uma ordem, um clamor, um pedido. E quem fala se posiciona com uma certa autoridade, de quem sabe o que diz, sabe de seus direitos, sabe da urgência, pois “Não é 2030 ou 2050, é agora!”.

### SD 19 “DEMARCAÇÃO, JÁ!”

Para os povos indígenas, a demarcação de seu território é urgente e representa um caminho para começar a solucionar os problemas climáticos. O enunciado transcrito em caixa alta, ou em letras garrafais, atrelado a um advérbio de tempo, “já”, na cor vermelha, simboliza urgência, alerta, emergência. E nas CP em que se enuncia, a cor pode significar vida – esperança de permanecer vivo em confrontos com garimpeiros, fazendeiros – ou morte – resultado desses confrontos; dito em outras palavras, a cor significa o sangue pulsando por ora ou sendo



derramado na luta. A demarcação de terras indígenas é urgente para “sanar” os problemas climáticos na terra, mas, também, para preservar a vida dos indígenas que se arriscam todos os dias como guardiães da floresta.

Portanto, esse sujeito indígena que diz, essa voz que ressoa, esse ser falante é constituído de saberes históricos, culturais e linguísticos, e afetado pela língua. De acordo com Pêcheux (2014a, p. 66), tendo por base Canguilhem, “se o homem é assim capaz de jogar sobre o sentido, é porque, por essência, a própria língua encobre esse ‘jogo’, quer dizer o impulso metafórico interno da discursividade, pelo qual a língua se inscreve na história”. Desse modo, o enunciado “DEMARCAÇÃO, JÁ!” remete a direitos conquistados historicamente em Decretos, Cartas Régias, Alvarás, somando vários discursos jurídicos. Esses direitos são exigidos na expressão linguística desse enunciado e a forma como ele é dito aponta para uma memória, para uma discursividade presente em vários arquivos jurídicos.

A luta desses povos em defesa do território é histórica, inicia no século XV e perdura até o presente com a luta contra a tese do Marco Temporal, que lamentavelmente foi aprovado pela Câmara dos Deputados no dia 30 de maio do corrente ano. Contudo, após apreciação pelo Supremo Tribunal Federal, ocorrida no dia 21 de setembro<sup>71</sup>, por 9 votos contra (a saber: Edson Fachin, Alexandre de Moraes, Rosa Weber, Gilmar Mendes, Carmem Lúcia, Dias Toffoli, Luiz Fux, Luís Roberto Barroso e Cristiano Zanin) e 2 votos a favor (sendo eles: Nunes Marques e André Mendonça), a tese do Marco Temporal foi considerada inconstitucional, garantido assim os direitos originários aos povos indígenas.

---

<sup>71</sup> Este é um adendo, pois a tese foi defendida dia 17 de agosto do corrente ano.

## CONCLUSÃO

Nesta tese desenvolvi um estudo sobre efeitos de sentido das palavras “índio”, leitura, escrita e território, e do enunciado: “DEMARCAÇÃO, JÁ!”, em um arquivo de voz indígena. O *corpus* inicial, que motivou a busca pelos efeitos de sentido das palavras em jogo, foi a obra do indígena Daniel Munduruku, intitulada *O caráter educativo do Movimento Indígena brasileiro (1970-1990)*. Esta obra traz um capítulo só de entrevistas-depoimentos de lideranças indígenas, e cada indígena entrevistado relata sobre: i) a sua luta como indígena na sociedade capitalista; ii) as dificuldades enfrentadas durante o processo de escolarização (projeto assimilatório criado pelo Estado nas últimas décadas do século XX); iii) as dificuldades de relação com os “de fora” da aldeia em função das diferenças culturais; iv) os preconceitos sofridos e a violência linguística nas escolas religiosas.

A voz, na forma de entrevistas-depoimentos, se junta a outros *corpora*, vindos de outros lugares, como vídeos e outras obras de sujeitos indígenas. Estes são tomados, aqui, como voz indígena, e os efeitos de sentido dos léxicos selecionados para análise deslizam para diferentes funcionamentos em relação aos sentidos na voz indígena e em outras FD. Então, surgiu o questionamento: como seria permanecer indígena no século XXI na voz indígena, sujeitos que foram silenciados pelo colonizador? Essa foi a questão que mais me incomodou e que atravessou todo o trabalho de pesquisa. E não existe uma resposta única para esse permanecer indígena no conjunto de voz que compõe o arquivo, mas todas as vozes convergem para o “Somos aqueles por quem esperamos” e “Posso ser quem você é sem deixar de ser o que/quem sou”.

Vale ressaltar que a voz indígena começou a ser erguida na sociedade capitalista a partir de alguns acontecimentos históricos que tiveram início no final do século XX. Esses acontecimentos vão marcar os espaços enunciativos dos povos originários. Primeiro foi o domínio das técnicas do colonizador, a leitura e a escrita. De fato, esse acontecimento desarticula e desorganiza o que o Estado havia projetado para o fim dos povos originários. Para Edson Kayapó (2022) a vivência na escola representou um caminho de volta ao século XV. Observa-se que as CP dessa voz indígena marcam cinco séculos da chegada do colonizador, contudo, o que foi materializado sobre os povos originários no período da colonização do Brasil ainda é muito presente na formação social capitalista. Porém, mesmo com todas as adversidades que tiveram que enfrentar nas escolas católicas, a escrita se tornou o espaço de resistência por excelência para os povos indígenas, enquanto que resistir é a palavra que os move. Na escrita

eles imprimem as suas diferenças culturais, mesmo que ainda tenham que testemunhar e ser vítimas dos mesmos horrores vividos no passado pelos seus ancestrais. Isso significa que a posição do outro, a do não indígena, também é a mesma de cinco séculos passados.

Dessa forma, entende-se que as culturas dos povos indígenas incomodam a sociedade capitalista: os representantes do agronegócio, os produtores de animais de corte e as grandes indústrias que poluem os rios e o ar, que sustentam o capitalismo. Portanto, para esse grupo de sujeitos, que são interpelados pela ideologia capitalista, os sujeitos indígenas serão sempre inimigos, e o enfrentamento dos povos originários não é mais com arcos e flechas, como acontecia nos séculos anteriores, o enfrentamento agora é com a arma do colonizador, a escrita. Nesse sentido, Bruno Kaingang (2022, p. 88) diz que “compreende-se a escola como um território que é justificado por ser um espaço de produção e reprodução cultural e que se constitui de processos históricos que evidenciam as relações sociais em tempos passados, ressignificando no tempo presente”. Bruno Kaingang fala da escola na aldeia, produção e reprodução cultural e a partir da aquisição da escrita, se ressignifica o presente, uma vez que, nas escolas religiosas só procuravam apagar a cultura desses povos.

Outros acontecimentos importantes serviram para dar visibilidade aos povos originários no país, como a organização do Movimento Indígena, que iniciou na década de 70, e a promulgação da Constituição de 1988. O Movimento Indígena fortaleceu a voz desses povos, deu-lhes asas para voarem e erguerem sua voz, não foi fácil para os primeiros organizadores – foram ameaçados e perseguidos –, mas não se calaram, resistiram a todo tipo de ameaças. Já a Constituição materializou os direitos originários desses povos, reconheceu suas diversidades étnicas, linguísticas e culturais. Visto que, esses dois acontecimentos possibilitam outro acontecimento, que foi o discurso de Ailton Krenak no Congresso. Mas isso só foi possível porque os povos originários já dominavam as técnicas de leitura e a escrita, e, assim, puderam dar encaminhamentos para sua organização política e mudar os rumos do projeto do Estado em relação ao futuro das novas gerações.

O que mudou os rumos do projeto do Estado em relação aos povos originários foi a luta política empreendida por esses povos ao serem obrigados a ir para escola. De tal modo que, aquilo que parecia ser um “golpe de mestre” do Estado, aquilo que parecia decretar o fim desses povos, na verdade contribuiu para ressignificar um como “permanecer indígena” no século XXI. Aprender a ler e escrever proporcionou a articulação e organização do movimento político que mudou o rumo da história desses sujeitos no país como afirmado acima. Mas também, esse movimento lhes proporcionou uma forma política de usar a palavra “índio”, palavra que eles

repudiavam seu uso pela forma pejorativa que era usada pelo não indígena para desumanizar esses povos. Agora, no uso político de “índio” na voz indígena, a palavra aponta para outros efeitos de sentido, e não mais significa um ser “selvagem”, “preguiçoso” e “incapaz”. Para chegar a essas considerações, iniciei a escrita deste trabalho relacionando a teoria da Análise de Discurso, aos oceanos com suas águas sempre em movimento, para significar que a teoria está sempre aberta à novas contribuições teóricas, e para significar a profundidade e riqueza da teoria. Esse campo teórico, como águas em movimentos, nos dá a possibilidade de dialogar com outros campos de saberes, assim como foi possível dialogar com uma escrita indígena na perspectiva decolonial.

A escrita decolonial dos povos originários tem como objetivo desconstruir um imaginário de “índio” materializado no discurso do colonizador e fazer com que voz indígena ecoe mais longe, chegue a muitos e novos lugares. A escrita decolonial vem sendo uma base teórica para a escrita indígena, como afirmam Leno Francisco Danner, Julie Dorrico e Fernando Danner (2020b) estes dizem que a voz dos povos originários, seja na escrita ou em outras materialidades, é uma voz política de sujeitos marginalizados que buscam reafirmar sua identidade apagada no discurso colonial. Se são sujeitos politizados é porque escrevem para descolonizar o dizer do colonizador: um dizer que ainda impera na formação social capitalista e traz grandes prejuízos para os povos originários após 523 anos de Brasil.

Por se tratar de um estudo inscrito na perspectiva teórica-metodológica da Análise de Discurso, e como foi sendo desenhado em todo trabalho, essa teoria não compreende a formação social indígena, que é uma formação social constituída na defesa da vida em sua plenitude, de acordo com suas culturas, ou seja, uma formação social que preza o amor pela vida em todas as espécies e o zelo pela natureza. Desse modo, entre os povos indígenas luta de classes porque não há exploração como existe no modo de produção capitalista. Por isso, não explora terra com finalidades lucrativas e econômicas como se faz na formação social brasileira. A dificuldade da análise que apresentei no capítulo 2, era justamente porque havia o problema na forma de conduzir a relação entre o projeto de Pêcheux que estava voltado para a escuta dos efeitos semânticos em seu funcionamento ideológico, e esses funcionamentos ideológicos se dão na luta de classes. Como exposto, o capitalismo não é determinante como modo de produção, entre os indígenas, e suas relações sociais são constituídas numa ideologia que preza a vida, a harmonia entre os seres da natureza, o equilíbrio ambiental, o respeito pela “Mãe Terra”, mãe de todos.

Desse modo, a relação com a terra em sua formação social é uma relação de respeito à Vida. E, se a Terra morrer, todos os seres vivos morrerão. Conforme escreveu Ailton Krenak (2020), ao comentar a fala do indígena norte-americano, Wakya Um Manee, quando “a última árvore for removida da terra”, isto é, quando não existir mais árvores e nem peixes nos rios e nos oceanos, só então os homens perceberão que o dinheiro não vai servir para nada. Essa relação com a natureza é cultural e constitui uma das diferenças entre as FI indígenas e a FI capitalista. Resta compreender que as ações em nome do lucro estão provocando catástrofes em todo planeta e que há comprovação científica do aquecimento global causando tantos fenômenos naturais que estão destruindo tudo, foi esse aleta que Txai Suruí fez na COP26.

Ressalto que na formação social indígena não existe luta de classes, e o caminho percorrido nesse trabalho foi alinhar as vozes dos povos originários na perspectiva da contradição. Isto é, relacionar o que constitui de contraditório na voz indígena em relação com os efeitos de sentidos produzidos no imaginário social de “índio”. Como também, buscar no funcionamento das palavras leitura, escrita na voz indígena que apontam para defesa, guardar conhecimento, estabelecer diálogo com o Estado. Desse modo foi possível embarcar nas aventuras Propostas por Pêcheux na teoria da Análise de Discurso, já que ele gostava de desafios. Pena que Pêcheux não tenha vivido o suficiente para se aventurar a teorizar sobre a formação social indígena, mas deixou na teoria possibilidades de novos movimentos. Por esse motivo, foi possível analisar a voz desses povos.

Na voz de Txai Suruí na COP26, ela apontou em seu discurso a urgência de parar com a poluição e com a destruição da natureza e não fechar os olhos para o que está acontecendo com os guardiães das florestas. Essa voz parte da FD em que o território significa vida, uma FD que luta pelo território e preza pela vida. Portanto, dessa FD indígena é que se ergue a voz que se dirigiu aos constituídos de FD capitalista que enxergam a terra como lucro, lugar de produzir bens e riquezas.

Retoma ao fato de a teoria não ter um estudo sobre a formação social indígena, pois Althusser (2017) diz que Marx não deixou desenvolvida uma teoria sobre as ideologias da formação social dos povos ditos primitivos e nem mesmo uma teoria de transição entre um modo de produção feudal a outro. Desse modo, também não desenvolveu uma teoria das ideologias indígenas, uma teoria da formação social indígena, cujo modo de produção é a cultural. Apesar de contar com esse estudo sobre a formação social indígena, abordei que a teoria é um oceano e não dá para mensurar sua profundidade, E essa profundidade teórica, abre fissuras, pois o oceano tem seus abismos, seus labirintos que não se sabe onde vai ter saída, mas

quem gosta de aventuras precisa correr riscos. Foi dessa forma que iniciei a minha aventura com a análise de um *corpus* de arquivo que colocava questões para a teoria. Mas esta pesquisa trouxe muitas descobertas que serão importantes para eu seguir como pesquisadora, pois muitas questões ainda ficaram sem respostas, outras tomaram outros rumos. O certo é que fui atraída para essa teoria, pelo trabalho desafiador com a linguagem, pela forma como Pêcheux via a linguagem e o modo como ele desenvolveu a teoria que tem a linguagem, como mais uma de suas regiões do conhecimento científico.

Na reunião de três campos teóricos, Pêcheux inaugura um novo modo de olhar para a linguagem. E se é “no funcionamento da linguagem, que põe em relação sujeito e sentidos afetados pela língua e pela história” (ORLANDI, 2015, p. 19), valeu a pena analisar os processos discursivos de identificação dos sujeitos em sua formação social indígena, que ficou em evidência e se materializou no enfrentamento com a formação social capitalista há mais de 523 anos. Digo que ficou em evidência porque só no confronto com as diferenças culturais e linguísticas que a forma-sujeito dos povos originários passa a existir. É no confronto, no contraditório, que se notam as diversidades culturais, e a diferença no modo de se relacionar com a natureza, essa é uma característica da identificação com a formação social indígena. E na resistência da unidade linguística e cultural se materializa a diversidade de povos e línguas. Desse modo, a noção de cultura foi muito importante para se pensar a formação social desses povos (suas FD que reportam a uma FI) e, assim, compreender que erguer a voz é uma forma de resistência; que dominar a escrita é um ato de resistir, mas também uma forma de ressignificar e (re)existir.

Abordei, ainda, que o *corpus* impõe desafios para a teoria e isso se confirmou em todo processo de análise. Primeiro porque o estudo sobre os povos originários sempre foi desenvolvido pelas Ciências Sociais e Humanas, portanto, há uma vasta literatura sobre os povos, mas numa perspectiva idealista, o que ajuda a compreender o processo da história, mas não o processo histórico-ideológico e as relações entre as diferentes formações sociais: a capitalista e indígena. Segundo, porque a voz indígena é a voz de povos complexos e a teoria da AD é uma teoria pensada para outro sujeito (o sujeito capitalista); uma teoria rica, mas que abre esses espaços para se pensar os povos originários em suas complexidades linguísticas, ideológicas, culturais, e de níveis de contato diferentes com a sociedade capitalista.

Diante dessas diferenças, como venho discutindo desde a introdução, são povos singulares com uma complexidade enorme, mas a teoria ajudou a pensar a formação social que não é capitalista, mas uma formação social singular e plural. Assim como ajudou a pensar que

muitos indígenas vivem no “entre-lugar”, como afirmou Bhabha (2013), e como Zoppi-Fontana (1997) traz, um sujeito que vive um “dentro-fora”, um sujeito politizado que vive entre o território indígena e a cidade, que precisa ter uma formação intelectual para defender os direitos de seus ancestrais, um sujeito que precisa levar a voz de seus ancestrais, que precisa ser aquele por quem os ancestrais esperavam que um dia pudessem falar por eles. Esses sujeitos, ressignificados pelas condições reais de existência, depois de cinco séculos de colonização mostram que resistiram aos projetos exterminacionistas, assimilacionistas, integracionistas, e, portanto, existem, podem falar, podem erguer a voz, podem enunciar de lugares diferentes nos séculos XXI e séculos vindouros.

Como afirmou Munduruku (2018) que dominar a técnica é sinal de competência, e esse modo de dizer é uma forma de contrapor o discurso do colonizador sobre os povos originários como seres não-humanos, incapazes, selvagens, não civilizados. Esses foram os resultados desta pesquisa sobre as palavras “índio”, leitura e escrita. Ser “índio” na voz indígena significa ter a capacidade de se ressignificar, de resistir ao silêncio imposto e a toda forma de extermínio. Assim como (re)existir erguendo sua voz para o mundo todo e, principalmente, para os responsáveis pelo seu silêncio, como fez Txai Suruí na COP26. Ela levou a voz dos ancestrais e fez ecoar os saberes de seus povos sobre a forma de se relacionar com a natureza.

Desse modo, entende-se que a leitura e a escrita são lugares de resistência, e são, ainda, lugares de contradição, do oral para escrita, de ter que mergulhar na cultura do outro para poder lutar por seus direitos, para guardar seus conhecimentos, línguas e culturas, para preservar suas ancestralidades. Desse ponto de vista, leitura e escrita são lugares de poder para os povos originários: poder dizer, poder lutar, poder estabelecer diálogo com o Estado, poder compreender o que está sendo falado a seu respeito. E sobre o léxico território, a teoria ajudou a compreender que da formação social indígena e de suas culturas as palavras significam diferentemente. De um lado, dizer território é dizer vida em abundância, do outro, dizer terra, é dizer lucro. Por isso, na FD indígena o enunciado “DEMARCAÇÃO, JÁ!” tornou-se um lema, é uma urgência para salvar vidas, não só as vidas indígenas, mas todas todos os tipos de vida.

Para tratar da complexidade em torno dos povos originários foi imprescindível relacionar a noção de cultura à teoria da Análise de Discurso materialista. Ao relacioná-las, fui identificando os aspectos que tocam essas complexidades em uma análise nesse campo teórico, o que ajudou a compreender as diferenças entre os povos e chegar à conclusão que, diante das diferenças culturais e da própria constituição das formações sociais, e por falta de uma

teorização sobre a formação social indígena a partir de Althusser e Pêcheux, a solução seria analisar a voz indígena pelo contraditório, o que deu certo.

Desse modo, foi possível identificar, na voz das lideranças indígenas, que, mesmo estando no “entre-lugar”, no “dentro-fora”, não existe um afastamento completo da formação social indígena. Isso porque os donos dessa voz precisam estudar para se defender, para elaborar documentos e para se tornarem conhecidas, porque, durante muito tempo, a política do Estado apagou esses povos, e só a partir do movimento político dos indígenas que o país passa a reconhecer que esses povos não foram exterminados. Portanto, foram ressignificados, mas não aculturados, como previa o projeto assimilacionista.

Por fim, a voz de Txai Suruí, Eliane Potiguara, Darlene Taukane e de todas as lideranças indígenas, como Daniel Munduruku, Ailton Krenak, Marcos Terena, Manoel Fernandes Moura, e tantos outros que não foram abordados nesta tese, mas que estão na luta pela existência de seus povos, pelo fortalecimento de seu movimento político, pela demarcação de seus territórios e, em especial, para fazer sua voz ir mais longe e desconstruir o imaginário de “índio”, sendo enunciada de diferentes lugares e sendo uma forma de resistência.

Todas essas vozes fazem entender que o trabalho de assimilação e aculturação investida pelo Estado para o efetivo apagamento dos povos do lugar não se materializou nem mesmo no processo de ir à escola, onde foram violentamente obrigados a falar apenas a língua portuguesa. Esse projeto do Estado foi abortado pela ação do movimento político dos indígenas e, apesar de ter desencadeado um certo “apagamento” de muitas línguas indígenas, ainda existem e foram identificadas no território brasileiro mais de 274 línguas indígenas, conforme dados do IBGE de 2010, que são faladas por 305 povos diferentes.

Desse modo, “permanecer indígena” no XXI é fazer parte do “Somos aqueles por quem esperamos”. Isto é, como Moura (MUNDURUKU, 2012, p. 142) afirma: “nós queríamos que cada etnia preparasse seu profissional e seus técnicos, como enfermeiros, médicos, professores, pesquisadores, cientistas, engenheiros, advogados, e até se fosse preciso, padres, pastores, líderes verdadeiros”. Nessa voz se resume o efeito do enunciado: “Posso ser quem você é, sem deixar de ser o que/quem sou”.



## REFERÊNCIAS

ACHARD, Pierre *et al.* **O papel da memória**. Tradução José Horta Nunes. 5. ed. Campinas: Pontes, 2020. p. 13-21.

AGÊNCIA Senado. Projeto do marco temporal das terras indígenas chega ao Senado. **Senadonotícias**, [s. l.], 01 jun. 2023. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2023/06/01/projeto-do-marco-temporal-das-terras-indigenas-chega-ao-senado>. Acesso em: 01 jul. 2023.

ALBUQUERQUE, Judite Gonçalves. **Educação Escolar Indígena: do panóptico a um espaço possível de subjetivação na resistência**. 2007. 259f. Tese (Doutorado em de Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

ALMEIDA, Maria Inês; QUIROZ, Sônia. **Na captura da voz – as edições da narrativa oral no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica FALE/UFMG, 2004. p.195-277.

ALTHUSSER, Louis. **Ler O Capital**. Rio de Janeiro: Zahah Editores, 1979. 1. v.

ALTHUSSER, Louis. Marxismo e Humanismo. *In*: ALTHUSSER, Louis. **Por Marx**. Tradução Maria Leonor F.R. Laureiro. Campinas: Editora Unicamp, 2015. p. 183-202.

ALTHUSSER, Louis. Resposta a John Lewis. *In*: ALTHUSSER, Louis. **Posições (I)**. Rio de Janeiro: Graal, 1978. p. 13-71.

ALTHUSSER, Louis. **Sobre a reprodução**. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1999.

ALTHUSSER, Louis. Sobre o trabalho teórico: dificuldades e recursos. *In*: BARISON, Thiago (org.). **Teoria marxista e análise concreta: textos escolhidos de Louis Althusser e Étienne Balibar**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2017a. p. 83-114.

ALTHUSSER, Louis. Teoria, prática teórica e formação teórica: ideologia e luta ideológica. *In*: BARISON, Thiago (org.). **Teoria marxista e análise concreta: textos escolhidos de Louis Althusser e Étienne Balibar**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2017b. p. 27-82.

ARROJO, Rosemary. Compreender X interpretar e a questão da tradução. *In*: ARROJO, R. (org.). **O signo desconstruído: implicações para a tradução, a leitura e o ensino**. 2. ed. Campinas: Pontes, 2003. p. 67-70.

ATO pela vida na COP 26. [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (30min45). Publicado pelo canal APIBOFICIAL. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=UvTefsbuv90&ab\\_channel=APIBOFICIAL](https://www.youtube.com/watch?v=UvTefsbuv90&ab_channel=APIBOFICIAL). Acesso em: 23 maio 2022.

BANIWA, Denilson; CAPIERIBE, Artionka. **Unicamp, Terra Indígena: uma conversa em torno de um mural**. *In*: **Casa dos saberes ancestrais: diálogos com sabedorias indígenas**

[recurso eletrônico] / Wenceslao Machado de Oliveira Júnior e Alik Wunder (organizadores). - Campinas, SP. BCCL/UNICAMP, 2020. p. 98-119.

BARBOSA FILHO, Fábio R. Ler o arquivo em Análise do Discurso: observações sobre o alienismo brasileiro. **Caderno de Estudos Linguísticos**, Campinas, v. 64, p. 1-22, 2022.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2019.

BORGES, Águeda A. C. Abertura da II Jornada do GEPEDIS/I Encontro Internacional de Análise de Discurso – UFMA e Mesa 1 – Tensões e resistência – etnias e racialização em discurso. [S. l.: s. n.], 2020. 1 vídeo (2h13min15). Publicado pelo canal Gepedis. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=JnK-JI9k04U&ab\\_channel=Gepedis](https://www.youtube.com/watch?v=JnK-JI9k04U&ab_channel=Gepedis). Acesso em: 07 jun. 2022.

BORGES, Águeda A. C. Apresentação. **Fragmentum**, Santa Maria, n. 58, p. 21-32, jul./dez. 2021a.

BORGES, Águeda A. C. Imagens de santas indígenas: deslocamentos e resistência. In: ZOPPI FONTANA, Monica G.; BIZIAK, Jacob dos Santos (org.). **Mulheres em discurso**: lugares de enunciação e corpos em disputas. Campinas: Pontes, 2021b. v. 3. p. 161-183.

BORGES, Águeda A. C. O corpo indígena enredado no corpo da cidade: efeitos no/do discurso. In: INDURSKY, Freda; FERREIRA, Maria Cristina Leandro; MITTMANN, Solange (org.). **O acontecimento do discurso no Brasil**. Campinas: Mercado das Letras, 2013. p. 249-262.

BORGES, Luís C. A língua geral: revendo margens em sua deriva. In: FREIRE, José Ribamar Bessa; ROSA, Maria Carlota (org.). **Línguas Gerais**: política linguística e catequese na América do Sul no período colonial. Rio de Janeiro: Editora Uerj, 2003. p. 113-132.

BORGES, Luís C. As línguas gerais e a Companhia de Jesus – política e milenarismo. **Caderno de Estudos Linguísticos**, Campinas, v. 46, n. 2, p. 171-194, jul./dez. 2004.

BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 16 de julho de 1934**. Brasília, DF: Presidência da República, [1935]. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao34.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm). Acesso em: 15 maio 2022.

BRASIL. [Estatuto do índio]. **Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973**. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Brasília, DF: Presidência da República, 1973. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l6001.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm). Acesso em: 25 ago. 2022.

BRASIL. Ministério da Educação. **Lei nº 9394, de 20 de dezembro de 1996**. Dispõe sobre as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília: Ministério da Educação, 1996. Disponível em: [http://portal.mec.gov.br/seesp/arquivos/pdf/lei9394\\_ldbn1.pdf](http://portal.mec.gov.br/seesp/arquivos/pdf/lei9394_ldbn1.pdf). Acesso em: 26 maio 2022.

BRASIL. Ministério da Educação. **V Parecer 14/99 do Conselho Nacional de Educação**. Dispõe sobre as Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Escolar Indígena. Brasília,

DF: Ministério da Educação, 14 set. 1999. Disponível em:  
<http://portal.mec.gov.br/sesu/arquivos/pdf/leis2.pdf>. Acesso em: 25 maio 2022.

CALEFFI, Paula. “O que é ser índio hoje?” A questão indígena na América Latina/Brasil no início do século XXI. **Diálogos Latinoamericanos**, Universidad de Aarhus, Latinoamericanistas, n. 007, p. 20-42, 2003.

CAMINHA, Pero Vaz de. **A Carta**. [S. l.: s. n.], [1500]. Disponível em:  
<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000292.pdf>. Acesso em: 01 jul. 2020.

CANDIDO, Antonio. A vida ao rés-do-chão. *In*: CANDIDO, Antonio *et al.* **A crônica: o gênero, sua fixação e suas transformações no Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1992. p. 13-23.

CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980 [1540? -1625?].

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre colonialismo**. Tradução Claudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.

CONTE, Daniel; LOPES, Nádia da Luz; TETTAMANZY, Ana Lúcia. Liberato. A escrita indígena como flecha: a fala ancestral no Pós-colonialismo. **Rev. FSA**, Teresina, v. 15, n. 4, p. 228-245, jul./ago. 2018.

COURTINE, Jean-Jacques. **Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos**. São Carlos: EduFSCar, 2014.

COURTINE, Jean-Jacques. A voz do povo: a fala pública, a multidão e as emoções na aurora da era das massas. *In*: COURTINE, Jean-Jacques; PIOVEZANI, Carlos (org.). **História da fala pública: uma arqueologia dos poderes do discurso**. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 261-289.

COURTINE, Jean-Jacques. Definição de orientações teóricas e construção de procedimentos em Análise do Discurso. Tradução Flávia Clemente de Souza e Márcia Lázaro Almeida da Silva. **Policromias**, Revista de Estudos do Discurso, imagem e som, v. 1, n. 1, p. 14-35, junho de 2016.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Políticas culturais e povos indígenas: uma introdução. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da; CESARIANO, Pedro de Niemeyer (org.). **Políticas Culturais e povos indígenas**. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2016. p. 9-21.

DANIEL, João. Tesouro descoberto no Rio Amazonas. **Anais da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, v. 95, [1776] 1975.

DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie; DANNER, Fernando. Autoria, autonomia, ativismo: educar e politizar pela e para a escrita – notas sobre a literatura indígena brasileira contemporânea. **Visitas al Patio**, v. 14, n. 2, 2020a, p. 61-85. [recurso eletrônico].

DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie; DANNER, Fernando. Decolonialidade, lugar de fala e *voz-práxis* estético-literária: reflexões desde a literatura indígena brasileira. **ALEA**, Estudos Neolatinos, v. 22, n. 1, p. 59-74, 2020b.

DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie; DANNER, Fernando. Literatura indígena como descatequização da mente, crítica da cultura e reorientação do olhar: sobre a voz-práxis estético-política das minorias. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: criação, crítica e recepção. Porto Alegre: Fi, 2018. p. 315-354. [recurso eletrônico].

DE NARDI, Fabiele. S.; BALZAN, Fabíola. P. Relações entre cultura e ensino: um olhar discursivo sobre as políticas públicas para formação de professores. **Organon**, Porto Alegre, v. 24, n. 48, 2010. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/organon/article/view/28641>. Acesso em: 27 fev. 2023.

“DEVEMOS estar nos centros das decisões”, diz Txai Suruí na COP26. [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (2min12). Publicado pelo canal Amazônia Real. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1gnUH7HNBAU>. Acesso em: 28 mar. 2022.

DI RENZO, Ana Maria. **A constituição do Estado brasileiro e a imposição do português como língua nacional**: uma história em Mato Grosso. 2005. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

DORRICO, Trudruá. Retomada do pertencimento Macuxi: das raízes à floresta. *In*: MUNDURUKU, Daniel *et al* (org.). **Jenipapos**: diálogos sobre viver. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2022. p. 188-199. [livro eletrônico].

ELIAS, N. **La Civilization des Moeurs**. Paris: Calmann-Léry, 1973.

FERREIRA, Janelson. Marçal de Souza: líder indígena Guarani assassinado por defender diretos dos povos originários. **MST.org**, [s. l.], 25 nov. 2021. Disponível em: <https://mst.org.br/2021/11/25/marcal-de-souza-lider-indigena-guarani-assassinado-por-defender-diretos-dos-povos-originarios/>. Acesso em: 11 de abr. 2023.

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

FPA. História da FPA. **Frente parlamentar da agropecuária**, [s. l.], c2023. Disponível em: <https://fpagropecuaria.org.br/historia-da-fpa/>. Acesso em: 07 set. 2022.

FREIRE, José. R. B. Cinco ideias equivocadas sobre o índio. **Revista Ensaios e Pesquisas em Educação e Cultura**. v. 1, p. 03-23, 2016. Disponível em: <http://costalima.ufrj.br/index.php/REPECULT/issue/view/101/ensaio>. Acesso em: 19 ago. 2022.

FRITZEN, Laís Callegaro. **As equivalências de sentidos no exercício tradutório**: um estudo de *The Handmaid's Tale*. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Letras) – Instituto de Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2018.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **História da Província de Santa Cruz**. [S. l.: s. n.], [1575]. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000281.pdf>. Acesso em: 01 jul. 2020.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, [1570?] 1980.

GARCIA, Rodolpho. Nota Bibliográfica. In: GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. p. 11-12.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural da amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

GUIMARÃES, Eduardo. **Semântica do acontecimento**: um estudo da designação. Campinas: Pontes, 2017.

HAROCHE, Claudine. **Fazer dizer, querer dizer**. Tradução Eni Orlandi. São Paulo: Editora Hucitec, 1992.

HENRY, Paul. **A ferramenta Imperfeita**: língua, sujeito e discurso. Tradução Maria Fausta P. de Castro. Campinas: Unicamp, 1992.

HENRY, Paul. Os fundamentos teóricos da “Análise Automática do Discurso” de Michel Pêcheux (1969). In: GADET, Françoise; HAK, Tony (org.). **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Campinas: Editora Unicamp, 1997. p. 13-38.

HERBERT, Thomas. Observações para uma teoria geral das ideologias. Tradução Carolina M. R. Zuccolillo, Eni P. Orlandi e José Horta Nunes. **Rua**, Campinas, v. 1, p. 63-89, 1995.

HERBERT, Thomas. Reflexões sobre a situação teórica das Ciências Sociais e, especialmente, da Psicologia Social. In: ORLANDI, Eni (org.). **Análise de Discurso**: Michel Pêcheux. Tradução Eni Orlandi. 3. ed. Campinas: Pontes, [1966] 2012. p. 21-55.

HONÓRIO, Maria Aparecida. **Espaço enunciativo e educação escolar indígena**: saberes, políticas, línguas e identidades. 2000. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade de Campinas, Campinas, 2000.

HOOKS, Bell. **Erguer a voz**: pensar como feminista, pensar como negra. Tradução Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

INDURSKY, Freda. Unicidade, desdobramento, fragmentação: a trajetória da nação de sujeito em Análise de Discurso. In: MITTMANN, Solange; GRIGOLETTO, Evandra; CAZERIN, Ercília (Orgs.). **Práticas Discursivas e identidades**. Sujeito & Língua. Porto Alegre, Nova Prova, OOG-Letras/UFRGS, 2008. p.n.

KAINGANG, Bruno. Transbordando o espaço, tempo escolar: uma perspectiva de educação intercultural. In: MUNDURUKU, Daniel *et al* (org.). **Jenipapos**: diálogos sobre viver. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2022. p. 84-93. [livro eletrônico].

KAMBEBA, Márcia Wayna. A força da mulher indígena. **Fragmentum**, Santa Maria, n. 58, p. 221-224, jul./dez. 2021.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Ay Kakyritama**: eu moro na cidade. 2. ed. São Paulo: Pólen, 2018a.

KAMBEBA, Márcia Wayna. Literatura indígena: da oralidade à memória escrita. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: criação, crítica e recepção. Porto Alegre: Fi, 2018b, p. 39-44. [recurso eletrônico].

KAYAPÓ, Edson. A conquista da educação escolar indígena diferenciada. *In*: MUNDURUKU, Daniel *et al* (org.). **Jenipapos**: diálogos sobre viver. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2022. p. 164-175. [livro eletrônico].

KILOMBA, Grada. Prefácio: Fanon, existência, ausência. *In*: FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editora, 2020. p. 11-16.

KRENAK, Ailton. Retomar a história, atualizar a memória, continuar a luta. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: criação, crítica e recepção. Porto Alegre: Fi, 2018. p. 28-35. [recurso eletrônico].

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LAGAZZI-RODRIGUES, Suzy. **A discussão do sujeito no movimento do discurso**. 1998. Tese (Doutorado em de Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998.

LÉON, Jacqueline; PÊCHEUX, Michel. Análise sintática e paráfrase discursiva. *In*: ORLANDI, Eni (org.) **Análise de Discurso**: Michel Pêcheux. Tradução Eni Orlandi. 3. ed. Campinas: Pontes, 2012. p. 163-173.

LEMOS, André. **Cibercultura**: tecnologia e vida social na cultura contemporânea. 5 ed. Porto Alegre: Sulina, 2010.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil. *In*: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio Janeiro: Marco Zero, 1987. p. 149-204.

MALDIDIER, Denise. **A inquietação do discurso**: (re)ler Michel Pêcheux hoje. Tradução Eni Orlandi. Campinas: Pontes, 2017.

MARCOS. *In*: **Bíblia Sagrada** – N. T. Tradução dos Originais. Versão do Monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Católico. 63. ed. São Paulo: Ave Maria, 1989. p. 1326.

MARIANI, Bethania. **Colonização Linguística**. Campinas: Pontes, 2004.

MARIANI, Bethania. Conceitos Linguísticos: Colonização Linguística. **Enciclopédia das Línguas no Brasil**, [s. l.], [2005?]. Disponível em: <https://www.labeurb.unicamp.br/elb/indigenas/indigenas.htm>. Acesso em: 19 maio 2022.

MARIANI, Bethania. Testemunho: um acontecimento na estrutura. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Passo Fundo**, v. 12, n. 1, p. 48-63, jan./jul. 2016.

MARTINS, Maria Helena. **O que é leitura?** São Paulo: Brasiliense, 1997.

MELO NETO, João Cabral de. **Melhores poemas João Cabral de Melo Neto**. Seleção de Antonio Carlos Secchin. 9. ed. São Paulo: Global, 2003.

MUNDURUKU, Daniel. Escrita indígena: registro, oralidade e literatura: o reencontro da memória. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre: Fi, 2018. p. 81-84. [recurso eletrônico].

MUNDURUKU, Daniel *et al* (org.). **Jenipapos: diálogos sobre viver**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2022. p. 188-199. [livro eletrônico].

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (197-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

NÓBREGA, Manuel da. **Obra Completa: edição comemorativa 5º centenário de nascimento (1517-2017)**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2017.

NUNES, José Horta. O discurso não funciona de modo isolado. **Jornal da Unicamp**, Campinas, n. 587, 16 de dezembro de 2013. Disponível em: <https://www.unicamp.br/unicamp/ju/587/o-discurso-nao-funciona-de-modo-isolado>. Acesso em: 06 jul. 2022.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio Janeiro: Marco Zero, 1987.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

OLIVIERI, Antonio Carlos; VILLA, Marco Antonio (org.). **Cronistas do Descobrimento**. São Paulo: Ática, 2004.

ORLANDI, Eni. **A linguagem e seu funcionamento: as formas de discurso**. 6. ed. Campinas: Pontes, 2011.

ORLANDI, Eni. Análise de discurso, ciência e atualidade. In: INDURSKY, Freda *et al.* **O acontecimento do discurso no Brasil**. Campinas: Mercado de Letras, 2013. p. 17-30.

ORLANDI, Eni. Análise de Discurso. In: LAGAZZI-RODRIGUES, Suzy; ORLANDI, Eni P. (org.). **Introdução às Ciências da Linguagem**. Discurso e Textualidade. Campinas: Pontes, 2017. p. 13-36.

ORLANDI, Eni. **Análise de Discurso**: princípio e procedimentos. 12. ed. Campinas: Pontes, 2015.

ORLANDI, Eni. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. 6. ed. Campinas: Unicamp, 2007.

ORLANDI, Eni. **Discurso e leitura**. 9. ed. São Paulo: Cortez, 2012.

ORLANDI, Eni. Discurso, imaginário social e acontecimento. **Em Aberto**, Brasília, n. 61, ano 14, p. 53-59, jan./mar. 1994.

ORLANDI, Eni. Formação de espaço de produção linguística: a gramática no Brasil. *In*: ORLANDI, Eni (org.). **História das ideias linguísticas**: construção do saber metalinguístico e constituição da língua nacional. Campinas: Pontes; Cáceres: Unemat Editora, 2001. p. 21-38.

ORLANDI, Eni. **Interpretação**: autoria, leitura e feitos do trabalho simbólico. 5. Ed. Campinas: Pontes, 2020.

ORLANDI, Eni. Nota introdutória à tradução brasileira. *In*: CONEIN, Bernard *et al* (org.). **Materialidades discursivas**. Campinas: Unicamp, 2016. p. 9-16.

ORLANDI, Eni. **Pátria e terra**: o índio e a identidade nacional. Campinas: RG, 1985.

ORLANDI, Eni. Prefácio. *In*: ORLANDI, Eni (org.). **Discurso Fundador**: a formação do país e a constituição da identidade nacional. 3. ed. Campinas: Pontes, 2003a. p. 7-9.

ORLANDI, Eni. Reflexões sobre a escrita, educação indígena e sociedade. **Escrito n °5**, Escrita, Escritura, Cidade, n. I, p.7-30, 1999.

ORLANDI, Eni. Ser diferente: a quem interessa minorias? *In*: ORLANDI, Eni (org.). **Linguagem e sociedade, políticas**. Porto Alegre: Univás; 2014. p. 29-38.

ORLANDI, Eni. **Terra à vista**: discurso do Confronto. Velho e Novo Mundo. 2. ed. Campinas: UNICAMP, 2008.

ORLANDI, Eni. Vão surgindo sentidos. *In*: ORLANDI, Eni (org.). **Discurso Fundador**: a formação do país e a constituição da identidade nacional. 3. ed. Campinas: Pontes, 2003b. p.11-25.

ORLANDI, Eni; GUIMARÃES, Eduardo; TARALLO, Ferdnando. **Vozes e contrastes**: discurso na cidade e no campo. São Paulo: Cortez, 1989.

ORLANDI, Eni; SOARES, Marília Facó; SOUZA, Tânia C. Clemente de (org.). **Discurso indígena**: a materialidade da língua e o movimento da identidade. Campinas: Unicamp, 1991.

PASSARINHO, Nathalia. COP26: ataque de Bolsonaro 'faz minha voz ecoar mais', diz indígena que discursou para líderes mundiais. **G1 Meio ambiente**, [s. l.], 9 nov. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/meio-ambiente/cop-26/noticia/2021/11/09/cop26->



ataque-de-bolsonaro-faz-minha-voz-ecoar-mais-diz-indigena-que-discursou-para-lideres-mundiais.ghtml. Acesso em: 28 de mar. 2022.

PÊCHEUX, Michel. Delimitações, inversões, deslocamentos. Tradução José Horta Nunes. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, Campinas, v. 19, p. 7-24, jul/dez. 1990.

PÊCHEUX, Michel. Ideologia: aprisionamento ou campo paradoxal. *In*: ORLANDI, Eni (org.). **Análise de Discurso Michel Pêcheux** – Textos escolhidos por Eni Orlandi. 3. ed. Campinas: Pontes, 2012. p. 109-119.

PÊCHEUX, Michel. Ler o arquivo hoje. *In*: ORLANDI, Eni (org.). **Gestos de Leitura: da história no discurso**. 4. ed. Campinas: Unicamp, 2014a. p. 57-67.

PÊCHEUX, Michel. **O discurso: estrutura ou acontecimento**. Tradução Eni Orlandi. 7. ed. Campinas: Pontes, 2015.

PÊCHEUX, Michel. Papel da Memória. *In*: ACHARD, Pierre *et al.* **O papel da memória**. Tradução José Horta Nunes. 5. ed. Campinas: Pontes, 2020. p. 45-53.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Tradução Eni Orlandi *et al.* 5. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2014b.

PÊCHEUX, Michel; FUCHS, Catherine. A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas (1975). *In*: GADET, Françoise; HAK; Tony. (org.). **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. 3. ed. Campinas: Unicamp, 1997. p. 163-252.

PÊCHEUX, Michel. Análise Automática do Discurso (1969). *In*: GADET, Françoise; HAK; Tony. (org.). **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. 3. ed. Campinas: Unicamp, 1997. p. 61-161.

PEIRANO, Mariza Gomes e Souza. **The anthropology of anthropology: The brazilian case**. Cambridge: Harvard University, 1981.

PIOVEZANI, Carlos. **A voz do povo: uma longa história de discriminações**. Petrópolis: Vozes, 2020.

POLÍTICA indigenista. Museu do Índio (FUNAI), [s. l.], [entre 2000 e 2019]. Disponível em: <http://antigo.museudoindio.gov.br/educativo/pesquisa-escolar/241-politica-indigenista>. Acesso em: 21 nov. 2019.

POTIGUARA, Eliane. Mulheres indígenas sempre foram guerreiras: feminismo e meio ambiente, olhar histórico e político. *In*: MUNDURUKU, Daniel *et al* (org.). **Jenipapos: diálogos sobre viver**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2022. p. 176-187. [livro eletrônico].

RAMOS, Thaís Valim; FERREIRA, Maria Cristina Leandro. Para além de rituais e costumes: o que podemos dizer sobre a noção de cultura em análise do discurso? **Estudos da Língua(gem)**, Vitória da Conquista, v. 14, n. 2, p. 139-154, dez. 2016.

REDMOND, William Valentine. Aspectos da crônica Brasil: uma reflexão crítica. **Verbo de Minas: letras**, Juiz de Fora, v. 9, n. 17, p. 133-142, jan./jun. 2010.

REPRESENTANTE dos povos originários discursa na COP26. [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (2min52). Publicado pelo canal Jornalismo TV Cultura. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=8kVFATDrdsA&ab\\_channel=JornalismoTVCultura](https://www.youtube.com/watch?v=8kVFATDrdsA&ab_channel=JornalismoTVCultura). Acesso em: 28 mar. 2022.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. São Paulo: Global, 2017.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2020.

RIZZINI, Irmã. **O cidadão polido e o selvagem bruto: a educação de menores desvalidos na amazônia imperial**. 2004. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

RODA Viva: Txai Suruí e Almir Suruí. [S. l.: s. n.], 29 nov. 2021. 1 vídeo (1h35min23). Publicado pelo canal Roda Viva. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=c685bptJSHo&ab\\_channel=RodaViva](https://www.youtube.com/watch?v=c685bptJSHo&ab_channel=RodaViva). Acesso em: 28 jun. 2023.

RODRÍGUEZ, Carolina. **Língua, nação e nacionalismo: um Estudo sobre o Guarani no Paraguai**. 2000. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

RODRÍGUEZ-ALCALÁ, Carolina. Da religião à cultura na constituição do Estado Nacional. Texto apresentado no **XIX Encontro Nacional da ANPOLL** – Associação Nacional de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Maceió-AL, Brasil, 2004.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. Tradução Antonio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 28. ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

SALAZAR, Philippe-Joseph.; PIOVEZANI, C. A voz humana na era das redes sociais. In: **Caderno de Estudos Linguísticos**, Campinas: vol. 58, n. 1, p. 167-178. jan./abr. 2016.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Testemunho e a política da memória: o tempo depois das catástrofes. **Projeto História**, São Paulo, n. 30, p. 71-98, jun. 2005.

SERRANI, Silvana M. Ressonâncias fundadoras e imaginário de língua. In: ORLANDI, Eni (org.). **Discurso Fundador: a formação do país e a constituição da identidade nacional**. 3. ed. Campinas: Pontes, 2003. p. 113-125.

SOARES, Neures B.de Paula; ZATTAR, Neuza Benedita da Silva. A designação do índio nas relações integrativas de enunciados da lei 6.001/73. **Em Revista: línguas e instrumentos linguísticos**, Campinas, v. 25, n. 49, p. 8-107, jan./jun. 2022.

SODRÉ, Muniz. Por um conceito de minoria. In: BARBALHO, A.; PAIVA, R. (Orgs.) **Comunicação e Cultura das minorias**. São Paulo: Paulus, 2005.

SOUZA, Gabriel Soares de. **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**. Belo Horizonte: Itatiaia, [1587] 2000.

SOUZA, Ely Ribeiro de. Literatura e direitos autorais. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre: Fi, 2018. p.51-74. [recurso eletrônico].

SOUZA, Márcio. **História da Amazônia**. Manaus: Valer, 2009.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SURUÍ, Txai. **Do Brasil para COP26, indígena fala aos líderes mundiais**. Glasgow: [s. n.], 2021. 1 vídeo (1min29). Publicado pela ONU News. Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2021/11/1768902>. Acesso em: 28 mar. 2022.

TAKARIJÚ, Felipe Coelho. **Iaru Yê. Alienindi: Os portais do mundo**. Ponta Grossa: UEPG-PROEX, 2021.

TAUKANE, Darlene. As trajetórias de lutas sob a perspectiva das mulheres Kurâ Bakairi. *In*: MUNDURUKU, Daniel *et al* (org.). **Jenipapos: diálogos sobre viver**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2022. p. 128-143 [livro eletrônico].

TERRAY, Emmanuel. **O marxismo diante das sociedades “primitivas”**: dois estudos. Tradução Manoel Barros da Motta e Venusia Cardoso Neiva. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

TREECE, David. **Exilados, aliados, rebeldes: o movimento indianista, a política indigenista e o estado-nação imperial**. Tradução Fábio Fonseca de Melo. São Paulo: Nankin, 2008.

VIDAL, Lux; SILVA, Aracy. Lopes. Antropologia estética: enfoques teóricos e contribuições metodológicas. *In*: VIDAL, Lux. (org.). **Grafismo Indígena: estudos de antropologia estética**. São Paulo: Studio Nobel/FAPESP/EDUSP, 1992. p. 279-293.

VINHAS, Luciana Iost. Considerações sobre o Pré-construído na Análise de Discurso: gesto de interpretação de dizeres de uma mulher presa. **Caderno Estudos Linguísticos**, Campinas, v. 62, p. 1-15, 2020.

WUNDER, Alik. Ouvir palavras, ler imagens, desenhar escritas: sopros indígenas em uma universidade. *In*: MUNDURUKU, Daniel *et al* (org.). **Jenipapos: diálogos sobre viver**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2022. p. 52-61. [livro eletrônico].

XACRIABÁ, Célia Nunes Correa. **O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada**. 2018. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade Junto a Povos e Terras Tradicionais) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília (DF), 2018.

ZIZEC, Slavog. **Acontecimento**: uma viagem filosófica através de um conceito. Tradução Carlos Alberto Medeiros. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

ZOPPI-FONTANA, Mónica Graciela. Arquivo jurídico e exterioridade: a construção do *corpus* discursivo e sua descrição/interpretação. In: GUIMARÃES, Eduardo; BRUM-DE-PAULA, Mirian Rose (org.). **Sentido e Memória**. Campinas: Pontes, 2005. p. 93-115.

ZOPPI-FONTANA, Mónica Graciela. **Cidadãos Modernos**: discurso e representação política. Campinas: Unicamp, 1997.

ZOPPI FONTANA, Mónica Graciela. Lugar de Fala: enunciação, subjetivação, resistência. **Revista Conexão Letras**, Porto Alegre, v. 12, n. 18, p. 63-71, 2017.

**ANEXO A - TRANSCRIÇÃO DO DISCURSO DE TXAI SURUÍ NA COP26 EM  
LÍNGUA INGLESA**

*“My name is Txai Surui, I’m only 24 but my people have been living in the Amazon Forest at least 6,000 years. My father, the Great Chief Almir Surui, taught me that we must listen to the stars, the moon, the wind, the animals, and the trees. Today the climate is warming. The animals are disappearing. The rivers are dying, and our plants don’t flower like they did before. The Earth is speaking. She tells us that we have no more time! A friend asked me “Will we continue to think that today’s injuries can be resolved with ointments and painkillers, even though we know that tomorrow our own wounds will be deeper?” We need a different path, with both local and global changes. It’s not 2030 or 2050. It’s now! While you are closing your eyes to reality, the land defender Ari Uru-Eu-Wau-Wau, my friend since when I was a kid, was murdered for protecting the forest. Indigenous people are on the frontline of the climate emergency, and we must be at the center of the decisions happening here. We have ideas to postpone the end of the world. Let us stop emitting lies and fake promises. Let us end the pollution of hollow words and let us fight for a livable future and present. It’s always necessary to believe the dream is possible. May our utopia be a future on Earth. Thank you.”*